الحلاج

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمة حول تلخيص الكتاب

غير خاف على الناقد ان كتاب الرسائل لشيخنا الاعظم العلامة الانصاري (قده) من اجل مادون في علم اصول الفقه وامتنه واعظم ماصنف فيه وانفعه ولاغنى لاى طالب لهذا العلم اوسالك سبيل الفقه من تحصيل مطالبه و فهمها وتحكيم مقاصده واتقانها .

و لله در مؤلفه الجليل حيث اودع فيه لباب المطالب و عصارة الاصول واتعب نفسه الزكية في سبيل الوصول الى حقائق مادونه في هذا الموضوع المتقدمون والاحاطة بماصنفه في هذا الفن المصنفون .

فلقد انعم (ره) بتوفيق الله تعالى على مطالب هذا العلم وحقائقه وجواهر هذا الفن ودقائقه ، حيث نقحها ونقاها و رتبها ورباها ، نظمها نظما رائقا وارقاها مرقا فائقا فجعلها ساذجة عن الاقاويل خالصة عن الاباطيل ، ثم زينها من فصيح العبائر بحلل النور والبسها من بليغ البيان البسة الحور ، اضف الى ذلك ماافاده فكره السامي من غوالي الدرر و مازين به نواصي ابحاثها باضواء الغرر ، ولا غرو في ذلك ولااستغراب ، ولانكر فيه عند اولي الالباب ، اذكان له قدس الله سره قصب السبق في البحث والتحقيق في هذا المضمار ، وكان هو الفذ الوحيد في عصره بل في جميع الاعصار ، فكم من اثمار يانعة اهداها الى طالب هذا العلم ذهنه النامي

، وكم من لئالى ثمينة حباها غائص هذا البحر فكره السامى ، امطر من سماء فضله على المتأخرين عنه فسالت اودية بقدرها ، ونثر من اغصان كرمه فواكه يانعة فاستمتعوا بخلاقهم من ثمرها .

فحق القول فى حقه قدس الله روحه انه قد انسى فى مراحل البحث و التحقيق من قبله ، واتعب فى مراتب التقوى والاجتهاد من بعده .

وان لشريف وجوده فضلا عظيما وحقا كبيرا جسيما على طلاب هذا العلم ورواد هذا الفن ، فاى سالك طريق الاستنباط ينال مارامه من غير ورود الى شرعة ما اودعه فى الفقه والاصول ؟ واى طالب للتفسير والحديث يصل الى مطلوبه من غير طريق هيأها للورود والوصول ؟ فكل من بعده غذى ترف من حصائد آثاره وربيب شرف من نتائج افكاره .

ولقد اصبحت حوزات النشيع العلمية بما كسبت افكاره رهينة ، واستمتع طلابها بوراثة من علومه قيمة ثمينة ، فاورث (ره) من تآليفه بساتين مازالت الانظار فى تلك الرياض ترتع ، وخلف من علومه مناهل ما برحت الالباب من تلك الحياض تكرع ، فرسائله مكاسب العلوم الرابحة لطلبة الاصول ، و مكاسبه رسائل الحقائق الراهنة لرواد الفقه من الفحول ، فجزاه الله عنا خير الجزاء ما انتفع من آثاره المتدارسون الافقى ذلك فليتنافس المتنافسون .

ثم ان مرور الاعصار على من سكن فى الليل والنهار و تغاير الزمان وتوارد الحدثان على بنى الانسان ، خاصة خدمة هذا الدين الحنيف و طلاب علم الاصول والفقه وكل مقتف اثر تعاليمهم و مستفيد من حصائد مساعيهم اوجد لاهل العلم مشاغل لم تكن محلا لابتلائهم فى غابر الاوان ، وتجددت لهم حاجات من الامور لم تكن لهم بالحسبان ، وحدثت انواع من المشاغل لم تكن واردة فى ماضى الزمان ، فوجب عليهم بطبع الحال الاطلاع عليها ولزمهم طوعا اوكرها الفحص عنها والوصول اليها .

فكم من كتب ضلال لفئة باغية لزمهم الاطلاع عليها و ابطال اقاويلها وكم من نشرة وجريدة همهم مطالعتها ودحض اباطيلها ، وكم من اقوام فى شتى نواحى البلاد من المسلمين يعصف عليهم الجهل و الحيرة فهم محتاجون اشد الحاجة الى الدعوة الى الهدى والردعن الضلالة والردى، لايمكنهم ترك التصدى لامورهم والاعراض عن تعليمهم ورعايتهم .

اضف الى ذلك ماتراه من اعداء الاسلام فى كل ناحية قريبة و بعيدة من السعى الحثيث وبذل الجهد الجهيد فى تحطيم كيان المسلمين واستيصال شافتهم واخفاء دينهم واخماد ذكرهم ، فصار من الواجب الاكيدعلى خدمة هذا الدين بقضاء حكومة العقل السليم وصراح تنصيص الذكرالحكيم ان يعدوا فى قبالهم ما استطاعوا من قوة ، وان يرابطوا فى حفظ الشريعة الاسلامية والرسالة الانسانية اشد الرباط وقد قال الله تعالى (وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون) .

وخلاصة القول ان ملاحظة هذه وغيرها من الأمور التى لم تكن لتخفى على العاقل المقبل على شأنه العارف بزمانه الخائف من اخوانه فضلا ، عن غير اخوانه توجب على دارسى العلوم الدينية ان يجددوا النظر فى جميع شئون دراستهم من كتبهم المعدة للدراسة ومدرسيها و طالبى دراستها ، فيختاروا الاقرب من حيث النفع والانسب بملاحظة الزمان والاتم انطباقا على مقتضى الحال بل من الممكن دعواه جدا انه لو شهد المؤلف العلامة زماننا هذا وشاهد حال طلاب العلم وان كتابه قد وقع فى موقع الدراسة الرسمية فصار كتابا درسيا دراسيا فى مرتبة معينة من علم الاصول ومقدمة الفقه لامرجعا تحقيقيا لمستنبط الاحكام خاصة ، وانه لاغنى عنه عادة لاى محصل و مشتغل ، لقلب الكتاب ظهرا لبطن فاخلصه وثمه ، و هذبه ورمه ، فلم يكن ليبقى منه الاعصارة مقطورة اولماظة ميسورة .

اذ يكفى فى كتب الدرس المشتركة فى طريق تحصيل العلوم المختلفة دراسة هذا المقدار ، فيسع بعد الفراغ منه للاصولى الطالب للغور فى علم الاصول

و للفقيه المستقصى في مقدمات الاستنباط المراجعة الى المطولات مما الف في هذا الفن و غيره .

فما حثني على ما اقدمت عليه من تلخيص هذا الكتاب الا اشفاقي على اخواني الواردين في هذا المضمار وضنى بعمرهم العزيز واوقاتهم الثمينة القيمة مع اعترافي بعدم اهليتي لهذا الامر وفقدي الجدارة لارخاء العنان في هذا الميدان بما يليق بشأن المؤلف الكريم ومقام علمه الشامخ، لكن الميسور لا يسقط بالمعسور ومالا يدرك كله لا يترك كله .

ولاجل ذلك تعمدت الى هذا الكتاب فالقيت منه ما الفيته لا يناسب حال المشتغلين بالدراسة في مثل هذه الايام ،ومالا يطابق اغراضهم في مسايرتهم لهذه العصور، سواء اكان غرضهم من ذلك اجتهادا واستنباطا ام غورا في الاحاديث ام اشتغالا بالارشاد ام تأليفا في الآثار ام غير ذلك.

فحذفت منه ماوقع تكريرا لبعض المطالب كالبحث عن الامتثال الاجمالي في اواخر القطع واوائل الاشتغال ، والبحث عن استصحاب الهيئة الاتصالية للصلاة ونحوها مستقصى في باب البرائة وفي ضمن تنبيهات الاستصحاب، والبحث عن الناقل و المقرر في تنبيهات البرائة وآخر الكتاب على التفصيل ، و البحث عن الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب في اوائل بابه واواخر تنبيهاته، والبحث عن استصحاب حكم العقل في موضعين في اوائل الاستصحاب ، ونظيرها غيرها مما يطلع عليه المتتبع في هذا الكتاب .

و حذفت ايضا ما نقله (ره) من عبائر البعض بعد نقله مقصده و مدعاه كما في نقله عبائر بعض الاخباريين في مبحث القطع والبرائة ، و كلام الفاضل التستري في الاجماع المنقول ،وما استقصاه من محتملات كلام الغير و الاستشكال على كل محتمل وماصنعه من تكثير المثال في اثبات مطلب بالاتيان بامثلة متقاربة متشاكلة مع كفاية بعضها كما صنعه في العلم الاجمالي و الاصول المثبتة و غيرها ، و ما ارتكبه

من تكثير شقوق مسئلة واحدة و التطويل فى ذلك مع اشتراك الاقسام فى المهم كما فى مسائل البرائة و الاحتياط والتخيير، و ما ذكره من فروع كثيرة طويلة مبتنية على مجرد الفرض كما فى نتائج دليل الانسداد ، وما استقصاه من الاقوال فى مسئلة و انهائها الى عشرة او ازيد و ذكر ادلتها مع كفاية بيان اصل المطلب و الاستدلال عليه بمايتبين به فساد سائر الاقوال، كما صدر منه(ره) فى ذكر الاقوال فى الاستصحاب و ذكر ادلتها .

ثم انى لم اضف الى مطالب الكتاب و عبائره شيئا من تلقاء نفسى قليلا كان او كثيرا الا مايقرب من كلمة او كلمتين مما يحتاج اليه ارتباط ما بعد المحذوف بما قبله ، بل قد اقتصرت فى المحذوف ايضا على المقدار المتيقن من لزوم الاسقاط وقلة النفع .

ثم انه كان من المهم الواجب اضافة الحواشى النافعة الى الكتاب مما يوضح مشكلات عباراته و يفسر معضلات مقاصده فاعددت لهذا ماتيسر لى من جمع حواش موضحة و شروح نافعة ، فاجتنبت ما فيه تفسير و ايضاح و اجتنبت ما فيه رد و استشكال و اشتغلت بذلك بتوفيق الله تعالى .

و صرفت فيه مدة من عمرى واتعبت فى سبيله نفسى، وكان ذلك فى زمان عنود و عصر كنود لم يتيسر لى فيه من الشروح و التعاليق الاثلاثة، احدها ماعلقه على الكتاب تلميذ المصنف وهو المحقق السناد الخبير بمذاق الاستاد الشيخ موسى التبريزى (ره) ، والانصاف ان له فى تنقيح مبانى الشيخ (ره) و توضيح مطالبه القدم الاصيل والباع الطويل ، و الاخران ما علقهما عليه المحققان العظيمان و الحبران العليمان المشتهر فى القرن الاخير بما فوق الصوت صيتهما، و المضيئى بتحقيقات علمية ولو لم تمسسه نار زيتهما، الا وهما الاستاذ الاكبر الشيخ محمد كاظم الطوسى والفقيه الاعظم الآغا محمد رضا الهمدانى انار الله لهما البرهان و بوئهما المحل الاعلى فى ربض الجنان ، واضفت اليها ما سنح بخاطرى الفاتر

فی بعض الموارد مما یوضح المقصود من العبارة و یفسر مطلب الشیخ (ره) مراعیا فی ذلك کمال الاختصار ، کما انی اقتصرت فی انتخاب الحواشی علی القلیل روما لمقتضی الحال وصونا للکتاب عن کبر الحجم و عسر النقل حین الدرس به والاشتغال والله المؤید وعلیه الاتکال .

ثم ان الاشارة الی حاشیة المحقق الطوسی ـ (الطوسی) او (ط) .

والی حاشیة المحقق الهمدانی ـ (الهمدانی) او (ه) .

والی حاشیة المحقق التبریزی ـ (اوثق) او (ق) .

و الی مالخصته من الحواشی (م) مع اضافة رمز تلك الحاشیة ، والی مااضفته من التوضیح والبیان ـ (شرح) او (ش) .

والحمدلله علی ما الهم وله الشکر علی ما انعم والصلاة والسلام علی نبینا نبی الامم وعلی اوصیائه وسائط النعم واللعن علی اعدائهم اعداء الشرف والکرم .

عبده علی المشکینی الاردبیلی

الرسائل الجديدة

والفرائد الحديثة

تلخيص لفرائد الاستاد الاعظم والفقيه المقدم

آية الله الملك البارى مولانا العلامة الكبير

الشيخ مرتضى الانصارى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قدس سره

مع اضافة حواش ايضاحية منتخبة من عدة تعليقات قيمة ثمينة

لعظماء تلامذة المصنف ورجالات العلم والفضيلة من

محققى فن الاصول و مهرة علم الاستنباط

وقد وفق الله

للتلخيص واضافة التقدمة وانتخاب الحواشى عبده

على المشكينى الاردبيلى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على محمد و آله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم الى يوم الدين .

فاعلم ان المكلف [1] .....

١ــ مراده من المكلف من وضع عليه القلم من البالغ العاقل، لا خصوص من تنجز عليه التكليف، والالماصح جعله مقسما لما ذكر من الاقسام، اذ بينها من لم يكن عليه تكليف اولم ينجز عليه(ق) فالمراد منه هو البالغ العاقل وبعبارة اخرى من توجه اليه تكليف الزامى سواء تنجز فى حقه ام لا فهو مقسم كلى له اقسام فانه اما غافل اوملتفت، والملتفت اما قاطع اوظان اوشاك(فح) يخرج الصبى والمجنون بقيد التكليف، والعاقل ونحوه بقيد الالتفات

ثم المراد من الشك ما يعمه والظن غير المعتبر ومن الظن ما يعمه وكل طريق غير معتبر فكانه قال: ان الملتفت الى التكليف اما ان لا يكون لدا ليه طريق اصلا اويكون له طريق ذاتى الاراثة غير قابل للجعل وهو القطع، اويكون له طريق مجعول بجعل ثانوى كخبر الثقة ونحوه.

وقوله: تسمى بالاصول: اما الاصول هى الاحكام المجعولة فى موضوع الشك وعدم العلم فانكان مورد استعمالها باب الالفاظ تسمى اصولا لفظية كاصالة الحقيقة عند الشك فى ارادة المجاز واصالة العموم عند الشك فى ارادة الخصوص وان كان مورد الاستعمال مرحلة العمل تسمى اصولا عملية كاصالة البراثة عن التكليف عند الشك فى اصله واستصحاب بقائه لدى الشك فى ارتفاعه ١

اذا التفت [1] الى حكم شرعى فيحصل له اما الشك فيه او القطع او الظن ، فان حصل له الشك [2] فالمرجع فيه هى القواعد الشرعية الثابتة للشاك فى مقام العمل وتسمى بالاصول العملية ، وهى منحصرة فى اربعة : لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا فالاول مجرى الاستصحاب و الثانى اما

← فالاصول الاربعة احكام شرعية او عقلية مجعولة لدى الجهل بالواقع ، اما كونها اصولا فلانها احكام مجعولة عند الجهل واما كونها عملية فلانها تستعمل فى مرحلة العمل ، فيترك الفعل مثلا لاجراء البرائة عن وجوبه ويؤتى به لاستصحاب بقاء لزومه. ثم ان الانحصار فى الاربعة ليس عقليا بل هو استقرائى مستفاد من الادلة والا فيمكن ان يكون الحكم فى جميع تلك المجارى البرائة او الاحتياط مثلا .

ثم المراد من الشك فى التكليف الشك فى نوعه كالوجوب والحرمة لا جنسه كالالزام المشترك بينهما فالشك فى النوع مجرى البرائة سواء كان الجنس ايضا مجهولا كما فى الشك فى حرمة القصير ام كان الجنس معلوما كما فى مورد العلم الاجمالى بوجوب الجمعة وحرمتها ، فان اصل الالزام معلوم ففيه ، ايضا تجرى البرائة عنده على اشكال يأتى وينحصر مورد التخيير (ح) فى ما اذا علم بالوجوب والحرمة كليهما وشك فى متعلقهما فان الشك (ح) فى المكلف به كالشك فى ان هذا الفعل واجب وذاك حرام او عكسه .

وقوله هو المختار اه ، فان الاخباريين جعلوا الاصل فى مورد الشك فى التكليف الاحتياط فى الجملة ، واجرى بعض الاصوليين اصالة البرائة فى الشك فى المكلف به كاطراف العلم الاجمالى ثم ان غير الاستصحاب من تلك الاصول لا يجرى الا فى الحكم التكليفى واما هو فيجرى فى الاحكام كلها وضعية كانت او تكليفية (ش) .

١ـ التقييد بالالتفات لان المهم للاصولى بيان القواعد العامة التى يستعملها الفقيه فى مقام تعيين ما للعمل من الحكم عقلا او شرعا ولا حظ للغافل من ذلك اصلا (ط)

٢ـ المراد من الشك الاعم منه ومن الظن غير المعتبر ، او الظن لا حق به حكما وكذا المراد من الظن الطريق المعتبر (ش).

ان یکون الشك فیه فی التکلیف ام لا، فالاول مجری البرائة والثانی ~~احدان یکون الشك فیه فی التکلیف ام لا فالاول مجری البرائة والثانی~~ اما ان یمکن فیه الاحتیاط ام لا، فالاول مجری قاعدة الاحتیاط والثانی مجری التخییر وماذکرنا هو المختار فی مجاری الاصول الاربعة وقد وقع الخلاف فیها وتمام الکلام فی کل واحد، وکول الی ماياتی فی محله انشاءالله تعالی، فالکلام یقع فی مقاصد ثلاثة: الاول فی القطع والثانی فی الظن والثالث فی الاصول العملیة التی هی المرجع عندالشك.

اما الکلام فی المقصد الاول فنقول: لا اشکال فی وجوب متابعة القطع [1] والعمل علیه مادام موجوداً، لانه بنفسه طریق الی الواقع ولیس طریقیته قابلة لجعل الشارع [2] اثباتا اونفیا، و اطلاق الحجة علیه لیس [3] کاطلاق الحجة علی الامارات المعتبرة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذی به یحتج علی ثبوت الاکبر للاصغر و یصیر واسطة للقطع بثبوته له، کالتغیر لاثبات حدوث العالم فقولنا: الظن حجة اوالبینة حجة اوفتوی المفتی حجة یرادبه کون هذه

۱ـ بمعنی لزوم اتباعه عندالعقل وعدم جواز ترکه، لاالوجوب الشرعی وهذا هو معنی الطریقیة عندالعقل (ق)

۲ـ لان حجیة القطع بمعنی حکم العقل بوجوب العمل علی وفقه ولزوم الحرکة علی طبقه من لوازم ذاته کالزوجیة للاربعة، ولوازم الذات لایمکن رفعها وهو واضح کما لایمکن اثباتها ایضا بجعل مستقل للزوم مسبوقیه الذات بعدمها (ش)

۳ـ فان الحجة تصدیقات معلومة موصلة الی تصدیق مجهول کالتصدیق بالصغری والکبری الموصلین الی التصدیق بالنتیجة، فالحجة علمان بنسبتین یستلزمان العلم بنسبة ثالثة والقطع بحرمة الخمر اووجوب الجمعة علم واحد بنسبة واحدة فکیف یکون حجة، وبتعبیر آخر الحجة ما یوصلك الی هذا العلم لانفسه، فاطلاق الحجة علی القطع مسامحی من باب اطلاق اسم السبب علی المسبب، هذا فی القطع الطریقی واما الموضوعی فیصح اطلاق الحجة علیه کما سیجیء (ش)

الامور اوساطا لاثبات احکام متعلقاتها، فیقال: هذا مظنون الخمریة وکل مظنون الخمریة یجب الاجتناب عنه، وکذلك قولنا: هذا الفعل مما افتی المفتی بتحریمه اوقامت البینة علی کونه محرما وکلما کان کذلك فهو حرام، و هذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بوجوب شیء فیقال: هذا واجب وکل واجب محرم ضده او یجب مقدمته وکذلك العلم بالموضوعات فاذا قطع بخمریة شیء فیقال هذا خمر وکل خمر یجب الاجتناب عنه، ولا یقال: ان هذا معلوم الخمریة وکل معلوم الخمریة حکمه کذا لان احکام الخمر انما ثبت للخمر لا لما علم انه خمر، والحاصل ان کون القطع حجة غیر معقول لان الحجة ما یوجب القطع بالمطلوب فلا یطلق علی نفس القطع.

هذا کله بالنسبة الی حکم متعلق القطع وهو الامر المقطوع به، واما بالنسبة الی حکم آخر[1] فیجوز ان یکون القطع مأخوذا فی موضوعه. فیقال: ان الشیء المعلوم بوصف کونه معلوما حکمه کذا و (ح) فالعلم یکون وسطا لثبوت ذلك الحکم و یطلق علیه الحجة، کما اذا رتب الشارع الحرمة علی الخمر المعلوم کونها خمرا الاعلی نفس الخمر، وکذا رتب وجوب الاطاعة عقلا علی معلوم الوجوب لا الواجب الواقعی، و بالجملة فالقطع قد یکون طریقا للحکم وقد یکون مأخوذا فی موضوع الحکم.

ثم ما کان منه طریقا لا یفرق فیه بین خصوصیاته من حیث القاطع والمقطوع به و اسباب القطع وازمانه، اذ المفروض کونه طریقا الی متعلقه فیترتب علیه احکام متعلقه و لا یجوز للشارع ان ینهی عن العمل به لانه مستلزم للتناقض، فاذا قطع کون مایع بولا من ای سبب کان، فلا یجوز للشارع ان یحکم بعدم وجوب الاجتناب عنه، لان المفروض انه بمجرد القطع یحصل له صغری و کبری اعنی قوله هذا

١ـ المراد منه ما یترتب علی الموضوع بوصف کونه معلوما، وحیث کان الکلام فی جعل القطع وسطا لاثبات الاحکام المرتبة علی نفس المقطوع مع قطع النظر عن تعلق صفة القطع له اشار هنا الی صحة جعله وسطا لاثبات الاحکام المترتبة علی المقطوع باعتبار کونه مقطوعا (ثق)

بول و کل بول یجب الاجتناب عنه فهذا یجب الاجتناب عنه، فحکم الشارع بانه لایجب الاجتناب عنه مناقض له، الااذا فرض عدم کون وجوب الاجتناب من احکام نفس البول بل من احکام ماعلم بولیته علی وجه خاص من حیث السبب او الشخص او غیرهما، فیکون العلم ماخوذا فی الموضوع و حکمه انه یتبع فی اعتباره مطلقا او علی وجه خاص دلیل ذلك الحکم الثابت الذی اخذ العلم فی موضوعه، فقد یدل علی ثبوت الحکم لشیء بشرط العلم به مطلقا بمعنی انکشافه للمکلف من غیر خصوصیة للانکشاف، کما[1] فی حکم العقل بحسن اتیان ماقطع العبد بکونه مطلوباً لمولاه وقبح ما یقطع بکونه مبغوضا ، فان مدخلیة القطع بالمطلوبیة او المبغوضیة فی صیرورة الفعل حسنا اوقبیحا عند العقل لایختص ببعض افراده .

وقد یدل دلیل ذلك الحکم علی ثبوته لشیء بشرط حصول القطع به من سبب خاص اوشخص خاص مثل ماذهب الیه بعض الاخباریین من عدم جواز العمل فی الشرعیات بالعلم الغیر الحاصل من الکتاب والسنة کماسیجیء، وماذهب الیه بعض[2] من منع عمل القاضی بعلمه فی حقوق الله تعالی، وامثلة ذلك بالنسبة الی حکم غیر القاطع کثیرة، کحکم الشارع[3] علی المقلد بوجوب الرجوع الی الغیر فی الحکم الشرعی اذا علم به من الطرق الاجتهادیة المعهودة لامن مثل الرمل والجفر ، فان القطع الحاصل من هذه وان وجب علی القاطع الاخذ به فی عمل نفسه الاانه لایجوز للغیر تقلیده فی ذلك ، وکذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق اوغیر الامامی من الطرق الاجتهادیة المتعارفة فانه لایجوز للغیر العمل بها ، وکحکم الشارع علی الحاکم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له

١ـ الدلیل هنا العقل والحکم حسن الاتیان والانتهاء (ثق)

٢ـ الخصوصیة فیه بحسب افراد المقطوع به وهو من قبیل الموضوعات (ثق)

٣ـ هذا من قبیل الاحکام والخصوصیة فیه بحسب الاسباب والمثال الثانی ایضاً من قبیل الاحکام الا ان الخصوصیة فیه بحسب الاشخاص والثالث من قبیل الموضوعات والخصوصیة فیه بحسب الاسباب والقطع فی هذه الامثلة ماخوذ جزء من الموضوع بالنسبة الی حکم غیر القاطع ومن باب الطریقیة بالنسبة الی القاطع (ثق)

من الحس لامن الحدس الی غیر ذلك .

ثم من خواص القطع الذی هو طریق الی الواقع قیام الامارات [1] الشرعیة وبعض الاصول العملیة مقامه فی العمل ، بخلاف الماخوذ فی الحکم علی وجه الموضوعیة ، فانه تابع لدلیل الحکم ، فان ظهر منه او من دلیل خارج اعتباره علی وجه الطریقیة للموضوع [2] قامت الامارات و بعض الاصول مقامه ، وان ظهر من دلیل الحکم اعتبار القطع فی الموضوع من حیث کونه صفة خاصة قائمة بالشخص لم یقم مقامه غیره ، کما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع علی هذا الوجه فی حفظ عدد الرکعات الثنائیة والاولیین من الرباعیة ، فان غیره کالظن باحد الطرفین او اصالة عدم الزائد لایقوم مقامه الا بدلیل خاص خارجی غیر ادلة حجیة مطلق الظن فی الصلوة و اصالة عدم الاکثر ، ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استناداً الی البینة او الید علی قول وان جاز تعویل الشاهد فی عمل نفسه بهما اجماعا ، لان العلم بالمشهود به فی مقام العمل علی وجه الطریقیة ، بخلاف مقام اداء الشهادة ، الا ان یثبت من الخارج ان کلما یجوز العمل به من الطرق الشرعیة یجوز الاستناد الیه فی الشهادة کما یظهر من روایة حفص الواردة فی جواز الاستناد الی الید ، ومما ذکرنا یظهر انه لو نذر احد ان یتصدق کل یوم بدرهم مادام متیقنا بحیوة ولده فانه لایجب التصدق عند الشك فی الحیوة لاجل استصحاب الحیوة ، بخلاف مالو علق النذر بنفس الحیوة

١- فان مفاد ادلة الامارات مثلا تنزیل الامارة منزلة القطع فیما کان مترتبا علیه بلحاظ الطریقیة بان یرتب علیها آثار القطع بما هو حجة وطریق لا بما هو صفة وموضوع ضرورة انه کذلك یکون کسائر الموضوعات والصفات (س)

٢- یعنی ان الدلیل الذی یظهر منه فی بادی النظر کون القطع مأخوذا فی الموضوع قد یظهر عند التامل ولو باعانة الدلیل الخارجی عدم کون المراد منه ظاهره بل خلاف الظاهر وان المراد اخذه طریقا محضا وترتیب الحکم علی الواقع کقوله تعالی : «کلوا واشربوا حتی یتبین لکم» فان المراد الطلوع الواقعی ، وقد لایظهر الخلاف فیقضی بمقتضی الظاهر (شب)

فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب .

ثم ان هذا الذي ذكرنا في كون القطع مأخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على وجه الموضوعية جار في الظن ايضا ، فانه وان فارق العلم في كيفية الطريقية. حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا ، لكن الظن ايضا [1] قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية ، وقد يؤخذ موضوعا للحكم فلابد من ملاحظة دليل ذلك.

وينبغي التنبيه على امور: الاول: انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه ، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة ، فاذا قطع بكون شيء خمرا وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء ، لكن الكلام [2] في ان قطعه هذا هل هو حجة

١ـ المراد منه الظن الشخصي اي الصفة الخاصة المعروفه ، فانه قد يؤخذ في الموضوع طريقيا فيكون المقصود ترتيب الحكم على الواقع المتعلق به الظن فيقوم خبر الثقه مثلا او غيره من الامارات مقامه عند فقده ، وقد يؤخذ بما انه صفة خاصة فلا يغني عنه غيره عند فقده وهو واضح (شرح)

٢ـ القاطع لا يخلو اما ان يكون قطعه مصادفا للواقع او مخالفا له ، وعلى التقديرين اما ان يعمل بمقتضى قطعه اولا ، يطلق على الاول الاطاعة الحقيقية وعلى الثاني المعصية كذلك وعلى الثالث التجري و على الرابع الانقياد ، وموضوع المسئلة ومورد الاقوال نفيا واثباتا وتوقفا في الحرمة وترتب العقاب هو القسم الثالث ، واما القسم الثاني فمقتضى المقابلة جريان الاقوال فيه من حيث الحكم بالوجوب وترتب الثواب على فعل ما اعتقد كونه مامورا به وترك ما اعتقد كونه منهيا عنه لكن المصنف لم يتعرض له لمعلوميته او لغير ذلك ، وبالجملة الكلام هنا في التجري والمراد منه مخالفة القطع المخالف للواقع ، وايضاً مورد البحث القطع الطريقي واما الموضوعي فلا تجري فيه بل تكون مخالفته معصية حقيقية ،

علیه من الشارع وان کان مخالفا للواقع فی علم الله فیعاقب علی مخالفته، اوانه حجة علیه اذا صادف الواقع بمعنی انه لو شرب الخمر الواقعی عالما عوقب علیه فی مقابل من شربها جاهلا، لانه یعاقب علی شرب ماقطع بکونه خمرا وان لم یکن خمرا فی الواقع .

ظاهر کلماتهم فی بعض المقامات الاتفاق علی الاول، کما یظهر من دعوی جماعة الاجماع علی انه ظان ضیق الوقت اذا اخر الصلوة عصی وان انکشف بقاء الوقت فان تعبیرهم بظن الضیق لبیان ادنی فردی الرجحان فیشمل القطع بالضیق، ویؤیده بناء العقلاء علی الاستحقاق وحکم العقل بقبح التجری.

وقد یقرر دلالة العقل علی ذلک بانا اذا فرضنا شخصین قاطعین بان قطع احدهما بکون مایع معین خمرا وقطع الاخر بکون مایع آخر معین خمرا، فشربا هما فاتفق مصادفة احدهما للواقع و مخالفة الاخر ، فاما ان یستحقا العقاب اولا یستحقه احدهما او یستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر اوالعکس ، لاسبیل الی الثانی والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بماهو خارج عن الاختیار وهو مناف لمایقتضیه العدل فتعین الاول.

ویمکن الخدشة فی الکل . اما الاجماع، فالمحصل منه غیر حاصل والمسئلة عقلیة[1] خصوصا مع مخالفة غیر واحد [illegible][2] وستعرف من قواعد الشهید قدس سره والمنقول منه لیس حجة فی المقام، واما بناء العقلاء فلو سلم فانما

← کما ان محل البحث ایضا هو الحکم بحرمة هذا الفعل ووجوبه واما مجرد کشف هذا الفعل عن خبث سریرة فاعله وفساد طینته فهما لااشکال فیه (م ث ق)

١- بعدان منع تحقق الاجماع فی المسئلة اشار الی قادح آخر فیه بقوله و المسئلة عقلیة ای من حیث المدرک، وحاصله ان دعوی الاجماع فی المسائل العقلیة غیر مجدیة لعدم کشفه عن رضا المعصوم (ع) الذی هو المناط فی اعتبار الاجماع. اذ لعل حکم المجمعین بحسب قضاء عقولهم (م ق)

هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على المنكشف لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجرى فانه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى .

والحاصل ان الكلام فى كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا لا فى ان هذا الفعل المنهى عنه باعتقاده ظاهرا ينبىء عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه فى مقام الطغيان والمعصية، فان هذا غير منكر فى المقام كما سيجىء، لكن لا يجدى فى كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلى باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل .

واما ما ذكر من الدليل العقلى فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا [1] دون من لم يصادف ، قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع ، فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار غير قبيح كما يشهد [2] به الاخبار الواردة فى ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر

---

١ ـ يعنى ان سبب المعصية و هو المخالفة عن عمد قد تحقق من المصادف باختياره ولم يتحقق من غيره ولو بلا اختيار ، وقوله ممنوع: اى عدم حسن ذلك التفاوت ممنوع بل لا قبح فيه فان التفاوت نشأ من عدم عقاب غير المصادف المسبب عن عدم تحقق سببه وقد عرفت عدم القبح فيه (ش)

٢ ـ اذا المستفاد من تلك الاخبار ان كثرة العامل بسنة احد الشخصين وقلة العامل بسنة الاخر مؤثرتان فى كون ثواب الاول او عقابه اعظم مع وضوح خروج كثرة العامل بما سناه وقلته من حيز اختيار هما (ثق)

من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما و قلة العامل بما سنه الاخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم و قد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطىء اجرا واحدا والاخبار فی امثال ذلك فی طرفی الثواب والعقاب بحد التواتر، فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما فی استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى، لا فی استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية .

نعم يظهر[1] من بعض الروايات حرمة الفعل المتجری به لمجرد الاعتقاد .

مثل موثقة سماعة فی رجلين قاما الى الفجر فقال احدهما: هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال: فليا كل الذی لم يتبين له وحرم على الذی زعم انه طلع الفجر ان الله تعالى قال « كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود » .

واما التجری على المعصية بسبب القصد الى المعصية فالمصرح به فی الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله (ص) نية الكافر شر من عمله، وقوله: انما يحشر الناس على نياتهم، وما ورد من تعليل خلود اهل النار فی النار وخلود اهل الجنة فی الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا فی الدنيا .

وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول فی النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال (ص): لانه اراد قتل صاحبه، وما ورد فی العقاب على فعل

---

١ ـ لدلالة قوله (ع) حرم على الذی زعمه، على ترتب الحرمة على زعم الطلوع سواء طابق الواقع ام لا و لكن يرده ان اطلاق الحرمة (ح) باعتبار زعمه وعلمه بتوجه الخطاب اليه لا بحسب الواقع طابق قطعه الواقع ام لا ومانع من اطلاق الحرمة لاجل الثواب فی الاعتقاد (م ق)

بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن، وفحوى ما دل على ان الرضا بفعل كفعله مثل ما عن امير المؤمنين عليه السلام: ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان: اثم الرضا واثم الدخول، وما ورد في تفسير قوله تعالى «فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين» من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تاخرهم عن القاتلين بكثير رضا هم بفعلهم.

ويؤيده [١] قوله تعالى «ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم» وقوله تعالى «ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله» وما ورد من ان من رضي بفعل فقد لزمه وان لم يفعل. وقوله تعالى «تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين».

ويمكن حمل الاخبار الاول [٢] على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره، او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية.

ثم اعلم ان التجرى على اقسام [٣] يجمعها عدم المبالات بالمعصية او

١ـ وجه كونه مؤيدا احتمال كون المراد الحب مع الارتكاب بها لسانا او عملا وكون المراد مما في الانفس في الاية الثانية اصول العقائد لا فروعها، واحتمال كون المراد في المؤيد الثالث المبالغة في كراهة الرضا وكون المراد في الاية الاخيرة التهديد على ارادة العلو والفساد بما يصدر من الافعال (م ق)

٢ـ وعلى كلا التقديرين لا يثبت حرمة القصد المجرد الذي كان هو المدعى (ش)

٣ ـ الثلاثة الاول متدرجة متصاعدة في القبح والثلاثة الاخيرة متدرجة متنازلة، ثم ان الحاصل من الشيخ رد هو القول بعدم حرمة الفعل المتجرى به وعدم استحقاق العقاب عليه واستحقاق الذم واللوم على ما كشف عنه الفعل وهو خبث السريرة (م ق)

قلنها . احدها ، مجرد القصد الی المعصیة والثانی القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث ، القصد مع التلبس بما یعتقد کونه معصیة، والرابع ، التلبس بما یحتمل کونه معصیة رجاء لتحقق المعصیة به . والخامس ، التلبس به لعدم المبالات بمصادفة الحرام ، والسادس، التلبس به رجاء ان لایکون معصیة وخوف ان یکون معصیة و یشترط فی صدق التجری فی الثلثة الاخیرة عدم کون الجهل عذرا عقلیا او شرعیا کما فی الشبهة المحصورة ١ الوجوبیة او التحریمیة والا لم یتحقق احتمال المعصیة وان تحقق احتمال المخالفة للحکم الواقعی کما فی موارد اصالة البراءة واستصحابها.

ثم ان الاقسام الستة کلها مشترکة فی استحقاق الفاعل للمذمة من حیث خبث ذاته وجرئته وسوء سریرته. وانما الکلام فی تحقق العصیان بالفعل المتحقق فی ضمنه التجری وعلیك بالتأمل فی کل من الاقسام .

قال الشهید قدس سره فی القواعد :لایؤثر نیة المعصیة عقابا ولاذما مالم یتلبس بها وهی مما ثبت فی الاخبار العفو عنه ولو نوی المعصیة وتلبس بما یراه معصیة فظهر خلافها ففی تأثیر هذه النیة نظر، من انها لمالم تصادف المعصیة صارت کنیة مجردة و هی غیر مؤاخذ بها ومن دلالتها علی انتهاك الحرمة وجرئته علی المعاصی و یتصور محل النظر فی صور٢ منها مالو وجد امرئة فی منزل غیره فظنها اجنبیة، فاصابها فبان انها زوجته او امته، ومنها ـ مالو وطیء زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ، ومنها ـ مالو هجم علی طعام بید غیره فاکله فتبین انه ملکه ، ومنها ـ

١ـ کشرب احد الاناثین المشتبهین بالخمر رجاء لکونه خمرا اولعدم المبالاة او رجاء ان لایکون خمرا ، و مثال العذر العقلی و الشرعی کما اذا شرب علی احد الانحاء الثلاثة مما احتمل کونه خمرا بالشبهة البدویة فان الجهل فیها عذر عقلی لاصالة البراءة العقلیة وشرعی لاصالة البراءة الشرعیة اوللاستصحاب (ش)

٢ـ تکثیر الصور للاشارة الی اقسام المحرمات ، فالاولیان مثالان للحرمة فی الاعراض ذاتیة او عرضیة والثالثة والرابعة مثالان للاموال والخامسة مثال للنفوس(ق)

مالو ذبح شاة يظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه، ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها معصومة فبانت مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطی ذلك، لدلالته على عدم المبالات بالمعاصی .

ثم ان صاحب الفصول ره بعد اختياره حرمة التجری فی الجملة قال : ان التجری اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما، ولكنه لا وجه للتداخل [١] ان اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح، وان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجری فهذا ليس تداخلا، لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما .

الثانی - انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية [٢] القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط

١-اراد صاحب الفصول من التجری هنا معناه اللغوی اعنی الجرئة على المولى والا فالتجری بالمعنی المصطلح لا يجتمع مع المعصية الحقيقية ابدا، ثم ان حاصل الايراد عليه انه بعد فرض كون التجری عنوانا مستقلا مقتضيا للعقاب فی مقابل مخالفة الواقع فلا يخلو اما ان يريد من التداخل وحدة العقاب بان يستند على احدهما بعينه فهذا ترجيح بلا مرجح و اما ان يريد زيادته على عقاب التجری المجرد عن مخالفة الواقع بحسب الكم و الكيف فهذا ليس تداخلا بل هو لازم كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح كاكل النجس المغصوب (ق)

٢-كالقطع بوجوب رد الوديعة الحاصل من مقدمتين احديهما رد الوديعة مما يحكم العقل بحسنه، ثانيتهما وكل ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه . وكالقطع بوجوب الوضوء للصلاة الحاصل من مقدمتين وهما، الوضوء مقدمة للصلوة وكل مقدمة الواجب واجبة فالوضوء واجب والعلة فی عدم الاعتماد عليها انه لا يصل فی الوضوح والانكشاف مرتبة الحاصل من الضروريات كالحكم باستحالة اجتماع النقيضين ونحوه (ش).

فیها فلایمکن الرکون الی شیء منها فان ارادوا عدم جواز الرکون بعد حصول القطع فلایعقل ذلك فی مقام اعتبار العلم من حیث الکشف ولو امکن الحکم بعدم اعتباره لجری مثله فی القطع الحاصل من المقدمات الشرعیة طابق النعل بالنعل و ان ارادوا عدم جواز الخوض فی المطالب العقلیة لتحصیل المطالب الشرعیة لکثرة وقوع الغلط و الاشتباه فیها ، فلو سلم ذلك واغمض عن المعارضة بکثرة ما یحصل من الخطأ فی فهم المطالب من الادلة الشرعیة فله وجه ، وحینئذ فلو خاض فیها وحصل القطع بما لایوافق الحکم الواقعی لم یعذر فی ذلك لتقصیره فی مقدمات التحصیل الا ان الشأن فی ثبوت کثرة الخطأ ازید مما یقع فی فهم المطالب من الادلة الشرعیة .

فان قلت لعل نظر هؤلاء فی ذلك الی مایستفاد من الاخبار مثل قولهم علیهم السلام : حرام علیکم ان تقولوا بشیء مالم تستمعوه منا ، وقولهم علیهم السلام : ولو ان رجلا قام لیله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجمیع ماله ولم یعرف ولایة ولی الله فیکون اعماله بدلالته فیوالیه ماکان له علی الله ثواب ، وقولهم : من دان الله بغیر سماع من صادق فهو کذا وکذا الی غیر ذلك من ان الواجب علینا هو امتثال احکام الله تعالی التی بلغها حجج الله تعالی فکل حکم لم یکن الحجة واسطة فی تبلیغه لم یجب امتثاله بل یکون من قبیل اسکتوا عما سکت الله فان معنی سکوته عنه عدم امر اولیائه بتبلیغه و (ح) فالحکم المنکشف بغیر واسطة الحجة ملغی فی نظر الشارع وان کان مطابقا للواقع کما یشهد به تصریح الامام علیه السلام بنفی الثواب علی التصدق بجمیع المال مع القطع بکونه محبوبا ومرضیا عند الله .

قلت : اولا نمنع مدخلیة توسط تبلیغ الحجة فی وجوب اطاعة حکم الله سبحانه

---

۱ ـ حاصله کون تنجز الاحکام موقوفا علی تبلیغ الحجة فلا تجب اطاعتها قبله وان حصل القطع بها بنفسها ، وحاصل الجواب کفایة ادراك العقل الحکم الخطابی فی وجوب اطاعته وان لم یکن هنا تبلیغ و ذلك لاستقلال العقل بذلك (م ق)

كيف والعقل بعد ماعرف ان الله تعالى لايرضى بترك الشيء الفلانى وعلم بوجوب اطاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ، ودعوى استفادة ذلك من الاخبار ممنوعة فان المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد فى الاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ماكان متعارفا فى ذلك الزمان من العمل بالاقيسة و الاستحسانات من غير مراجعة حجج الله بل فى مقابلهم (ع)

وعلى ماذكرنا يحمل ماورد من ان دين الله لايصاب بالعقول واما نفى الثواب [١] على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة ولى الله، فلابد من حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كماهو الغالب فى تصدق المخالف على المخالف كما فى تصدقنا على فقراء الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لاعدائه، اوعلى ان المراد حبط ثواب التصدق من اجل عدم المعرفة لولى الله تعالى اوعلى غير ذلك .

وثانيا سلمنا مدخلية تبليغ الحجة فى وجوب الاطاعة لكنا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا الى ماورد من قوله (ص) فى خطبة حجة الوداع : معاشر الناس مامن شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الاوقد امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه، ثم ادركنا ذلك الحكم امابالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه؛ فيكون الاطاعة بواسطة الحجة .

نعم الانصاف [٢] ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل

١-حيث كان هذا الخبر غير قابل للحمل على ماحمل الاخبار المتقدمة عليه من منع العمل بالقطعيات لكون مورده مما يستقل به العقل وهو حسن التصدق ، افرده بجواب مستقل (م ق) .

٢-حاصله التفصيل فى حكم العقل بان يقال بحرمة الركون الى العقل فى تحصيل ←

منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع فى الخطاء كثيرا فى نفس الامر وان لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون ان دين الله لايصاب بالعقول وانه لاشىء ابعد عن دين الله من عقول الناس واوضح من ذلك كله رواية ابان بن تغلب [1] عن الصادق عليه السلام قال قلت له: رجل قطع اصبعا من اصابع المرئة كم فيها من الدية ؟ قال: عشر من الابل، قال قلت: قطع اصبعين قال (ع) عشرون قلت قد قطع ثلثا قال ثلاثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذى جاء به شيطان، قال (ع): مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرئة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس، والسنة اذا قيست محق الدين. وهى و ان كانت ظاهرة فى توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التى سمعها فى العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه بما حكم به الامام (ع) من جهة مخالفته لمقتضى القياس الا ان مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع و قد اشرنا الى عدم جواز الخوض

←مناط الحكم الشرعى على سبيل القطع فيستدل به على غير مورد النص بان يستنبط مثلا من قول الشارع: الخمر حرام، بواسطة المقدمات العقلية. ان علة حرمة الخمر هى الاسكار ليتعدى عن مورد النص الى غيره وبالجواز فى غيره من الموارد ويحمل النهى الوارد فى الاخبار على الخوض فى المقدمات العقلية لتحصيل القطع بالمناط لا على العمل به بعد حصوله (م ق).

١- تغلب كتضرب وابان من خيار اصحاب الصادقين (ع) قال له الباقر: (ع) يا ابان اجلس فى مسجد المدينة وافت للناس فانى احب ان يرى فى اصحابى مثلك، ومات فى حياة الصادق، قال اما والله لقد اوجع قلبى موت ابان، وتعاقل الرجل اى توازنه و تساويه (م ق).

لاستكشاف الاحكام الدينية فى المطالب العقلية والاستعانة بها فى تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم، واوجب من ذلك ترك الخوض فى المطالب العقلية النظرية لادراك مايتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقداشير الى ذلك عند النهى عن الخوض فى مسئلة القضاء والقدر وعندنهى بعض اصحابهم (ع) عن المجادلة فى المسائل الكلامية ولكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه فى النهى عن الاخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهى فى المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة فى نظر اهل الخلاف .

الثالث قداشتهر فى السنة المعاصرين ان قطع القطاع[1] لااعتبار به، فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره فى الاحكام التى يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته و فتويه ونحو ذلك ؟ فهو حق لان ادلة اعتبار العلم فى هذه المقامات لاتشمل هذا قطعا ، كما ان ادلة اعتبار الظن فى مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب المتعارفة ، و ان اريد عدم اعتباره فى مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية و الطريقية الى الواقع فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشاك فلاشك فى ان احكام الشاك وغير العالم لايجرى فى حقه و كيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع الى مادل على عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بانه صلى ثلثا بالبناء على انه صلى اربعا و نحو ذلك، و ان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه بتنزيله الى الشك اوتنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه فهو حق لكنه يدخل فى باب الارشاد ولايختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام

---

١ ـ المراد منه سريع القطع بان يحصل له القطع من الاسباب التى لاتورث القطع بمتعارف الناس وليس المراد منه كثير القطع (م ق).

الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس و الاعراض بل الاموال في الجملة ، اما في ماعداذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ، ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر كماهو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع و غيره ، وان اريد بذلك انه بعدانكشاف الواقع لايجزى ماأتى به على طبق قطعه فهوايضا حق في الجملة ، لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالمأتي به المخالف للواقع لايجزى عن الواقع سواء القطاع و غيره و ان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلاة الى ما يعتقد كونه قبلة فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لاقطع القطاع فيجب عليه الاعادة و ان لم تجب على غيره .

الرابع ان المعلوم اجمالا[1] هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وان الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول رأسا واخرى في انه بعد ماثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الاجمالية ولومع تيسر العلم التفصيلي ام لايكتفى به الامع تعذر العلم التفصيلي ، فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل

---

١ ـ ليس الاجمال في نفس العلم بل في معلومه ، فالوصف بحال المتعلق والعلم الاجمالي ماكان معلومه مجملا مرددا بين الامرين اوالامور ، ثم ان الكلام قد يقع في اثبات التكليف به بمعنى ان المكلف اذا حصل له العلم بالتكليف اجمالا فهل يوجب تنجز ذلك التكليف مع قطع النظر عن كيفية امتثاله ام هو كالمجهول رأسا ، و قد يقع في اثباته به و كيفية امتثاله مع قطع النظر عن كيفية ثبوته و انه هل يكتفى في امتثاله بالموافقة الاجمالية مع امكان العلم بالموافقة التفصيلية ام لا (م ق)

ولا فعل الصلوتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلوة في ثوب طاهر.

والكلام فيه من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان الاولى: حرمة مخالفة القطعية[1] والثانية، وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسئلة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الاولى.

ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال فنقول: مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال على العلم الاجمالي باتيان المكلف به اما في مالا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة، ففي غاية الوضوح واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة، فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما المأمور به.

ودعوى ان العلم يكون المأتي به مقربا معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك ايضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات العمل بالاحتياط و تحصيل ترك العلم التفصيلي واولى بالجواز ما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءا فان الظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي، وانكان الظاهر ثبوته على عدم الجواز اذا توقف على التكرار.

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي ام لا؟.

١- بان يكتفي في امتثاله بالموافقة الاحتمالية التي هي ادني مرتبتي - الامتثال (ق)

التحقيق ان يقال: ان الظن بعدما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر ان تقديمه على الاحتياط مبنى على اعتبار قصد الوجه وحيث قد رجحنا فى مقامه عدم اعتبار نية الوجه، فالاقوى جواز ترك تحصيل الظن والاخذ بالاحتياط ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد اذا اخذ بالاحتياط وترك التقليد الا انه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

اما المقام الاول وهو كفاية العلم الاجمالى

فى تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلى

فقد عرفت ان الكلام فى اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية و عدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسئلة البرائة و الاحتياط و المقصود هنا بيان اعتباره فى الجملة الذى اقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية فنقول : ان للعلم الاجمالى صورا كثيرة لان الاجمال الطارى اما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا كما لو شككنا ان حكم الوجوب فى يوم الجمعة متعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجى من المشتبهين اوبذاك، واما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك فى ان هذا الموضوع المعلوم الكلى او الجزئى تعلق به الوجوب او الحرمة واما من جهة الحكم والمتعلق جميعاً مثل ان نعلم ان حكما من الوجوب والتحريم تعلق باحد هذين الموضوعين .

ثم الاشتباه فى كل من الثلثة [١] اما من جهة الاشتباه فى الخطاب الصادر

---

١ ـ حاصل التقسيم ان الاشتباه اما ان يكون فى متعلق الحكم اوفى نفس الحكم اوفيهما معا وعلى التقادير اما ان تكون الشبهة حكمية اوموضوعية فالاقسام ستة، والمراد من الشبهة الحكمية ان تكون الشبهة فى مرادالشارع فى موضوع الخطاب اومحموله اوكليهما ومن الشبهة الموضوعية ان تكون الشبهة فى شىء من مصاديق متعلق الخطاب ، واما الامثلة للاقسام الستة فالاول ماذكره المصنف من مثال الظهر والجمعة والثانى مثل الشبهة المحصورة و←

عن الشارع كما فی مثال الظهر والجمعة واما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما فی المثال الثانی و الاشتباه فی هذا القسم [۱] امـا فی المكلف به كما فی الشبهة المحصورة و اما فی المكلف، وطرفا الشبهة فی المكلف اما ان يكونا احتمالين فی مخاطب واحد كما فی الخنثی واما ان يكونا احتمالين فی مخاطبين كما فی واجدی المنی فی الثوب المشترك .

ولابد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين : احدهما، انك قد عرفت فی اول مسئلة اعتبار العلم ان اعتباره قديكون من باب محض الكشف والطريقية وقديكون من باب الموضوعية بجعل الشارع والكلام هنا فی الاول اذ اعتبار العلم الاجمالی وعدمه فی الثانی تابع لدلالة مادل على جعله موضوعا فان دل على كون العلم التفصيلی داخلا فی الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الا عما علم تفصيلا نجاسته، فلا اشكال فی عدم اعتبار العلم الاجمالی بالنجاسة .

الثانی انه اذا تولد من العلم الاجمالی (العلم) التفصيلی بالحكم الشرعی فی مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته، لما تقدم من اعتبار علم التفصيلی من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلوته بالحدث، اوبواحد مردد بين الحدث والاستدبار، اوبين ترك ركن وفعل مبطل، اوبين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه

← الثالث مثل الشك فی وجوب الجمعة وحرمتها والرابع مثل المرئة المعينة المرددة بين كونها منذورة الوطی او منذورة الترك ، و الخامس مثل مالو علم اجمالا بتعلق احد الحكمين من الوجوب و الحرمة باحد الفعلين فتقع الشبهة فی كل من الحكم و متعلقه من جهة الخطاب الصادر من الشارع والسادس مثل ان يعلم كون واحدة من هاتين المرئتين واجبة الوطی او محرمته لاجل الشك فی كونها منذورة الوطی او منذورة الترك(ق).

۱ـ ای الشبهة المصداقية (ق)

وقدشرط من شرايط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام فى علم المأموم الى غير ذلك، وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلى وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد ورد فى الشرع موارد يوهم خلاف ذلك. منها: حكم بعض بصحة ايتمام احدو اجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالاخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه اوحدث امامه، ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التى تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب الاخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعى الى غير ذلك من الموارد التى يقف عليها المتتبع.

فلابد فى هذه الموارد من التزام احد امور [1] على سبيل منع الخلو، احدها: كون العلم التفصيلى فى كل من اطراف الشبهة موضوعا للحكم، بان يقال: ان المانع للصلوة الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص، فالمأموم والامام متطهران فى الواقع، الثانى: ان الحكم الظاهرى فى حق كل احد نافذ واقعا فى حق الاخر بان يقال ان من كانت صلوته بحسب الظاهر صحيحة عندنفسه فللاخر ان يرتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الايتمام به وكذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفه فانه يملك هذا النصف فى الواقع، وكذلك اذا اشترى النصف الاخر فيثبت ملكه للنصفين فى الواقع، الثالث: ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما اذا لم يفض الى العلم التفصيلى بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلا وعليك بالتأمل فى دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكورة فان اعتبار العلم التفصيلى بالحكم الواقعى وحرمة مخالفته مما لايقبل التخصيص باجماع اونحوه.

اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالى فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين: احدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام

---

١ ـ يجرى الوجهان الاولان منها فى كلا المثالين المذكورين واما الوجه الثالث فيجرى فى المثال الثانى فقط فيحكم بجواز شراء احد النصفين وعدم شراء كليهما (ش)

باباحة وطى المرئة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به، مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة وكالالتزام باباحة موضوع كلي مردد امره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال، فان المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الفعل. الثاني: مخالفته من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب احدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل، وبعد ذلك نقول: اما المخالفة الغير العملية، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين [1] كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمايع مردد بين الماء والبول لان الحكم الواقعي المعلوم اجمالا، لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية عملا والمفروض انهما غير ممكنين، ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، لان الالتزام بالاحكام الشرعية الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات، فلا مانع من جريان الاصل في الشبهات الموضوعية فيخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطيها، فتخرج المرئة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع الحرمة والوجوب لاجل طرحهما، وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمايع المردد، وكذا لامانع من جريانه في الشبهة الحكمية وانكان منافيا لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا، لامخرجا عن موضوعه.

---

١ ـ فان الطهارة موضوعها البدن والحدث موضوعها الروح والنفس، والتقييد بالغفلة لاجل ان يتاتى منه قصد القربة (ش).

فالتحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها و استحقاق العقاب بها، فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف الا انه فعله لالداعي الوجوب لم يكن عليه شيء، نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لالوجوب: مخالفة عملية و معصية لترك المأمور به، ولذا قيدنا الوجوب و التحريم في صدر المسئلة بغير ماعلم كون احدهما المعين تعبديا فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين و فرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضا عدم مخالفته في العلم، فلا معصية ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي. فملخص الكلام ان المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل و لاعبرة بالالتزام وعدمه.

ويمكن ان يقرر دليل الجواز بوجه اخصر: و هو انه لو وجب الالتزام فان كان باحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان ولا يلتزمه احد وان كان باحدهما المخير فيه فهذا لايمكن ان يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل فلابد له من خطاب آخر وهو لا دليل عليه.

نعم ظاهرهم في مسئلة دوران الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الا باحة وان اختلفوا بين قائل بالتخيير و قائل بتعيين الاخذ بالحرمة. و الانصاف انه لايخلو عن قوة لان المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة واما المخالفة تدريجا وفي واقعتين فهي لازمة البتة والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجا عن قصد اليها من غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة و(ح) فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل اوالترك، اذ في عدمه ارتكاب لماهو مبغوض للشارع

يقينا عن قصد و تعدد الواقعة [1] انما يجدي مع الاذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي المجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن احدهما الى الاخر و امـا مع عدمه فـالقادم على ما هو مبغوض للشـارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض اما لو التزم باحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت، ويمكن استفادة الحكم ايضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجرى في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجا، رفالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية ولو تدريجا مع عدم التعبد بدليل ظاهري، فتأمل [2].

هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالا من حيث الالتزام بان لا يلتزم به او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك.

واما المخالفة العملية [3] فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول

١ـ دفع لتوهم اختصاص حرمة المخالفة العملية بصورة وحدة الواقعة و عدم تأتيها في الوقايع المتعددة، كتخيير المقلد بين قولي المجتهدين على نحو الاستمرار؛ و حاصل الدفع ان عدم القبح في الوقايع المتعددة انما يسلم فيما كان للمكلف عند كل واقعة دليل تعبدي واذن صادر من الشارع مع قطع النظر عن الاخر، واما مع عدمه، بان كانت الوقايع المتعددة من جزئيات التكليف الواحد المعلوم بالاجمال و محتملاته فالعقل لا يفرق بينها وبين الواقعة الواحدة في قبح المخالفة العملية (م ق)

٢ ـ لعله اشارة الى ان اصل الاباحة على تقدير القول بجريانه مع العلم الاجمالي في خصوص كل واقعة فهو حكم ظاهري بالنسبة الى كل واقعة كالتخيير الشرعي للمقلد وان قلنا: ان العلم الاجمالي مانع عن الاصل فلا فرق بين اصل الاباحة وغيره (الهمداني)

٣ ـ مخالفة العمل اما لخطاب معلوم بالتفصيل واما مردد بين خطابين و على التقديرين اما ان تكون الشبهة حكمية او موضوعية و الامثلة واضحة مما ذكره (م ق)

الشارع اجتنب عن النجس وكترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين ووجوب صلوة الظهر مثلا قصرا او اتماما وكذا لو قال اكرم زيدا واشتبه بين شخصين، فان ترك اكرامهما معصية.

فان قلت [1] اذا اجرينا اصالة الطهارة في كل من الانائين و اخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس. قلت : اصالة الطهارة [2] في كل منهما بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو و اما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا ، فلابد اما من اجتنابهما تحصيلا للموافقة القطعية واما ان يجتنب احدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله. هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة الاجتهادية لامعنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع فمرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس، فافهم.

وان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة

١ـ حاصله منع لزوم المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية بعد فرض كون الاصول فيها مخرجة لمجاريها عن موضوع الخطابات الواقعية، اذ بعد الحكم بطهارة كل من الا نائين تلزم مخالفة العمل لقوله اجتنب عن النجس (م ق)

٢ـ حاصل الجواب الاول: منع شمول ادلة الاصول لصورة العلم الاجمالي كما هو مختاره وان اجزاء الاصل في كل من المشتبهين انما هو مع ملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الواقع واما معه فلا وحاصل الثاني لزوم صرف ادلة الاصول على تقدير تسليم شمولها لاطراف العلم الاجمالي عن ظاهرها الى غير هذه الصورة كالشبهة البدوية (م ق)

هذا المايع او بحرمة هذه المرئة اوعلمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان اوبوجوب الصلوة عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله ففي المخالفة القطعية (ح) وجوه: احدها الجواز، لان المردد بين الخمر والاجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه وكذا المردد بين الدعاء والصلوة فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها. الثاني: عدم الجواز مطلقا لان مخالفة الشارع قبيحة عقلا مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها الا الجاهل بها، الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الاولى دون الثانية لان المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء [1] بخلاف الشبهات الحكمية كما يظهر من كلماتهم في مسائل اجماع المركب والاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثم الثالث.

هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به، واما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فيقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني.

ومحصله ان مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على احدهما شيئا، اذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وان ورد من الشارع انه يجب الغسل على كل جنب، فان كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب اليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجه اليه، نعم لو اتفق لاحدهما اولثالث علم بتوجه خطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه باقسامه.

ولا بأس بالاشارة الى بعض فروع المسئلة ليتضح انطباقها على ما تقدم

---

١ ـ محصول العلم لكل احد ببطلان بعض وضوءاته واغساله لنجاسة الماء مثلا و اكله الغذاء المتنجس والشراب المتنجس في موارد كثيرة في طول عمره و نحو ذلك (ش)

فى العلم الاجمالى بالتكليف، فمنها حمل احدهما الاخرواد خاله فى المسجد للطواف اولغيره بناء على تحريم ادخال الجنب اوادخال النجاسة الغير المتعدية فان قلنا: الدخول والا دخال متحققان بحركةواحدةدخل [1] فى المخالفة القطعية المعلومةتفصيلا، وان تردد بين كونه من جهةالدخول اوالادخال وان جعلنا هما [2] متغايرين فى الخارج كمافى الذهن فان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرم واحد وهو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلى نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلامنهما عنوانا مستقلا دخل فى المخالفةللخطاب المعلوم بالاجمال الذى عرفت فيه الوجوه المتقدمة وكذا من جهة دخول المحمول و استجارة الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه [3] او فرض عدمها حيث انه يعلم اجمالا بصدور احدالمحرمين، اما دخول المسجدجنبا او استيجار جنب للدخول فى المسجد، الان يقال: بان الاستيجار تابع لحكم الاجير فاذا لم يكن فى تكليفه محكوما بالجنابة وابيح له الدخول فى المسجد صح استيجار الغير له .

ومنها اقتداء الغير بهما فى صلوة [4] اوصلوتين فان قلنابان عدم جواز الاقتداء

١ـ يعنى يخرج (ح) عن محل الكلام اذ لاعبرة باجمال الخطاب بعد ان تولد منه علم تفصيلى بالحرمة (الهمدانى)

٢ـ بان : قلنا: ان الادخال يحصل بالحمل الذى هو فعل آخر مقارن للدخول الذى يتحقق بالمشى الى المسجد(فح)يكون بمنزلة مالو اوجدكلا منهما بفعل مستقل متمايز عن الاخر، كمالودفع الاخرالى المسجد ثم دخل هوبنفسه (الهمدانى)

٣ ـ اى على الحامل يعنى ان الكلام انماهوفى تكليف المحمول من حيث علمه اجمالا بانه اواجيره جنب مع قطع النظر عن ان فعل الحامل محرم فيكون استيجاره اعانة على الاثم (الهمدانى)

٤ـ بان اقتدى باحدهما فى صلوة ثم عرض للامام مانع عن اتمامها فاقام الاخر مقامه فاتمها (ق)

من احكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلوة، والاقتداء بهما في صلوتين من قبيل ارتكاب الانائين، والاقتداء باحدهما في صلوة واحدة كارتكاب احد الانائين، وان قلنا: انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء في صلوة فضلا عن صلوتين لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء.

والاقوى هو الاول لان الحدث مانع واقعي لاعلمي نعم لااشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما، لان صحة الاستيجار تابعة لاباحة الدخول لهما لالطهارة الواقعية و المفروض اباحته لهما. و قس على ما ذكرنا جميع مايرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي و بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري للشخص المتصف به. هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثانی فی الظن

والکلام فیه یقع فی مقامین: احدهمافی امکان التعبدبه عقلا [1] والثانی فی وقوعه عقلا اوشرعا .

اماالاول: فاعلم ان المعروف هوامکانه ویظهر من الدلیل المحکی عن ابن قبة [2] فی استحالة العمل بالخبرالواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل علی مذهبه بان العمل به موجب لتحلیل الحرام و تحریم الحلال اذلایؤمن ان یکون ما اخبر بحلیته حراما و بالعکس ؛وهذا الوجه کماتری جار فی مطلق الظن بل فی مطلق الامارة الغیر العلمیة وان لم یفدالظن.واستدل المشهور علی الامکان

۱ـ لیس النزاع فی المقام فی امکانه الذاتی لبداهة قابلیة الظن لان یلزم باتباعه بل النزاع فی الامکان بمعنی عدم لزوم محال من فرض وجوده ویسمی بالامکان الوقوعی ویقابله الامتناع بمعنی لزومه منه (م - ط)

۲ـ قبة بکسر القاف وفتح الباءمع التخفیف: هوابوجعفر محمدبن عبدالرحمن الرازی متکلم عظیم القدر حسن العقیدة قوی الکلام،کان من المعتزلة فتبصرو انتقل (صه) .

بانا نقطع بانه لايلزم من التعبد به محال، وفي هذا التقرير نظر، اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول لجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمها بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا [1] انا لانجد في عقولنا بعد التأمل مايوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان.

و اجيب عن دليل ابن قبة تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم كالفتوى والبينة واليد، بل القطع ايضا، لانه قد يكون جهلا مركبا، واخرى بالحل بان يقال: انه ان اراد امتناع التعبد بالخبر في المسئلة التي انسد فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه، وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر فنقول: ان التعبد بالخبر (ح) بل بكل امارة غير علمية يتصور على وجهين: الاول ان يكون ذلك من باب، مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو امر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كون قول الاعراب موصلا الى الواقع دائما او غالبا، والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا للارشاد، وهذا الوجه غير صحيح مع علم الشارع العالم بالغيب بعدم دوام موافقة هذه الامارة للواقع. الثاني

١ـ لما كان ظاهر المشهور دعوى الامكان الواقعي و كان اثباته موقوفا على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة و انتفائها في الواقع و كانت دعوى ذلك مصادمة للوجدان، عدل ره عنه و قرره بما يفيد الامكان الظاهري، و حاصله ان التعبد بالظن لم تثبت استحالته اذ ليس في العقل مايستحيله ومع الشك في امكان شيء وامتناعه يحكم بامكانه في مرحلة الظاهر لبناء العقلاء عليه (م ق)

ان يكون ذلك لمدخلية [1] سلوك الامارة في مصلحة العمل بها وان خالف الواقع فان العمل على طبق تلك الامارة [2] والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتب عليه واقعا يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع وتلك المصلحة لابدان يكون مما يتدارك بها مايفوت من مصلحة الواقع والاكان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة [3] فاذا ادت الامارة الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي و تطبيق

---

١ ـ مقتضى هذا الوجه هو الرخصة في العمل بمؤدى الامارة و فرض مؤداها واقعا لاجل ملاحظة الشارع المصلحة في سلوكها من دون ان تحدث بسبب قيامها مصلحة في نفس الفعل ، فاذا قامت الامارة المخالفة فغاية ما تقتضيه المصلحة الموجودة في سلوكها هي الرخصة في العمل بها و فرض مؤداها واقعا مع بقاء الواقع على ما هو عليه وثمرة بقائه يظهر في وجوب الاعادة والقضاء مع انكشاف الخلاف في الوقت او خارجه (م ق)

٢ ـ يعني ان المصلحة انما هي في نصب الطريق و تنزيل شيء منزلة العلم كالتسهيل على المكلف ونحوه من غير ان يكون له دخل في حسن متعلقه كنفس العلم الذي هو طريق عقلي (الهمداني)

٣ـ قد يتوهم ان هذا الوجه هو التصويب المجمع على بطلانه والجواب ان التصويب و هو ثبوت الاحكام في حق العالم دون الجاهل على اقسام : الاول ان يكون الحكم من اصله تابعا للامارة بحيث لايكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها و الجاهل لاحكم له و لا مفسدة ولا مصلحة في فعله ، الثاني ان يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة بمعنى ان الله في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة سببا لانقلاب المصالح والمفاسد وانقلاب الحكم الواقعي الاولى الى واقعي آخر ، والظاهر بطلان كلا القسمين وقد ادعى تواتر الاخبار بوجود حكم مشترك ←

العمل على وجوبها الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تاخيرها فاذا فعلها جازله فعل النافلة و ان حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر، لعدم وجوب الظهر عليه فعلا ورخصته في تركها وان كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها، ثم ان استمر هذا الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون مافعله في اول الوقت هو الواقع المستلزم لفوات الواقع على المكلف مشتملا على مصلحة يتدارك بها مافات لاجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلوة الجمعة واقعا و وجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر، لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامري وانما عمل على طبقه مادامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة وجب (ح) ترتيب ماهو كبرى لهذا المعلوم اعني وجوب الاتيان بالظهر ونقض آثار وجوب صلوة الجمعة الامافات منها فقد تقدم ان مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك

← بين العالم والجاهل فاذا قد ظهر بطلان التوهم المذكور فانه على الوجه الثاني المقرر في المتن اذا قامت الامارة على وجوب الجمعة مع كون الواجب الواقعي ظهرا فلا تنتفي مصلحة الظهر ولا حكمها الانشائي المشترك. نعم لا يكون منجزاً لقيام الامارة على خلافه كما انه لا تتولد مصلحة في الجمعة و لا يحدث لها حكم واقعي نعم يكون قيام الامارة سببا لحدوث حكم ظاهري متعلق بها ناش عن مصلحة في انشائه و سلوك تلك الامارة كما بينه (ره) والحكم الظاهري لا ينا في الواقعي كذلك و لا دليل على بطلان هذا القول (ش)

الظهر في الجزء الاخير لابدان يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر .

ثم ان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة فلا يصدق على هذا الترك الفوت ، وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلوة الظهر مع وجوبها عليه واقعا الا ان يقال ان غاية مايازم في المقام هي المصلحة في معذورية هذا الجاهل ولو كانت تسهيل الامر على المكلفين ولاينافي ذلك صدق الفوت .

وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل على الامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو ، فكما ان الامر بالعمل في الموضوعات لايوجب جعل نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر فكذلك حال الامر بالعمل على الامارة القائمة على الحكم .

والمراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقائه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الامارة ويتعلق به العلم او الظن وامر السفراء بتبليغه وان يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده امارة على خلافه . الا انه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لايعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا و الرخصة في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر اوشرعا كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه ، ومما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية فانها من هذا القسم الثالث .

و الحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها ولها آثار عقلية و

شرعية يترتب عليها عند العلم بها اوقيام امارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي.

وتلخص من جميع ماذكرنا ان ماذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم . ثم انه ربما ينسب الى بعض ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه في مقابل قول ابن قبة فان اراد به وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم و بقاء التكليف فحسن، وان اراد حكم صورة الانفتاح فان اراد وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعا، وان اراد وجوب التعبد به تخييراً فهو مما لايدركه العقل ، اذلا يعلم العقل بوجود مصلحة في الامارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة . اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع ايجابه بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع و الا فيكفي امضائه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه و لا في تركه فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الاحكام الشرعية مطلقا او في الجملة وقبل الخوض في ذلك لابد من تأسيس الاصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا اوفي الجملة، فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى[1]

١ـ الاية واردة في ذم اليهود و توبيخهم و تقريب الدلالة ان الظاهر من قوله اذن لكم؛ الاذن الفعلي الموقوف على وصول البيان، والمراد بالافتراء (ح) بقرينة المقابلة نسبة الحكم الى الله تعالى من دون اذن و بيان منه سواء اكان مأذونا منه ام لا و سواء اكان المكلف ظانا بذلك ام عالما بعدمه ام شاكا ام معتقدا به مع ←

«قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون» دل على ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ، ومن السنة قوله (ص) فى عداد القضاة من اهل النار رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ، ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهانى فى بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء. ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلا مع التقصير ، نعم قد يتوهم ، توهم ان الاحتياط من هذا القبيل و هو غلط واضح ، اذ فرق بين الالتزام بشىء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه ، وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه اورجاء كونه منه وشتان ما بينهما لان العقل يستقل بقبح الاول وحسن الثانى .

هذا وقد يقرر الاصل هنا بوجه آخر وهو ان الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به ، وفيه ان الاصل [1] و ان كان ذلك الا انه لا يترتب

كالتقصير ، فالاية دالة على حرمة الجميع ، وقوله فى عداد القضاة اه ، العداد ككتاب يقال فلان فى عدادهم اى واحد منهم و الرواية رواها محمد بن خالد مرفوعا الى ابى عبدالله قال : القضاة اربعة ثلاثة فى النار و واحد فى الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو فى النار ورجل قضى بحق و هو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بحق وهو يعلم فهو فى الجنة (ش)

١ ـ لان مرجعه الى الاستصحاب العدمى فى الحوادث المشكوكة ، اذ حجية الظن والتعبد به وايجاب العمل به من الامور الحادثة فيستصحب عدمها فيثبت به ما كان مرتبا على عدم هذا الحادث المشكوك فيه وهى حرمة العمل بالظن ، وحاصل الجواب : ان المقصود من استصحاب عدم الحجية اثبات حرمة العمل بالظن ويكفى فى ثبوتها مجرد الشك وعدم العلم بالحجية من دون حاجة الى اثبات عدم الحجية ، وذلك لان وجوب التعبد بالظن وامكان من الاثار الشرعية المترتبة على الحجية الواقعية و لابد فى اثباته من العلم بالحجية و جدانا او شرعا ، الا ان حرمة التعبد به يكفى فى اثباتها عدم العلم ←

على مقتضاه شيء فان حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبد به، ليحتاج في ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة.

و الحاصل ان اصالة عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على ذلك الحادث واما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الاصل، وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في اجرائها الى اجراء اصالة عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فافهم.

لكن ماذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه وحاصله: ان التعبد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلا ونقلا سواء استلزم [1] طرح الاصل او الدليل الموجود في مقابله ام لا، واما مجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع، فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما بانه حكم الله و كان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول، كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة، وقد يتفق فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم ولم يخالف

← بحجيته تشريعا محرما فلا، يحتاج في اثبات حرمة التعبد به الى احراز عدم كونه حجة ولو بالاصل (ق)

١ـ العمل بالظن على ما يظهر من كلامه على وجوه: احدها ان يعمل به على وجه التعبد والتدين. ثانيها ان يعمل به لرجاء مطابقته للواقع. ثالثها، ان يعمل به بمعنى جعل الافعال على طبقه من دون تدين به ولا بعنوان احتمال المطابقة للواقع بل تشهيا واقتراحاً، والاول هو مورد الادلة الاربعة التي اقامها لان مقتضاها حرمة التشريع و هو غير متحقق في الاخيرين (ق).

مقتضى الاصول وقد لايكون فيه عقاب اصلا كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف اصلا و(ح) قد يستحق عمله الثواب كما اذا عمل به على وجه الاحتياط.

هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلااستناد اليه ليس عملا به، فصح ان يقال: ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها، غاية الامر انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين، من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه، وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه [1] الى الاولى قوله: «قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون» بالتقريب المتقدم و قوله (ص) رجل قضى بالحق وهو لا يعلم، ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى: «ان الظن لا يغني من الحق شيئا» وقوله (ع) من افتى الناس بغير علم كان مايفسده اكثر مما يصلحه، ونفس ادلة الاصول.

ثم انه ربما يستدل على اصالة حرمة العمل بالظن بالايات الناهية عن العمل بالظن، وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ماعرفت، والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد بالظن والتدين به، وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الايات وعدمها.

---

١ ـ وجه الاشارة في الاية ان المراد بالافتراء فيها نسبة حكم الى الله من دون اذن فعلي منه تعالى، وغير خفي ان هذا المعنى لا ينطبق على المعنى الثاني للعمل بالظن اعني مجرد جعل العمل على طبقه من دون استناد وتعبد، اذ المقصود بالافتراء في الاية نسبة الحكم الى الله على وجها رازغير المعلوم بصورة المعلوم وهو معنى التعبد وكذا القضاء بالحق بغير علم لايكون الا بهذا الوجه، وقوله ثانياً و مما اشير اه. وجه الاشارة في الاية كونها واردة في مقام الذم على العمل بالظن من حيث مخالفة عمله للواقع وهو اما العلم او الامارات والاصول المعتبرة، فالذم يشمل صورة العمل بالظن المخالف لها واما في الرواية فقوله ما يفسده اكثر (ق)

انما المهم الموضوع له هذا المقصد بيان ما خرج اوقيل بخروجه [1] من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التى اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذى جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او فى الجملة و هى امور :منها الامارات المعمولة فى استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب و السنة و هى على قسمين :

القسم الاول مايعمل لتشخيص مراد المتكلم عند [2] احتمال ارادة خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز و اصالة العموم و الاطلاق، و مرجع الكل الى اصالة عدم القرينة [3] الصارفة عن المعنى الذى يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة و كغلبة استعمال المطلق [4] فى الفرد الشايع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع ، و كالقرائن المقامية التى يعتمدها عقلاء اهل اللسان

١ـ من الاول الظواهر و خبر الثقة و نحوهما و من الثانى الشهرة والاجماع المنقول (ق)

٢ ـ حاصله بيان اعتبار الظن الحاصل بمراد المتكلم من حقائق الالفاظ او مجازاتها المحفوفة بالقرائن المقالية اوالحالية (ق)

٣ ـ فان الحق ان الاصول الوجودية الجارية فى مباحث الالفاظ لا تاصل لها بنفسها بل مرجعها الى عدم الاعتناء بالاحتمالات المنافية لها من احتمال وجود القرينة او غفلة المتكلم عن نصبها اوغلطه او ارادته لاظهار خلاف مراده لتقية ونحوها من الامور المقتضية لارادة خلاف الظاهر (الهمدانى)

٤ـ عطف على قوله كاصالة الحقيقة و هذه الغلبة من القرائن المفهمة ، فان القرائن اما صارفة كاحدى قرائن المجاز او معينة كقرينة المشترك والقرينة الاخرى للمجاز، اومفهمة وهى قرينة المشترك المعنوى، وافراد الغلبة بالذكر مع شمول قرائن المقام لها لكون المراد بقرائن المقام هى قرائن المجاز ،فلا تشمل الغلبة التى هى من القرائن المفهمة وقوله الامور المعتبرة، يشمل جميع القرائن (ق)

في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم الحظر و نحو ذلك .وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا .

والقسم الثاني مايعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتمييز مجازاتها عن حقايقها و ظواهرها عن خلافها [1] كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص ،وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض افراده ،وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى [2] اوغير ظاهر والشك فيه مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية ، وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد اولا والشك فيه مسبب عن اعتماد المتكلم على القرنية وعدمه ،فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد.

اما القسم الاول فاعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم و من المعلوم بديهة ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم و انما الخلاف والاشكال وقع في موضعين [3] احدهما جواز العمل بظاهر الكتاب

---

١ ـ من قبيل عطف الاعم على الاخص لعدم اختصاص الكلام بتشخيص الحقائق عن مجازاتها (ق)

٢ ـ اثبات الظهور اما بالوجدان او بالظن المعتبر و مرجعه الى اثبات اعتبار الظن بالظهور الناشي عن الامارات المورثة للظن بالاوضاع اللغوية والعرفية فما يندرج في هذه الكلية فهو من محل الكلام في هذا التقسيم (س) .

٣ـ النسبة بين الخلافين عموم من وجه لاختصاص الخلاف الاول بالكتاب←

والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا حتى في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لايحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ام لا .

اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون مايرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان: احدهما الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك مثل النبوى (ص) من فسر القرآن برايه فليتبوء [1] مقعده من النار، وفي رواية اخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوء وفي نبوى ثالث: من فسر القرآن برايه فقد افترى على الله الكذب، وعن ابى عبدالله (ع) من فسر القرآن برايه ان اصاب لم يوجر وان اخطأ سقط ابعد من السماء، وفي النبوى العامي من فسر القرآن برايه فاصاب فقد اخطأ .

وعن مولينا الرضا «ع» عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين «ع» قال قال رسول الله (ص): ان الله عزوجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسر كلامي برايه وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني، وعن تفسير العياشي عن ابى عبدالله عليه السلام قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برايه آية من كتاب الله فقد كفر، وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي (ص) وعن الائمة (ع) القائمين مقامه ان تفسير القرآن لايجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله «ص» ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه، وفي مرسلة شبيب بن انس عن ابى عبدالله (ع) انه قال لابى حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم

---

[1] وعمومه للمخاطبين الحاضرين في مجلس الوحي ولغيرهم، واختصاص الثاني بغير المخاطبين المشافهين وعمومه للكتاب والسنة (ق)

١ـ التبوء اتخاذ المباءة، اى المنزل والمعنى فليتزل وليهيأ منزله في النار (ق)

قال فبای شیء تفتیهم قال بکتاب الله وسنة نبیه «ص» قال یا ابا حنیفة تعرف کتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال نعم قال «ع» یا اباحنیفة لقد ادعیت علما ویلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الکتاب الذین انزل علیهم، و یلك ما هو الا عند الخاص من ذریة نبینا «ص» وما ورثك الله من کتابه حرفا.

وفی روایة زید الشحام قال دخل قتادة علی ابی جعفر «ع» فقال له انت فقیه اهل البصرة فقال هکذا یزعمون فقال بلغنی انك تفسر القرآن قال نعم الی ان قال یا قتادة ان کنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلکت و اهلکت و ان کنت قد فسرته من الرجال فقد هلکت و اهلکت ویحك یا قتادة انما یعرف القرآن من خوطب به، الی غیر ذلك مما ادعی فی الوسائل فی کتاب القضاء تجاوز ما عن حد التواتر. وحاصل هذا الوجه یرجع الی ان منع الشارع عن ذلك یکشف عن ان مقصود المتکلم لیس تفهیم مطالبه بنفس هذا الکلام فلیس من قبیل المحاورات العرفیة.

والجواب عن الاستدلال بها انها لا تدل علی المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنی بعد الفحص عن نسخها و تخصیصها و ارادة خلاف ظاهرها فی الاخبار، اذ من المعلوم ان هذا لا یسمی تفسیرا فان احدا من العقلاء اذا رای فی کتاب مولاه انه امره بشیء بلسانه المتعارف فی مخاطبته له عربیا او فارسیا او غیرهما فعمل به وامتثله لم یعد هذا تفسیرا، اذ التفسیر کشف القناع، ثم لو سلم کون مطلق حمل اللفظ علی معناه تفسیرا لکن الظاهر ان المراد بالرای هو الاعتبار العقلی الظنی الراجع الی الاستحسان فلا یشمل حمل ظواهر الکتاب علی معانیها اللغویة والعرفیة.

و «ح» فالمراد بالتفسیر بالرای، اما حمل اللفظ علی خلاف ظاهره [1] او احد احتمالیه لرجحان ذلك فی نظره القاصر و عقله الفاتر، و یرشد الیه المروی عن

١ـ کحمل الجنة والنار والحور و القصور علی لذات الروح وکمالها او آلامها و نقائصها و حمل الملائکة علی القوی و الشیاطین علی بعض الحیوانات الموذیة و نحوها (ش)

مولينا الصادق «ع» قال في حديث طويل و انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء «ع» فيعرفونهم .

واما الحمل على ما يظهر له في بادي الراى من المعاني العرفية واللغوية من دون التأمل في الادلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الايات الاخر الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ومما يقرب هذا المعنى الثاني وان كان الاول اقرب عرفا ان المنهى في تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن اهل البيت (ع) بل يخطئونهم به. ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام «ع» على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس .

ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام «ع» على ابي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله و من المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره لانه كان يأوله بالراى اذ لاعبرة بالراى عندهم مع الكتاب والسنة، ويرشد الى هذا قول ابي عبدالله «ع» في ذم المخالفين انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام واحتجوا بالاية وتركوا السنة في تاويلها ولم ينظروا الى مايفتح به الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده و مصادره اذلم يأخذوه عن اهله فضلوا واضلوا .

وبالجملة فالانصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في ساير الادلة خصوصا الاثار الواردة عن المعصومين «ع» كيف ولو دلت [1] على المنع من العمل على هذا الوجه

---

١ ـ حاصل المعارضة الاستكشاف باخبار التفسير بالرأى عن كون وجه المنع من العمل بظواهر القرآن وجود المانع منه و هو العلم الاجمالي بطرو التخصيص و التقييد والتجوز في اكثر الايات لاعدم المقتضي له ، ووجه المعارضة (ح) واضح (ق)

دلت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت «ع» .

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين «ع» ان امر النبي «ص» مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان من رسول الله «ص» الكلام يكون له وجهان كلام عام وكلام خاص مثل القرآن وفي رواية محمد بن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين [1] المشهور بين الفريقين وغيرها مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود والاخبار الدالة قولا وفعلا وتقريرا على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله (ع) لما قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال لمكان الباء فعرفه «ع» مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تعالى «ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية وقوله «ع» لابنه اسمعيل ان الله عزوجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم. وقوله «ع» لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله، اما سمعت قول الله عزوجل : ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا. وقوله «ع» في تحليل العبد للمطلقة ثلثا انه زوج قال الله عزوجل: «حتى تنكح زوجا غيره» وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتو الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات .

وقوله (ع) في رواية عبدالاعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه

---

١ ـ الثقل بالتحريك متاع المسافر و الثقل الاكبر يراد به الكتاب العزيز و الاصغر العترة الطاهرة النبوية «ص» (م ق)

مرارة [1] ان هذا و شبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال عليه السلام [2] معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الى الكتاب موميا الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن و لا يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الاية الشريفة مما لا يظهر الا للمتأمل المدقق نظرا الى ان الاية الشريفة انما تدل على نفي وجوب الحرج اعني المسح على نفس الاصبع، فيدور الامر في بادي النظر بين سقوط المسح راسا و بين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح، للممسوح، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الامام عليه السلام لكن يعلم عند التأمل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون اصل المسح فيصير نفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال الامام (ع) استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن الى ورود التفسير بذلك من اهل البيت «ع» .

و من ذلك ماورد من ان المصلي اربعا في السفر ان قرأت عليه آية القصر وجب عليه الاعادة والا فلا، وفي بعض الروايات ان قرأت عليه وفسرت له. والظاهر [3]

---

١ ـ المرارة بالفتح محل الصفراء كالكيس فيها ماء اخضر معلقة مع الكبد و هي لكل حيوان الا البعير (ق)

٢ ـ الظاهر انه احال معرفة سقوط المسح على البشرة على ظاهر الكتاب واما استفادة كفاية المسح على المرارة من ظاهر الكتاب كما هو ظاهر الرواية فلعلها بواسطة ما هو المغروس في الاذهان من ان الميسور لا يسقط بالمعسور فكان السائل لم يكن تحيره الا في كيفية وضوئه من حيث تعسر المسح على البشرة لا في اصل التكليف به. (الهمداني)

٣ ـ دفع لما يتوهم من ان هذا الخبر مؤيد لمطلب الخصم من لزوم ورود التفسير ←

و لـو بحكم اصالة الاطلاق فى باقى الروايات ان المراد من تفسيرها لـه بيان ان المـراد من قولـه تعالى لاجناح عليكم ان تقصروا. بيان الترخيص فى اصل تشريع القصر و كونه مبنياً على التخفيف فلا ينا فى تعين القصر على المسافـر و عدم صحة الاتمام منه ، ومثل هذا المخالفة للظاهر يحتاج الى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للامام «ع» ان الله تعالى قال: لاجناح و لم يقل افعلوا فاجاب «ع» بانه من قبيل قولـه تعالى: «فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما» وهذا ايضاً يدل على تقرير الامام «ع» لهما فى التعرض لاستفادة الاحكام من الكتاب والدخل والتصرف فى ظواهره ومن ذلك استشهاد الامام «ع» بآيات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى : «واحل لكم ماوراء ذلكم» وفى عدم جواز طلاق العبد بقوله عبدا مملوكا لايقدر على شيء، ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً الاية الى غير ذلك مما لايحصى.

الثانى من وجهى المنع انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز فى اكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور و فيه اولا النقض بظواهر السنة فانا نقطع بطرو مخالفته الظاهر فى اكثرها وثانياً ان هذا لا يوجب السقوط وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر .

فان قلت [1] : العلم الاجمالى بوجود مخالفة الظواهر لايرتفع اثره و هو

← فاشار (ره) ببيان الفرد الخفى اولا على وجه الاستظهار وثانيا بمقتضى الاصل الى كون المراد باعتبار التفسير هو اعتباره فى استفادة ما هو خلاف الظاهر من الاية لا فى العمل بظاهرها (ق)

1 - حاصل السؤال عدم ارتفاع اثر العلم الاجمالى وهو وجوب الفحص بالفحص عن الاخبار التى يمكن الفحص عنها لعدم ارتفاع العلم الاجمالى بذلك لان اطراف الشبهة اوسع من ذلك لاندراس كثير من الاخبار و لعلها اكثر مما بقى بايدينا ومجرد ←

وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين اوعلم اجمالا بمخالفة احدالظاهرين لظاهر الاخر كما فى العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعدالفحص، قلت: المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة فى الواقع فيما بايدينا بحيث يظهر تفصيلا بعدالفحص واما وجود مخالفات فى الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم، فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بالفحص ولا يمكنه نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالى واما بعدالفحص فاحتمال وجود المخصص فى الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالى والحاصل ان المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب والسنة لاقبل الفحص ولابعده.

ثم انك قد عرفت ان العمدة فى منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هى الاخبار المانعة عن تفسير القرآن الا انه يظهر من كلام السيد الصدر ان ظواهر القرآن من المتشابه، قال: ان المتشابه كما يكون فى اصل اللغة[1] كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احدانا استعمل العمومات و كثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينة و ربما اخاطب احدا و اريد غيره و نحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به و القرآن من هذا القبيل و ماذكرنا و ان دل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم

—ومجرد الفحص عما يمكن الفحص عنها وجدان مخصصات ومقيدات لا يجدى فى ارتفاع العلم الاجمالى المذكور كما انه لو تردد لفظ بين معنيين او علم اجمالا بمخالفة احدا الظاهرين للظاهر الاخر كالعامين من وجه فمجرد الفحص من دون وجدان قرينة لا يجدى فى جواز العمل بالدليل، و حاصل الجواب منع اوسعية دائرة العلم الاجمالى من الاخبار الموجودة بايدينا اليوم لاحتمال كون المندرسة منها واردة فى المواعظ والقصص والامثال ونحو ذلك مما لادخل له فى الاحكام (م-ق).

١ - كالمشترك المستعمل بلا قرينة (ق)

والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه و عدم بيان حقيقته و منعنا رسول الله (ص)عن تفسير القرآن و لا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير و ايضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن و كذا الرسول (ص) واوصيائه و لم يستثنوا ظواهر القرآن، الى ان قال: واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة (ع) كانوا عاملين باخبار واحد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد و لولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى .

اقول :وفيه ان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام بظواهر الاخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل اليهم من ائمتهم عليهم السلام و انما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة، سواء كان من الشارع ام غيره، وهذا المعنى جار في القرآن ايضا على تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم. وما ذكره من كون الظواهر من المتشابهات ممنوع بان المتشابه لايصدق على الظواهر لالغة ولاعرفا بل يصح سلبه عنه، فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لايمنع[1].

ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها، وانما يكون خلافهم في ان خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر، او انها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم .

و ينبغي التنبيه على امور

الاول انه ربما توهم بعض ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، اذ ليست آية متعلقة بالفروع والاصول الا وورد في بيانها او في المحكم الموافق

١ـ اى عن العمل بالظواهر (ق)

لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل آيات الاصول و الفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لايمكن العمل بها الابعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى .

اقول : ولعله قصر نظره على الايات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والافالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة اوالمنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدا مثل او فوا بالعقود، واحل الله البيع، وتجارة عن تراض، وفرهان مقبوضة، ولاتؤتوا السفهاء اموالكم ولاتقربوا مال اليتيم، واحل لكم ماوراء ذلكم، وان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا، وفلولا نفر من كل فرقة، وفاسئلوا اهل الذكر ، و عبدا مملوكا لايقدر على شيء، و ما على المحسنين من سبيل . وغير ذلك مما لايحصى بل وفي العبادات ايضا كثيرة مثل قوله: انما المشركون نجس فلايقربوا المسجد الحرام وآيات التيمم والوضوء والغسل وهذه العمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالاية ورد فيه خبر سليم عن المكافيء فلا حظ وتتبع.

الثاني، انه اذا اختلف القرائة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلايخلو اما ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا في ماكان الاختلاف في المادة ، واما ان لانقول كما هو مذهب جماعة، فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لابد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص اوعلى الاظهر، ومع التكافؤ لابد من الحكم بالتوقف والرجوع الى غيرهما [1] و على الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قرائة كما ثبت

---

١ - من عموم اواصل وهيهنا يرجع الى قوله تعالى: «فأتوا حرثكم انى شئتم» الدال على العموم الزماني بناء على كون انى بمعنى متى ومقتضاه حينئذ جواز الوطي مطلقا خرج منه زمان رؤية الدم يقينا وبقي الباقي فيكون جواز الوطي بعد النقاء و قبل الاغتسال ←

بالاجماع جواز القرائة بكل قرائة كان الحكم كما تقدم، والافلابد من التوقف في محل التعارض و الرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر [1] فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذا لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله تعالى : فاتوا حرثكم انى شئتم ،من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين فى كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزمانى .

الثالث، قد يتوهم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب و فيه ان فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب [2] لعدم ظهور الايات الناهية فى حرمة العمل بالظواهر، مع ان ظواهر الايات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية انفسها الا ان يقال : انها لاتشمل انفسها، فتامل .

و امـا الخـلاف الثـانى فهـو الـذى يظهـر مـن صـاحب القوانين فـى آخـر مسئلة حجية الكتـاب و فـى اول مسئلة الاجتهاد

ـ ثابتا بالعموم وعلى فرض كون انى بمعنى حيث يجب الرجوع الى استصحاب حرمة الوطى الى زمان الاغتسال (م ـ ق)

١ـ لاختصاص التخيير بمقتضى ادلة العلاج بالاخبار المتعارضة و لاتشمل كل امارة فيعمل حينئذ بقاعدة التساقط العقلية (ش)

٢ـ مما يوضح ذلك انه لو فرض تصريح النبى (ص) بلسانه الشريفة بان ظواهر الكتاب حجة لايتوهم احد تناقضا فى هذا الكلام بان يقال ان مقتضى حجيتها حجية الظواهر الناهية عن العمل بالظن ومقتضاها عدم حجية ظواهر الكتاب مطلقا وليس الوجه الا ما ذكره المصنف ره وقوله فتامل لعله اشارة الى ان الايات الناهية وان لم تشمل انفسها لقصور الدلالة عليه الا انه يعلم ثبوت الحكم لها مناطا (م ق)

والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه[1] بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية ام لا كما في الناظرين في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها، و بين من لم يقصد افهامه بالخطاب كما مثلنا بالنسبة الى اخبار الائمة الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة الينا و عدم كونه من باب التاليف للمصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا الا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم .

ولكن الانصاف انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و اصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه و من لم يقصد، فان جميع ما دل من اجماع العلماء و اهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة الى من قصد افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ، و لا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منه فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى و هذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية. هذا حال اهل اللسان في الكلمات الواردة اليهم .

و اما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين الى

---

١ - مقتضى هذا التفصيل حجية الظواهر من باب الظن الخاص بالنسبة الى من قصد افهامه، سواء اكان مخاطبا بالكلام ام كان المخاطب غيره كما اذا خوطب شخص وكان المقصود افهام غيره ام لم تكن هناك مخاطبة اصلا كما في تاليفات المصنفين (م ق)

شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه ، فان العلماء لا يتاملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المقصود ، وكذا في الاقارير ، ام كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيمهم مخاطبيهم لا غير ، فانه لم يتأمل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه .

ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم (ع) من قبيل تأليف المصنفين واضحة الفساد ، مع انها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من هذا القبيل فترتفع ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل معترف بان ظاهر الكلام الذى هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص لا لدخوله في مطلق الظن وانما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة الى غيره .

و يدل على ذلك ايضاً سيرة اصحاب الائمة (ع) فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردة اليهم من الائمة الماضين (ع) كما كانوا يعملون بظواهر الاقوال التي يسمعونها من ائمتهم (ع) لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه كما سياتي .

والحاصل ان الفرق في حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء واصحاب الائمة (ع) .

ثم انك قد عرفت [1] ان مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن

---

١ - هل المناط في اعتبار الظواهر كونها مفيدة للظن الشخصي بحيث يكون مدار العمل بالظواهر عليه او يكون اعتبارها من باب الظن النوعي بمعنى كونها بحيث لو خليت وطبعها كانت مفيدة للظن ، وعلى الثاني هل هو معتبر مطلقا او مقيد بعدم قيام دليل غير معتبر على خلافه ، وجوه اصحها عند المصنف الثاني (ش)

المقامية المكتنفة بالكلام فلافرق بين افادته الظن بالمراد وعدمها ولا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه لان ماذكرنا من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة، وماربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور اوطرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم واطلاق ، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على ان مادل من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لايشمل المخالف للمشهور ولذا لايتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة اذا عارضها الشهرة، فالتامل في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة نفس الخبر لاعمومه او اطلاقه فلايتاملون في عمومه اذا كانت الشهرة على التخصيص .

وربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله الى ان الكلام ان كان مقرونا بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلايتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك في اصل وجود الصارف او كان هنا امر منفصل يصلح لكونه صارفا فيعمل على اصالة الحقيقة ، و هذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لافي حجية الظهور اللفظي، ومرجعه الى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الاجمال ، فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الواردين في مظان الحظر والايجاب الى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال اومقال يصلح لكونه صارفا ولم يتوقف احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاله بل ربما يعكسون الامر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام، ولذا لوقال المولى اكرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولى انه لاتكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل

فلايرفع اليدعن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهى .

واما القسم الثانى وهو الظن الذى [1] يعمل لتشخيص الظواهر كتشخيص ان اللفظ المفرد الفلانى كلفظ الصعيد اوصيغة افعل او ان المركب الفلانى كالجملة الشرطية ظاهر بحكم الوضع فى المعنى الفلانى وان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه فى مقام رفع الحظر فى مجرد رفع الحظر دون الالزام.

والظن الحاصل هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوى و الانفهام العرفى والا وفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا لان الثابت المتيقن هى حجية الظواهر واما حجية الظن فى ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه [2] ذكروها فى اثبات جزئى من جزئيات هذه المسئلة وهى حجية قول اللغويين فى الاوضاع فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التى يثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة فى اعتبارها انسداد باب العلم فى غالب مواردها فان الظاهر ان حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم فى غالب مواردها من العرفيات والشرعيات، و المراد بالظن المطلق ماثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ماثبت اعتباره لالاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد تعدد

١-لااشكال فى اعتبار الظن الحاصل بالمراد بعد العلم بالوضع اوالقرينة الدالة، ومرجعه الى اعتبار الظواهر وكاشفيتها عن المراد بعد القطع بالظهور، والكلام انما هو فى اعتبار الظن بالظهور الناشى عن الظن بالوضع او غيره (م ق)

٢ - الوجوه على مايظهر من كلماته اربعة : احدها الاجماع قولا وعملا، الثانى بناء العقلاء على العمل بقول اللغويين بل بقول كل ذى فن بارع فى فنه، الثالث مسيس الحاجة الى اعتباره و الا انسد باب الاستنباط عن الادلة اللفظية، الرابع انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية المستلزم لاعتبار قول اللغوى (م ق)

العلم .

وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك احد على احد، وقد حكى عن السيد ره في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين، قال الفاضل السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ماهذا لفظه: صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فهمهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان ، انتهى.

وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم من اجتماع شرايط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لامطلقا، الاترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسئلة التقويم وغيرها، هذا، مع انه لايعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته و لاينفع في تشخيص الظواهر.

فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة اما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد اوازيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسئلة الفقهية من ارسال جماعة لها ارسال المسلمات، واما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيله العلم بالمعنى اللغوي كما اذا اريد تفسير خطبة اورواية لاتتعلق بتكليف شرعي، واما في مقام انسد فيه طريق العلم ولابد من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول اهل اللغة.

ولايتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام لاندفاع ذلك بان اكثر مواد اللغات

الا ماشذوندر کلفظ الصعید ونحوه معلوم من العرف واللغة کمالایخفی والمتبع فی الهیئات هی القواعد العربیة المستفادة من الاستقراء القطعی واتفاق اهل العربیة او التبادر بضمیمة اصالة عدم القرینة، فانه قدیثبت به الوضع الاصلی الموجود فی الحقایق کمافی صیغة افعل اوالجملة الشرطیة اوالوصیغة.

ومن هنا یتمسکون فی اثبات مفهوم الوصف بفهم ابی عبیدة فی حدیث لی الواجد [1] ونحوه غیره من موارد الاستشهاد بفهم اهل اللسان وقدیثبت به الوضع بالمعنی الاعم الثابت فی المجازات المکتنفة بالقرائن المقامیة کما یدعی ان الامر عقیب الحظر بنفسه مجردا عن القرینة یتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الایجاب والالزام، و احتمال کونه لاجل قرینة خاصة یدفع بالاصل فیثبت به کونه لاجل القرینة العامة وهی الوقوع فی مقام رفع الحظر فیثبت بذلک ظهور ثانوی لصیغة افعل بواسطة القرینة الکلیة وبالجملة فالحاجة الی قول اللغوی الذی لایحصل العلم بقوله لقلة مواردها لاتصلح سببا للحکم باعتباره لاجل الحاجة.

هذا ولکن الانصاف [2] ان مورد الحاجة الی قول اللغویین اکثر من ان یحصی فی تفاصیل المعانی بحیث یفهم دخول الافراد المشکوکة اوخروجها وان کان المعنی فی الجملة معلوما من دون مراجعة قول اللغوی کما فی مثل الفاظ الوطن والمفازة والثمرة والفاکهة والکنز والمعدن والغوص وغیر ذلک من متعلقات الاحکام

---

۱ ـ حدیث «لی الواجد یحل عقوبته» مشهور، واللی التهاون والتأخیر والمعنی ان تهاون الشخص الواجد للمال والثروة عن اداء دینه سبب لجواز عقوبته و الزامه بالاداء (ش)

۲ ـ کان المصنف قده قبل الدورة الاخیرة التی لم یمهله هادم اللذات لاتمامها مقویا لعدم حجیة قول اللغوی، وعدل عنه فی الدورة الاخیرة فاضاف قوله هذا ولکن اه و لکنک خبیر بان ما انصفه لا یجدی بعد ما اعترف به آنفا من عدم امکان تمییز الحقائق عن المجازات بقول اللغوی ولعله لذا امر بالتامل (م ف)

عما لايحصى وان لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذورا ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب، فتامل.

ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل، الاجماع المنقول بخبر الواحد[1] عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظرا الى انه من افراده فيشمله ادلته، والمقصود من ذكره هنا مقدما على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته فنقول: ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند، لان مدعى الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام (ع) بلا واسطة ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام[2] ويلحقه ما يلحقه من الاحكام والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول، وتوضيح ذلك، يحصل بتقديم امرين[3]..

---

١ ـ الاجماع اما محصل او منقول و المحصل اما قطعي او ظني والمنقول اما منقول بتواتر او بالاحاد وماعدا الاخير خارج عن محل الكلام (ق)

٢ ـ من كونه صحيحا او موثقا او حسنا آحادا او مستفيضا او متواترا، وما يلحقه من الاحكام كاحكام التعادل والترجيح وتخصيص العام منه بخاصه وجواز تخصيص الكتاب به ونحو ذلك (م ق)

٣ ـ وجه الحاجة الى الامرين انه قد يدعى الملازمة بين حجية الاجماع المنقول و خبر الواحد نظرا الى كون كل منهما نقلا لقول المعصوم عليه السلام فيدل على حجية الاول مايدل على حجية الثاني فبين في الامر الاول ان خبر الواحد اخبار عن حس والاجماع اخبار عن حدس، وادلة الاخبار انما تدل على حجية الاول دون الثاني وقد تدعى الملازمة بينهما مع تسليم عدم دلالة الاخبار على حجية الخبر عن حدس نظرا الى ان حدس اللازم عن الملزوم على قسمين احدهما ان تكون الملازمة بينهما ضرورية او عادية، وثانيهما ان تكون اتفاقية واستلزام اتفاق العلماء لقول الامام قد يكون من قبيل الاول كاتفاق جميع علماء الاعصار وقد يكون من قبيل الثاني كما في اتفاق جماعة وادلة اخبار الاحاد انما لاتشمل اللوازم الحدسية اذا كانت الملازمة اتفاقية فاشار في الامر الثاني الى ان الملازمة ليست ضرورية ولا عادية فلا تشمله ادلة الاخبار (م ق).

الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها على حجية خبر العادل لاتدل الاعلى حجية اخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و اصحاب الائمة (ع) و معلوم عدم شموله الا للرواية المصطلحة و كذلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات .

واما الايات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ وهي انما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق والظاهر منها [1] بقرينة التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق و بقرينة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا لان الفاسق لارادع له عن الكذب ، هو عدم الاعتقاد باحتمال تعمد كذبه لا وجوب البناء على اصابته و عدم خطائه في حدسه ، لان الفسق والعدالة حين الاخبار لاتصلحان مناطين لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة الى حدسه وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء في الحدس امر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق به ، فعلمنا من ذلك ان المقصود من الاية ارادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق لان هذا هو

١- حاصله ان الاشكال في اعتبار الاجماع المنقول انما هو من حيث احتمال خطاء المدعي في حدسه لا من حيث احتمال تعمد للكذب لان احتمال ذلك في علمائنا الاخيار (رض) منتف قطعا والاية انما تدل على وجوب التصديق من حيث احتمال تعمد الكذب لا من حيث احتمال خطائه في حدسه وتشهد بذلك على ما يستفاد من كلامه وجوه : احدها التفصيل في الحكم بين العادل والفاسق كما هو مقتضى المفهوم شرطا ووصفا ولاريب ان صفة الفسق انما تصلح للعلية اذا كان الحكم بوجوب التبين من حيث احتمال تعمد الكذب ولو اريد الوجوب من حيث احتمال الخطاء لزم كون التعليل بامر مشترك ، ثانيها التعليل بقوله سبحانه «ان تصيبوا» لان احتمال الوقوع في الندم من حيث احتمال الخطاء مشترك بين العادل والفاسق بخلافه من حيث احتمال تعمد الكذب ،

(م ق)

الذى يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الاخبار و منه تبين عدم دلالة الاية على قبول الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الاية على اعتبار شهادة العدل .

فان قلت ان مجرد دلالة الاية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطاء العادل فيما اخبر و ان لم يتعمد الكذب فيجب التبين فى خبر العادل ايضا لاحتمال خطائه و سهوه و هو خلاف الاية المفصلة بين العادل والفاسق، غاية الامر وجوبه فى خبر الفاسق من وجهين وفى العادل من جهة واحدة .

قلت : اذا ثبت بالاية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفى احتمال خطائه و غفلته و اشتباهه باصالة عدم الخطاء فى الحس و هذا اصل عليه اطباق العقلاء و العلماء فى جميع الموارد، نعم لو كان المخبر ممن يكثر عنه الخطاء و الاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء و الاشتباه ولذا يعتبرون فى الشاهد والراوى الضبط .

ويؤيد ما ذكرنا انه لم يستدل احد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامى بآية النبأ مع استدلالهم عليها بآيتى النفر و السؤال والظاهر ان ما ذكرنا من عدم دلالة الاية وامثالها من ادلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه فى الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم بل اطبقوا عليه كما فى الرياض من عدم اعتبار الشهادة فى المحسوسات اذا لم تستند الى الحس، و الحاصل انه لا ينبغى الاشكال فى ان الاخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة الا على من وجب عليه تقليد المخبر فى الاحكام الشرعية وان الاية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ماخرج .

الامر الثانى ان الاجماع فى مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له [1] وهو الاصل لهم هو عبارة عن اتفاق جميع العلماء فى عصر كما ينادى بذلك

---

١ - لانهم السابقون فيه على الشيعة كما حكى المرتضى رد من انهم لما ذكروا الاجماع فعرضوه علينا فوجدناه حقا فقبلناه واما كونه اصلا لهم فلكونه مبنى دينهم ←

تعريفات كثير من الفريقين. ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله على قول الامام (ع) كانت الحجية دائرة مدار وجوده (ع) في كل جماعة هو احدهم ولذا قال السيد المرتضى قده اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام (ع) فيهم فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الامام (ع) في اقوالها فاجماعها حجة.

هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح.

نعم يمكن ان يقال: انهم قد تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئا وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اجماع الامامية فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم.

وعلى اى تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام (ع) في اقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن فيكون الاخبار عن الاجماع اخبارا عن قول الامام «ع» وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم واما اتفاق من عدا الامام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام عليه السلام بقاعدة اللطف كما عن الشيخ رحمه الله او التقرير كما عن بعض المتأخرين او بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطاء مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام عليه السلام.

فهذا ليس اجماعاً اصطلاحياً و الاطلاع على تعريفات الفريقين يوجب

---

* لان عمدة ادلتهم على خلافة ابن ابى قحافة اجماع الامة على زعمهم، قال الوحيد ره (بخاطر دارم كه در شرح مواقف ويا مقاصد تصريح نمود باينكه در اجماع كثرت معتبر نيست بلكه حق آنست كه اجماع بموافقت يكنفر محقق ميشود چنانكه خلافت ابى بكر به بيعت عمر بتنهائى ثابت شد) (م ق).

القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة [1] ثم ان المسامحة من الجهة الاولى او الثانية فى اطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينة لاضير فيها بعدما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحى موجودا فى اتفاق جماعة من الاصحاب .

اذا عرفت ماذكرنا فنقول : ان الحاكى للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافا الى المسلمين او الشيعة او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به دخول الامام عليه السلام فى المجمعين وقد ينقله مضافا الى من عدا الامام كقوله اجمع علمائنا واصحابنا، اوفقهائنا اوفقهاء اهل البيت عليهم السلام فان ظاهر ذلك من عدا الامام (ع) و ان كان ارادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوى لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى من عدا الامام فلا اشكال فى عدم حجية نقله لانه لم ينقل حجة و ان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق لانه انما نقل سبب العلم و لم ينقل المعلوم وهو قول الامام «ع» حتى يدخل فى نقل الحجة و حكاية السنة بخبر الواحد .

نعم لوفرض ان السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الامام «ع» او وجود دليل ظنى معتبر حتى بالنسبة الينا امكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه الى لازمه لكن سيجىء بيان الاشكال فى تحقق ذلك وفى حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام «ع» الاجماع المطلق المذكور فى مقابل الخلاف كما يقال خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس اجماعا و انما اختلفوا فى خرء الطير اويقال ان محل الخلاف هو كذا و اما كذا فحكمه كذا اجماعاً، فان معناه فى مثل هذا كونه قولا واحدا واضعف مما ذكرنا نقل

---

١ ـ أما الاولى فلان المعنى المصطلح الحقيقى للاجماع هو اتفاق جميع العلماء الذين يدخل فيهم الامام (ع) من باب التضمن فاطلاقه على جماعة احدهم الامام (ع) مسامحة ، واما الثانية فاطلاقه على عدة ليس فيهم الامام عليه السلام (ش)

عدم الخلاف وانه ظاهر الاصحاب او قضية المذهب و شبه ذلك و ان اطلق الاجماع او اضافه على وجه يظهر منه ارادة المعنى المصطلح المتقدم و لو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه فى الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة اعنى حكم الامام (ع) لما عرفت من ان الاجماع الاصطلاحى متضمن لقول الامام (ع) فيدخل فى الخبر والحديث.

الا ان مستند علم الحاكى بقول الامام (ع) احد امور: احدها، الحس كما اذا سمع الحكم من الامام فى جملة جماعة لايعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام (ع) و هذا فى غاية القلة بل نعلم جزما انه لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كالشيخين والسيدين و غيرهما ولذا صرح الشيخ فى العدة فى مقام الرد على السيد حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف بانه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين.

الثانى، قاعدة اللطف على ماذكره الشيخ فى العدة وحكى القول به من غيره من المتقدمين، ولايخفى ان الاستناد اليه غير صحيح[1] على ماذكر فى محله، فاذا علم استناد الحاكى اليه فلاوجه للاعتماد على حكايته والمفروض ان اجماعات الشيخ كلها مستندة الى هذه القاعدة.

قال فى العدة وذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند الامام (ع) والاقوال الاخر كلها باطلة ولايجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل مايفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الاحكام قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذى كان عنده، قال وهذا عندى غير صحيح لانه يؤدى الى ان لايصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لانعلم دخول الامام (ع) فيها الا بالاعتبار الذى بيناه و متى جوزنا انفراده بالقول و انه لايجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى.

١ـ كما يظهر وجهه من كلام المرتضى (ره) الاتى ذكره (ش)

ثم ان الاستناد الى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط [1] في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر، وحكي عن المحقق الداماد انه (قدس سره) قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة: ان من فوائد الامام عجل الله فرجه ان يكون مستنداً لحجية اجماع اهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الاحكام اجماعاً بسيطاً في احكامهم الاجماعية وحجية اجماعهم المركب في احكامهم الخلافية؛ فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية ان يكون في المجتهدين المختلفين في المسئلة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي امام عصره وصاحب امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه، انتهى.

الثالث من طرق انكشاف قول الامام (ع) لمدعي الاجماع الحدس، وهذا على وجهين: احدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه، وهذا ايضاً على وجهين: احدهما ان يحصل الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطاء فيه من قبيل الخطاء في الحس بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار لحصل لنا العلم كما حصل له، ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوما عادة المطابقة لقول الامام (ع) بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة ايضاً.

الثاني ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطاء بل علمنا بخطاء بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد اخر وسيجيء جملة منها، اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام «ع» لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدمة وهي السماع عن الامام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك ان الاول منها غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع

١ـ لان قوام دليل اللطف باشتراط اتفاق الكل و لو في عصر واحد فاشتراط عدم المخالف ظاهر في ارادة هذا النحو من الاجماع (ش)

وان الثاني ليس طريقا للعلم فلايسمع دعوى من استند اليه فلم يبق مما يصلح ان يكون هو المستند في الاجماعات المتداولة على السنة ناقليها الا الحدس وعرفت ان الحدس قد يستند الى مبادٍ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام «ع» نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة ونظير الحدس الحاصل لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادٍ محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الامام «ع» من دون ملازمة عادية وقد يستند الى اجتهادات وانظار وحيث لادليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس بل ولا المستند الى الوجه الثاني ولم يكن هناك مايعلم به كون الاخبار مستندا الى القسم الاول من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع كساير الاخبار المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة .

فان قلت : ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل فاذا اخبر الشخص بالاجماع فقد اخبر باتفاق الكل ومن المعلوم ان حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند الى مبادٍ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام (ع) عادة فاما ان يجعل الحجة نفس مااستفاده من الاتفاق نظير الاخبار بالعدالة واما ان يجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام «ع» ويكون نفس المخبر به حينئذ محسوساً نظير اخبار الشخص بامور تستلزم العدالة والشجاعة عادة .

قلت : ان الظاهر[1] من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد لاجميع الاعصار كمايظهر من تعاريفهم وساير كلماتهم ، ومن المعلوم ان اجماع اهل عصر واحد مع قطع النظر

---

١ ـ حاصله ان الاجماعات المذكورة مبنية على حدس قول الامام(ع) عن مبادٍ محسوسة مع عدم الملازمة بينهما من وجهين : احدهما ان ظاهر اجماعهم اتفاق علماء عصر واحد وهو غير ملازم لموافقة قول الامام (ع) وثانيهما ان الاطلاع على ذلك مع الكثرة ايضا غير ممكن فلابد من دعوى اتفاقهم من حدس آخر بان يتحدس باتفاق المعروفين عن اتفاق الجميع وبه عن موافقة قول الامام (م ق) .

عن موافقة اهالي الاعصار المتقدمة ومخالفتهم لايوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الامام(ع) نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لانقول بجريانه في المقام كما قرر في محله، مع ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة يتعذر او يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة برايهم في المسئلة فيدعى الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لايستلزم عادة لموافقة المعصوم، فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام (ع) مستحيل التحقق للناقل و الممكن المتحقق له غير مستلزم عادة .

وكيف كان فاذا ادعى الناقل الاجماع خصوصا اذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الامن شذ كما هو الغالب في اجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين انحصر محمله بوجوه : احدها، ان يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من اهل عصره او مطلقا، الثاني ، ان يريد اجماع الكل و يستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من اهل عصره وهذه الاستفادة ليست ضرورية وان كانت قد تحصل .

الثالث، ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعى من القول بها مع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسئلة، ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ الا من مقدمتين اثبتهما المدعى باجتهاده احديهما، كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضياً ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر المستند الى ذلك غير جايز عند احد من العاملين بخبر الواحد .

ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او

متقاربي العصر ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الاجماع فيها ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل في ما قبله، كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه ولا باس بذكر بعض الموارد .

فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المرتضى ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات ؛ قال : انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات ، ثم قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروى عن الائمة، انتهى : فظهر من ذلك ان نسبة السيد قدس سره الحكم المذكور الى مذهبنا من جهة الاصل، ومن ذلك ما عن الشيخ في خلاف حيث انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بانه يسقط القود ويكون الدية من بيت المال، قال : دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا انما اخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين انتهى ، فعلل انعقاد الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب ، و اوضح حالا في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ، ورده المحقق بان احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك فان الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق. وبالجملة فكيف يمكن ان يقال ان مثل هذا الاجماع اخبار عن قول المعصوم فيدخل في خبر الواحد مع انه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات مع وضوح فساد

بعضها[1] .

و حاصل الكلام من اول ماذكرنا الى هنا: ان الناقل للاجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الامام (ع) الذى هو داخل في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي الحاقه بالخبر الواحد، اذ لا يشترط في حجيته معرفة الامام تفصيلا حين السماع منه لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وان المدعى للاجماع لايدعيه على هذا الوجه، وبعد هذا فان احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض ان الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام (ع) فالظاهر حجية خبره للمنقول اليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة لامر حدسي وهو قول الامام (ع) او جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام (ع) لما عرفت من ان الخبر الحدسي المستند الى احساس ماهو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول .

لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق علماء جميع الاعصار نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم امكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الامام (ع) نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الاكثر، ثم اذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الاقطار الذى يكشف عادة عن موافقة الامام (ع) الا الى الحدس الناشي عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن الظن او الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام (ع) حدسي

---

١ ـ كما في مسئلة ازالة النجاسة بغير الماء فان اصالة البراءة على فرض كونها اتفاقية لا ترتبط بالمورد فانه من موارد جريان استصحاب النجاسة وكذا في مسئلة الفطرة فان الوجوب اذا كان منوطا بالعيلولة او وجوب الانفاق كان ساقطا بخروجها عن عيلولته بالنشوز ونحوه و بسقوط وجوب الانفاق عليها (ش)

غير مستند الى حس ملازوم له عادة ليكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الآثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي .

نعم يبقى هنا شيء، وهو ان هذا المقدار من السنة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها لان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان و هذا المضمون المخبر به عن حس و ان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام (ع) الا انا اذا ضممنا اليهـا فتوى من تاخر وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام عليه السلام وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوى المأثورة عنهم و ان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا و كما ان مجموع مـا يستلزم عادة صدور الحكم عن الامام «ع» اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه و عمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس.

و توضيحه بالمثال الخارجي ان نقول : ان خبر مائة عادل او الف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخارج فاذا اخبرنا عادل بانه قد اخبر الف عادل بموت زيد و حضور دفنه فيكون خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي و هو موت زيد وكذلك اذا اخبر العادل باخبار بعض هؤلاء وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم، ثم ان ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في لفظ الاتفاق و شبهه بل يجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن اربابها تفصيلا .

ثم انه لو لم يحصل من مجموع ماثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول اليه بالوجدان من الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام(ع) لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة و فقد المعارض ، كان هذا المقدار ايضا كافيا في اثبات

المسئلة الفقهية، لكن الانصاف بعد التامل و ترك المسامحة بابراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ان اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على امر كما لايستلزم عادة موافقة الامام «ع» كذلك لايستلزم وجود دليل معتبر.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام فى المتواتر المنقول و ان نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجيته و لو قلنا بحجية خبر الواحد لان التواتر صفة فى الخبر تحصل باخبار جماعة يفيد العلم للسامع و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم فى نفس الامر عادة تحقق المخبر به ، فاذا اخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افاد له العلم بالواقع ، و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئا لان المفروض ان تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة الثابت بخبر العادل .

نعم لو اخبر باخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بان يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعة كان اخبر مثلا باخبار الف عادل او ازيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو اخبار الجماعة فيثبت اللازم و هو تحقق موت زيد .

لكن ليعلم [1] ان معنى قبول نقل التواتر مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلا يتصور على وجهين: الاول الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره اعنى موت زيد نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى المسئلة المدعى عليها الاجماع و هذا هو الذى ذكرنا انه يشترط فى قبول خبر الواحد فيه كون ما اخبر به مستلزما

١ ـ حاصله ان المنقول اليه التواتر اما ان يريد قبول نفس ما اخبر به الناقل بتواتره و ترتيب آثاره كموت زيد مثلا فيريد قسمة امواله او قبول كون المخبر به متواترا اعنى آثار نفس التواتر فيريد حفظ ذلك الخبر او كتابته كما فى مسئلة النذر ، اما الاول فهو انما يقبله فيما اذا نقل اليه من الاخبار ما يكون ملازما عادة لوقوع المخبر به واما الثانى ففيه ما ذكره من التفصيل (ش)

عادة لوقوع متعلقه ، الثانی الحکم بثبوت تواترالخبر المذکور لیترتب علی ذلك الخبر آثار المتواتر واحکامه الشرعیة کما اذا نذران یحفظ او یکتب کل خبر متواتر .

ثم احکام التواتر منها ما ثبت لماتواتر فی الجملة و لو عند غیر هذاالشخص و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبة الی هذا الشخص ، لا ینبغی الاشکال فی ان مقتضی قبول نقل التواتر العمل به علی الوجه الاول و اول وجهی الثانی کما لاینبغی الاشکال فی عدم ترتیب آثار تواترالمخبر به عند نفس هذاالشخص ومن هنا یعلم ان الحکم بوجوب القرائة فی الصلوة ان کان منوطاً بکون المقروقرآنا واقعیا قرئه النبی «ص» فلا اشکال فی جواز الاعتماد علی اخبار الشهید «ره» بتواتر القراءات الثلاث اعنی قرائة ابی جعفر واخویه ، لکن بالشرط المتقدم و هو کون ما اخبر به الشهید من التواتر ملزوماعادة لتحقق القرآنیة و کذا لااشکال فی الاعتماد من دون الشرط ان کان الحکم منوطا بالقرآن المتواتر فی الجملة فانه قد ثبت تواتر تلك القراءات عندالشهید باخباره و ان کان الحکم معلقاعلی القرآن المتواتر عند القاری او مجتهده فلا یجدی اخبار الشهید بتواتر تلك القراءات .

والی احد الاولین ینظر حکم المحقق و الشهید الثانیین بجواز القراءات بتلك القراءات مستنداً الی ان الشهید والعلامة قدس سرهما قدادعیا تواترها فان هذا لایقصر عن نقل الاجماع والی الثالث نظر صاحب المدارك وشیخه المقدس الاردبیلی قدس سرهما حیث اعترضاعلی المحقق والشهید بان هذارجوع عن اشتراط التواتر فی القرائة ولایخلو نظرهما عن نظر فتدبر ، والحمدلله وصلی الله علی محمد وآله ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین .

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص

الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين

سواء كان في مقابلتها فتوى غيرهم بخلاف ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم. ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة بل المقصود ابطال توهم كونه من الظنون الخاصة والا فالقول بحجيتها من حيث افادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة امران : احدهما ما يظهر من بعض [1] من ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل وهذا خيال ضعف للعلم بان المناط و العلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن واضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة مع انه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل مثل قوله تعالى: ولاتقل لهما اف.

١ـ حاصله اما تنقيح المناط بدعوى كون الملاك في حجية الخبر افادته الظن وهو حاصل في الشهرة ايضا بل ربما يكون اقوى ، واما دعوى دلالة ادلة الخبر عليه بمفهوم الموافقة؛ والاول باطل لانه لم يحرز كون الملاك في الخبر افادته الظن بل احرز عدمه←

الثاني دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة ابن حنظلة على ذلك، ففي الاولى قال زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال (ع): خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ، الخبر، بناء على ان المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان او فتوى ، اوان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وان لم تكن في الرواية، وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال (ع) ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه، بناء على ان المراد بالمجمع عليه هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون في التعليل بقوله فان المجمع عليه الخ دلالة على ان المشهور مطلقا ممايجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في الرواية .

ولكن في الاستدلال بالروايتين مالايخفى من الوهن ، اما الاولى فيرد عليها مضافا الى ضعفها حتى انه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق المشهور، الاترى انك لوسئلت عن ان اى المسجدين احب اليك فقلت ما كان الاجتماع فيه اكثر، لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر، بيتاً كان اوخانا اوسوقا، وكذا لواجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت ما كان اكبر، والحاصل ان دعوى العموم في المقام لغير الرواية ممالايظن بادنى التفاوت ومنه يظهر الجواب عن المقبولة ايضاً .

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة[1] عند المشهور بل كاد ان يكون اجماعاً .

← والثاني فاسد ايضا لعدم دلالة تلك الادلة على حكم الشهرة بدلالة لفظية التزامية لتكون من مفهوم الموافقة (ش) .

١- المراد به مقابل المتواتر فيشمل المستفيض وهو مازاد راويه عن الاثنين ←

اعلم ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار المروية عن الحجج (ع) الحاكية لقولهم موقوف على مقدمات ثلاث: الاولى كون الكلام صادرا عن الحجة، الثانية كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه اخر من تقية وغيرها، الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى وهذا يتوقف اولا على تعيين اوضاع الفاظ الرواية وثانياً على تعيين المراد منها وان المراد مقتضى وضعها اوغيره .

فهذه امور اربعة قد اشرنا الى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي والى ان الجهة الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة وان لم نستبعد الحجية اخيرا، واما المقدمة الثانية فهي ايضا ثابتة باصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها الى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادر البيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف مقصوده من تقية اوخوف ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا باماراته .

اما المقدمة الاولى فهي التي عقد لها مسئلة حجية اخبار الاحاد فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة اعني قول الحجة اوفعله اوتقريره هل تثبت بخبر الواحد ام لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح[1] دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة.

← او الثلاثة، والواحد صفة للراوي اي ما يكون راويه واحدا لا نفسه واحدا ولو كان راويه متواترا و التقييد بقوله في الجملة اشارة الى ان الخارج ليس مطلق الخبر بل صنف خاص مع اختلاف الاراء فيه ايضا (م- ق)

١- توضيحه ان موضوع علم الاصول هي الادلة الاربعة فاذا كان الموضوع هي الادلة بوصف كونها ادلة يلزم خروج عدة مباحث في علم الاصول عن كونها من مسائله ،كالبحث عن حجية الخبر والاجماع والشهرة وظاهر الكتاب ونحوها اذ البحث عن تشخيص الموضوع ووجوده بحث عن المبادي فاشار المصنف الى جواب الاشكال ←

ثم اعلم انّ اصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفة مما اجمع عليه في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وانما الخلاف في انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص ام لا، فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة و الطبرسي وابن ادريس قدس سرهم المنع وان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا او شاهدا من عقل .

واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين وتبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور، او ان المعتبر بعضها وان المناط في الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوي او وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من التفصيلات، والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي ولنذكر اولا ما يمكن ان يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر ادلة الجواز .

فنقول: اما حجة المانعين فالادلة الثلثة اما الكتاب فالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

واما السنة فهي اخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الواحد الغير المعلوم الصدور الا اذا اكتنف بقرينة معتبرة من كتاب او سنة معلومة مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرءني داود بن فرقد الفارسي

← بما حاصله: ان مرجع البحث عن حجية الخبر الى البحث عن احوال السنة المعلوم الحجية التي هي الموضوع فالسنة هي قول المعصوم وفعله و تقريره والخبر هو الحاكي عن احدها و البحث واقع في انها هل تثبت باخبار الواحد ام لا، فيرجع البحث الى حال الدليل و الموضوع (ش)

كتابه الى ابى الحسن الثالث[1] (ع) وجوابه بخطه فكتب نسئلك عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك (ع) اجمعين قداختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب «ع» بخطه، وقرأته: ماعلمتم انه قولنا فالزموه ومالم تعلموه فردوه الينا، ومثله عن مستطرفات السرائر.

والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور الااذا وجدله شاهد من كتاب الله اومن السنة المعلومة فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة مثل ماورد فى غير واحد من الاخبار ان النبى «ص» قال: ماجائكم عنى مما لايوافق القرآن فلم اقله، وقول ابى جعفر وابى عبدالله «ع» لايصدق علينا الا مايوافق كتاب الله وسنة نبيه «ص» وقوله عليه السلام اذا جائكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا اوشاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم، ورواية ابن ابى يعفور قال: سئلت اباعبدالله «ع» عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و من لانثق به قال اذاورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله «ص» فخذوا به والا فالذى جائكم اولى به و قوله «ع» لمحمدبن مسلم ماجائك من رواية من براوفاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جائك من رواية من براوفاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذبه وقوله «ع» ماجائكم من حديث لايصدقه كتاب الله فهوباطل وقول ابى جعفر «ع» ماجائكم عنافان وجد تموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فرودوان اشتبه الامر عند كم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ماشرح لنا، وقول الصادق «ع» كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة وكل حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف، وصحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبدالله «ع» لاتقبلوا علينا حديثا الا ماوافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة ابن سعيد لعنه الله دس فى كتب اصحاب ابى احاديث لم يحدث بها ابى فاتقوا الله ولاتقبلوا

١ـ يعنى الهادى (ع) والمقيد بالاول هو الكاظم (ع) وبالثانى الرضا عليه السلام (ق)

علينا ماخالف قول ربنا وسنة نبينا. والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا .

وجه الاستدلال بها ان من الواضحات ان الاخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة [1] للكتاب في تلك الاخبار الناهية عن الاخذ بمخالفة الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر او يتعسر الجمع، اذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية اذ لا يصدقهم احد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين عليهم من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة (ع) في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة ، فليس المقصود [2] من عرض مايرد من الحديث على الكتاب و السنة الا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم وانه ان وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

و يشير الى ما ذكرنا من ان المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار المكذوبة في اخبارنا الامامية، واما الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب

١- دفع لما يمكن ان يقال : ان الظاهر من المخالفة على وجه التباين الكلي فلا تشمل الا خبار المذكورة ما كانت مخالفته على وجه العموم و الخصوص مطلقا او من وجه وهذا القسم هو الاكثر في الاخبار لقلة المخالفة على الوجه الاول والجواب واضح (ق)

٢- وجه التفريع على المقدمتين انه اذا ثبت صدور الاخبار المخالفة لظواهر الكتاب و السنة على وجه التباين الجزئي عن الائمة (ع) وثبت ايضا عدم كون المراد بالمخالفة في تلك الاخبار هي المخالفة على وجه التباين الكلي ثبت كون الغرض من العرض على الكتاب هو تمييز الاخبار المكذوبة الشبيهة باخبار الائمة (ع) من بين الاخبار غير معلوم الصدور عنهم عليهم السلام (ق) .

الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ على مياتى فى كلامه الا انه اول معقد الاجماع بارادة الاخبار التى يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكى عن الطبرسى فى مجمع البيان، قال: لايجوز العمل بالظن عند الامامية الافى شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات انتهى .

والجواب اما عن الايات فبانها بعد تسليم دلالتها[1] عمومات مخصصة بما سيجىء من الادلة واما عن الاخبار فعن الرواية الاولى فبانها خبر واحد لايجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد واما اخبار العرض على الكتاب فهى وان كانت متواترة بالمعنى الا انها بين طائفتين[2] احديهما مادل على طرح الخبر الذى يخالف الكتاب و الثانية مادل على طرح الخبر الذى لايوافق الكتاب اما الطائفة الاولى فلا تدل على المنع عن الخبر الذى لايوجد مضمونه فى الكتاب، والسنة .

فان قلت : ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر فى تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى: «خلق لكم مافى الارض جميعا» وقوله تعالى: «انما حرم عليكم الميتة» «الخ» وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا، و يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر» ونحو ذلك فالاخبار المخصصة لها كلها ولكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة .

قلت: اولا انه لايعد مخالفة[3] ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات

١ـ فيه اشارة الى امكان دعوى اختصاصها بقرينة مورد جملة منها وسياق اخرى باصول الدين (ق)

٢- الفرق بينهما ان مادل منها على عدم حجية مخالف الكتاب لاينهض لاثبات عدم حجية ما لايوجد مضمونه فيه بخلاف مادل على عدم حجية مالايوافقه (ق)

٣ - اما لان العمل بالظاهر لاجل اصالة عدم القرينة المندفعة بوجود الاخبار الخاصة فى المقام ، و امالان العام و الخاص لايعدان فى العرف من قبيل المتعارضين المتخالفين ، ووجه الخصوصية ان اكثرها مطلقات لاعمومات واما لاجل ورود مخصصات كثيرة عليها حتى اوهنت ظهورها فى العموم (م-ق) .

مخالفة والالعدت الاخبار الصادرة يقيناعن الائمة(ع)المخالفةلعمومات الكتاب والسنة النبوية مخالفة للكتاب و السنة غاية الامر ثبوت الاخذبها مع مخالفتها بكتاب الله وسنة نبيه (ص) فتخرج عن عموم اخبارالعرض مع ان الناظر فى اخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بانها تابى عن التخصيص و كيف يرتكب التخصيص فى قوله «ع» كل حديث لايوافق كتاب الله فهوزخرف، وقوله ماأتيكم من حديث لايوافق كتاب الله فهو باطل، وقوله «ع»لاتقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة .وقدصح عن النبى «ص» انه قال ماخالف كتاب الله فليس من حديثى اولم اقله مع ان اكثر عمومات الكتاب قدخصص بقول النبى «ص» .

و ممايدل على ان المخالفة لتلك العمومات لايعد مخالفة مادل من الاخبار على بيان حكم مما لا يوجد حكمه فى الكتاب والسنة النبوية «ص» اذبناء على تلك العمومات لايوجد واقعة لايوجد حكمها فيهما ، فمن تلك الاخبار ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلة عن رسول الله «ص» انه قال ما وجدتم فى كتاب الله فالعمل به لازم ولاعذرلكم فى تركه ومالم يكن فى كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة منى فلا عذرلكم فى ترك شىء و ما لم يكن فيه سنة منى فما قال اصحابى فقولوابه فانما مثل اصحابى فيكم كمثل النجوم بايها اخذاهتدى وباى اقاويل اصحابى اخذتم اهتديتم و اختلاف اصحابى رحمة لكم [1] قيل يارسول الله و من اصحابك ؟قال اهل بيتى الخير ، فانه صريح فى انه قد يرد من الائمة «ع» مالايوجد فى الكتاب والسنة ؛ ومنها ماورد فى تعارض الروايتين من رد مالايوجد فى الكتاب والسنة الى الائمة «ع» مثل مارواه فى العيون عن ابى الوليد عن سعد بن عبدالله عن محمدبن عبدالله المسمعى عن الميثمى وفيها ماورد

١- عن الصدوق فى بيانه ان اهل البيت لايختلفون و لكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة انتهى(ق)

عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله الى ان قال و مالم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله(ص) الى ان قال و مالم تجدوا في شيء من هذه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الخبر، والحاصل ان القرائن الدالة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه او اطلاقه كثيرة تظهر لمن له ادنى تتبع و من هنا يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الاخبار بل منعه لاجلها كما عن الشيخ في العدة.

وثانيا انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثير من احكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها الا آيات مجملة[1] او مطلقة من الكتاب، اذ لو سلمنا ان تخصيص العموم يعد مخالفة اما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة بناء على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد.

فان قلت: فعلى اى شيء تحمل تلك الاخبار الكثيرة الامرة بطرح مخالف الكتاب فان حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغي لاجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الاخبار، قلت: هذه الاخبار على قسمين منها ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم(ع) وان المخالف لهما باطل وانه ليس بحديثهم - ومنها ما يدل على عدم جواز[2] تصديق الخبر المحكي عنهم(ع) اذا خالف الكتاب والسنة، اما الطائفة الاولى فالاقرب حملها على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الايات والاخبار النبوية، وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لانها اخذت من الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار - واما الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الاولى، ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها، و

١- مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الصيام الى الليل، والترديد مبني على كونها في مقام البيان ام لا (م ق)

٢- يعني عدم جواز العمل به كما في رواية ابن ابي يعفور فالذي جائكم به اولى (ق)

يمكن حملها على خبر غير الثقة لما سيجئى من الادلة على اعتبار خبر الثقة هذا كله فى الطائفة الدالة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة .

واما الطائفة الامرة بطرح مالا يوافق الكتاب اولم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع [1] بصدور الاخبار الغير الموافقة لما يوجد فى الكتاب منهم (ع) كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المتعضدتان بغيرهما من الاخبار انهامحمولة على ما تقدم فى الطائفة الامرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ، و ان مادل منها على بطلان مالم يوافق وكونه زخرفا محمول على الاخبار الواردة فى اصول الدين ، مع احتمال كون ذلك من اخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذى يعلمونه منهما ولهذا كانوا يستشهدون كثيرا بايات لانفهم دلالتها وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذى لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة اوصورة التعارض كماهوظاهر غير واحد من الاخبار العلاجية ، ثم ان الاخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وان كانت كثيرة الا انهالاتقاوم الادلة الاتية فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلابد من مخالفة الظاهر فى هذه الاخبار .

واما الجواب عن الاجماع الذى ادعاه السيد والطبرسى فبانه لم يتحقق لنا هذا الاجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته بما سيجئى من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجية خبر الواحد فى الجملة وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين واما نسبة

---

١ - حاصله انه قد تقدم حصول القطع بصدور الاخبار غير الموافقة ولا شك فى عدم جواز طرح هذه الاخبار ولا الاخبار الدالة على طرح مالا يوافق للقطع بصدور كل منهما فيدور الامر حينئذ بين تخصيص مادل من الاخبار على طرح مالا يوافق الكتاب وبين حملها على احد الوجوه المذكورة فحيث قد عرفت عدم جواز التخصيص فيها تعين حملها على احد الوجوه المذكورة (م ق)

بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية الى الرافضة فمستندة الى مارأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة .

واما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالادلة الاربعة اما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات «يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنبأ» الاية ، والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان: احدهما انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجئي الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط ، الثاني انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الوصف وعلى كلا الوجهين فالظاهر ان الامر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب.

والدليل على كون الامر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي مضافا الى انه المتبادر [1] عرفا في امثال المقام والى ان الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق، وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة العمل به لا مطلقا هو ان التعليل في الاية بقوله تعالى ان تصيبوا الخ لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي ، لان حاصله يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف و من المعلوم ان هذا لا يصلح الا علة لحرمة العمل بدون التبين فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين .

وكيف كان فقد اورد على الايه ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف و

---

١ - لان المتبادر من مادة التبين كمادة التجسس والتفحص ونحوهما كون اعتبارها لاجل ملاحظة حال الغير لا ملاحظة حال نفسها من حيث هي فاعتباره في الاية انما هو للاستكشاف بدعن خبر الفاسق من حيث صدقه وكذبه (ق)

عشرين،[1] الا ان كثيرا منها قابلة للدفع فلنذكر اولا ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الايرادات القابلة للدفع اما ما لا يمكن الذب عنه فايرادان، احدهما ان الاستدلال ان كان راجعا الى اعتبار مفهوم الوصف اعنى الفسق ـ ففيه ان المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصا في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب، و لعل هذا مراد من اجاب عن الاية كالسيدين و امين الاسلام والمحقق و العلامة و غيرهم بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب و لانقول به .

وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكى عن جماعة ففيه ان مفهوم الشرط[2] عدم مجئى الفاسق بالنباء وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه و ان ركب زيد فخذ ركابه و ان قدم من السفر فاستقبله وان تزوجت فلا تضيع حق زوجتك و اذا قرات الدرس فاحفظه قال سبحانه واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الى غير ذلك مما لايحصى .

مما ذكرنا ظهر فساد ما يقال ان عدم مجئى الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنباء فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب وجه الفساد ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجئى الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية والعقلية انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجئى العادل بنباء عند عدم الشرط وهو مجئى الفاسق بالنباء لايوجب انتفاء

١ـ النيف كسيد هو الزيادة وكلما زاد على العقد فنيف الى ان يبلغ العقد الثانى (م ـ ق)

٢ـ حاصله انه يشترط في اخذ المفهوم ابقاء الشرط والجزاء على ماهما عليه من الموضوع والمحمول والقيود الا في مجرد النفي والاثبات فمفهوم الاية ان لم يجئكم فاسق بخبر فلا يجب التبين ، ولاربط لذلك بحجية خبر العادل بوجه (ق)

التبين عن خبر العادل الذى جاء به لانه لم يكن مثبتا فى المنطوق حتى ينتفى فى المفهوم فالمفهوم فى الاية[1] و مثالها سالبة بانتفاء الموضوع

الثانى ماورده فى محكى العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج و غيرها من انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين فى كل خبر لايؤمن الوقوع فى الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل

لايقال ان النسبة بينهما وان كان عموما من وجه[1] فيتعارضان فى مادة الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم و ادخال مادة الاجتماع فيه اذ لو خرج عنه وانحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان خبر الفاسق المفيد للعلم ايضا واجب العمل ، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل

لانا نقول ماذكره اخيرا من ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم الا انا ندعى التعارض[2] بين ظهور عموم التعليل فى عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطية او الوصفية فى ثبوت المفهوم فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص فى التعليل واليه اشار فى محكى العدة بقوله لايمتنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل و ليس فى ذلك منافاة لما هو الحق وعليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة

---

١ ـ لان العلة تقتضى عدم حجية خبر الواحد الظنى مطلقا سواء اكان المخبر فاسقا ام عادلا والمفهوم يقتضى حجية خبر العادل مطلقا سواء افاد العلم ام لا فيتعارضان فى خبر العادل الظنى (ق)

٢ ـ اشارة الى ان المفاهيم من الادلة اللبيه فلا تتطرق اليها النصرف الا تبعا لمناطيقها لان منشأها الاستلزامات المحققة بين المناطيق والمفاهيم فلا يعقل ابقاء المنطوق بظاهره وارتكاب التصرف فى مفهومه لاستلزامه تفكيك الملزوم عن لازمه (الهمدانى)

لاختصاص ذلك اولا بالمخصص المنفصل ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وان كان عاما بحسب اللفظ كما في قول القائل لاتاكل الرمان لانه حامض فتخصصه بالافراد الحامضة فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه، وقد يوجب عموم المعلول وان كان بحسب الدلالة اللفظية خاصا كما في قول القائل لاتشرب الادوية التي يصفها لك النسوان اواذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه لانك لاتأمن ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء لايامن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة[1] أوعامة لاحظها المتكلم ومانحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد كما نبه عليه في المعارج[2].

ثم ان المحكي عن بعض[3] منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ماهو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة السفاهة وفعل مالا يجوز فعله لامقابل العلم بدليل

---

١ ـ كضعف عقولهن (ق)

٢ ـ قيل نزلت في وليد بن عقبة حيث بعثه النبي (ص) الى بني المصطلق متوليا لامر الصدقات فلما ابصروه ركبوا مستقبلين فظنهم مقاتلين له فعاد الى النبي (ص) واخبره بانهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي (ص) على غزوهم فنزلت (ق)

٣ ـ ذكره في دفع معارضة عموم المفهوم وعموم العلة على تقدير كون المراد بالتبين التبين العلمي، ووجه الدفع على ما ذكره واضح لان العمل بخبر الفاسق من دون تبين من افعال السفهاء عند العقلاء، بخلاف العمل بخبر العادل وان لم يفد العلم، وحاصل ما اورده عليه ان اخذ الجهالة بمعنى السفاهة مضافا الى مخالفته لظاهرها ينافيه الامر بالتبين عن خبر الفاسق مطلقا وان افاد الوثوق لعدم كون العمل بالخبر المفيد للوثوق سفها و انكان المخبر فاسقا كما ان العمل بخبر الوليد في مورد الاية لم يكن كذلك لان جماعة من العقلاء لايقدمون على مالا وثوق له (م ق)

قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى، وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا، اذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالاية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعلة هي كونه في معرض المخالفة للواقع، واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس به لما تقدم في توجيه كلام ابن قبة من ان الاقدام على ما فيه مخالفة الواقع احيانا قد يحسن لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود الاقرب الى الواقع منه كما في الفتوى وقد يكون لاجل مصلحة تزيد على مصلحة ادراك الواقع فراجع[1]، فالاولى لمن يريد التفصي عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان و بالجهالة الشك او الظن الابتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل فتأمل، وفيها ارشاد الى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وان حصل منه الاطمينان لان الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وان كان متحرزا عن الكذب، و منه يظهر الجواب عما ربما يقال من ان العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمينان بمضمونه عادلا كان المخبر او فاسقا فلا وجه للامر بتحصيل الاطمينان في الفاسق

واما ما اورد على الاية بما هو قابل للذب عنه فكثير منها معارضة مفهوم الاية بالايات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه[1] فالمرجع الى اصالة عدم الحجية، وفيه ان المراد بالنباء في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم اخص مطلقا من تلك الايات فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى من ظهور العام في العموم واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة

١ـ لان العمومات عامة لخبر العادل والفاسق وغيرهما وخاصة بالخبر الظني، والمفهوم عام لخبر العادل مطلقا سواء افاد العلم ام الظن وخاص بخبر العادل فيتعارضان في مادة الاجتماع وهو خبر العادل المفيد للظن (ق)

بالتعليل الجارى فى صورتى وجود الشرط وانتفائه فى افادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع .

ومنها ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذى اخبر به السيد المرتضى و اتباعه من عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام (ع) بعدم حجية الخبر وفساد هذا الايراد اوضح من ان يبين ، اذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا من عدم شمول اية النباء للاجماع المنقول انه يدور الامر بين دخوله وخروج ماعداه وبين العكس ، ولاريب ان العكس متعين لا المجرد قبح انتهاء التخصيص الى الواحد بل لان المقصود من الكلام ينحصر فى بيان عدم حجية خبر العادل ولاريب ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح فى الغاية وفضيح الى النهاية كما يعلم من قول القائل صدق زيدا فى جميع ما يخبرك فاخبرك زيد بالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل من قوله صدق الخ خصوص هذا الخبر .

ومنها ان الاية لا تشتمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النباء الى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات المأثورة عن الائمة (ع) لاشتمالها على وسايط وضعف هذا الايراد على ظاهره واضح لان كل واسطة من الوسايط انما يخبر خبرا بلا واسطة فان الشيخ قده اذا قال حدثنى المفيد قال حدثنى الصدوق قال حدثنى ابى قال حدثنى الصفار قال كتبت الى العسكرى (ع) بكذا فان هناك اخبار متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثنى المفيد الخ وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه فاذا حكم بصدقه ثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثنى الصدوق فهذا الاخبار اعنى قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثنى الصدوق ايضا خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره بقوله حدثنى ابى والصدوق عادل فيصدق فى خبره فيكون كما لو سمعنا اباه يحدث بقوله حدثنى الصفار فنصدقه لانه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتب اليه العسكرى (ع) واذا كان الصفار عادلا

وجب تصديقه والحكم بان العسكري (ع) كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا الامام (ع) يكتبه اليه فيكون المكتوب حجة فيثبت بخبر كل لاحق اخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لان كل واسطة يخبر بخبر مستقل

هذا ولكن قد يشكل الامر[1] بان ما يحكيه الشيخ عن المفيد اذا صار خبر المفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع المخبر الا به، ولكن يضعف هذا الاشكال، اولا بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالاقرار بالاقرار [2] و اخبار العادل بعدالة مخبر فان الاية تشتمل الاخبار بالعدالة بغير اشكال ، ثانيا بان عدم قابلية اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم اذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام وان المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر لان هذا الخروج مستند الى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له بل لاقصور في العبارة[3] بعدما

---

١ ـ توضيح الاشكال انه اذا ثبت حكم على عام فان كانت افراد هذا العام افرادا واقعية فلا اشكال في شمول حكم العام لجميع هذه الافراد وان كانت مترتبة في الوجود بان يتولد من الحكم ببعض الافراد فرد آخر فلا يمكن تعلق الحكم به اذ الحكم مسبوق بوجود موضوعه والفرض تاخر وجود هذا الفرد عن تعلق الحكم ببعض الافراد فلا يعقل تعلقه بالفرد المذكور والا لزم تقدم الحكم على موضوعه وهو فاسد (م ق) .

٢ ـ كما لو قال المقر اقررت باقراري بقتل زيد، او قال عادل بان زيداً عادل فان شمول قاعدة اقرار العقلاء على انفسهم نافذ للاقرار الاول يثبت وجود الاقرار الثاني، ثم يثبت ذلك الحكم لدايضا وكذلك شمول وجوب التصديق للعادل الاول يثبت عدلا آخر ليشمله حكم العام ثانيا (ش).

٣ ـ لكون مادل على حجية خبر العادل قضية طبيعية غير ملحوظ فيها خصوصيات المصاديق فهو نظير قول القائل اذا تكلمت بكلام يوجع صدري او رأسي، او قال في

فهم منها ان هذا المحمول وصف لازم بطبيعة الموضوع ولاينفك من مصاديقها فهو مثل مالو اخبر زيد بعض عبيد المولى بانه قال لاتعمل باخبار زيد فانه لايجوز له العمل به ولو اتكالاعلى دليل عام يدل على الجواز لان عدم شموله له ليس الالقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول لالتفاوت بينه وبين غيره من اخبار زيد في نظر المولى .

ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الاحكام الشرعية فيجب تنزيل الاية على الاخبار في الموضوعات الخارجية فانها هي التي لايجب التفحص فيها عن المعارض و يجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة فلاينافي اعتبار انضمام عدل اخر اليه فلايقال ان قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقا يستلزم قبوله في الاحكام بالاجماع المركب والاولوية ، وفيه ان وجوب التفحص[1] عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر فان الاول يؤكد حجية خبر العادل ولاينافيها لان مرجع التفحص عن المعارض الى الفحص عما اوجب الشارع العمل به كما اوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل

← اثناء الصلوة الكلام مبطل للصلوة الى غير ذلك من القضايا الطبيعية التي تتحقق بنفسها مصداق للطبيعة التي تضمنت حكمها (الهمداني) .

١ ـ توضيحه ان حاصل ماذكره المورد ان الاية لو دلت بمفهومها على حجية خبر العدل لدلت على وجوب قبوله من دون فحص عن معارضه لانه معنى حجيته ووجوب قبوله من دون تبين و هو خلاف الاجماع في الاحكام الشرعية فلابد من تنزيلها على الموضوعات، وحاصل ماعترض به المصنف ان وجوب الفحص عن المعارض امر ووجوب التبين من حيث الصدق والكذب امر اخر والاية بمفهومها ينفي الثاني دون الاول لان وجوب الفحص يوكد الحجية ولاينافيها كما تخيله المورد (م ق)

اخر فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان اصلا من الاصول فاذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر واذا وجده اخذ بالارجح منهما و اذا يئس عن التبين توقف عن العمل ورجع الى ما يقتضيه الاصول العملية فخبر العادل وان اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرد المجيئ الا انه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالاول دون الثاني ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الثاني ويؤخذ بالارجح في الاول فتتبع الادلة في الثاني لتحصيل المقتضى الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق و في الاول لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود .

ومنها ان مفهوم الاية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الاية وهو اخبار الوليد بارتداد طائفة ، ومن المعلوم انه لا يكفي فيها خبر العادل بل لا اقل من اعتبار العدلين فلابد من طرح المفهوم لعدم جواز اخراج المورد ، وفيه ان غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبرى العدلين في البينة لا يجب التبين فيه ، هذه جملة مما اوردوه على ظاهر الاية وقد عرفت ان الوارد منها ايرادان والعمدة الايراد الاول الذي اورده جماعة من القدماء والمتاخرين .

ثم انه كما استدل بمفهوم الاية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل اذا حصل الظن بصدقه بناء على ان المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن فاذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه او على روايته ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الاية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة امارة اخرى غير معتبرة ولو عمم التبين للتبين الاجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن ايضا ، وعلى ما ذكر فثبت من آية النبأ منطوقا و مفهوما حجية الاقسام الاربعة للخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بالقرينة

الظنية .

ولكن فيه من الاشكال مالا يخفى لان التبين ظاهر فى العلمى كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الامر به فى خبر الفاسق لغوا اذ العاقل لايعمل بخبر الابعد رجحان صدقه على كذبه الا ان يدفع اللغوية بماذكرناسابقا من ان المقصود التنبيه والارشاد على ان الفاسق لاينبغى ان يعتمد عليه وانه لايؤمن من كذبه و ان كان المظنون ، صدقه وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلها آبية من ارادة مجرد الظن نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمينان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث لايعد فى العرف العمل به تعريضا للوقوع فى الندم (فح) لايبعد انجبار خبر الفاسق به .

لكن لوقلنا بظهور المنطوق فى ذلك كان دالا على حجية الظن الاطمينانى المذكوروان لم يكن معه خبر فاسق نظرا الى ان الظاهر من الاية ان خبر الفاسق وجوده كعدمه وانه لابد من تبين الامر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجى نعم ربما يكون نفس الخبر من الامارات التى يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن الوقوع فى مخالفة الواقع فكلما حصل الامن منه جاز العمل فلافرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة اذا حصل الاطمينان بصدقه وبين الشهرة المجردة اذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها، والحاصل ان الاية تدل على ان العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق و عدمه سواء قلنا بان المراد منه العلم اوالاطمينان او مطلق الظن حتى ان من قال بان خبر الفاسق يكفى فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن اوتوثيق اوغيرهما من صفات الراوى فلازمه القول بدلالة الاية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى و ان لم يكن معه خبر اصلا فافهم و اغتنم و استقم هذا، ولكن لايخفى ان حمل التبين على تحصيل مطلق الظن او الاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الاخبار بالارتداد .

ومن جملة الايات قوله تعالى فى سورة البرائة فلولا نفر من كل فرقة الاية دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواترا و قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد اما وجوب الحذر فمن وجهين احدهما ان لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى ظاهرة فى كون مدخولها محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه .

الثانى ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب ممالا يرضى الامر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف ام لا كما فى قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر اويخشى الثانى انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول والا لغى الانذار ونظير ذلك ماتمسك به فى ذلك على وجوب قبول قول المرئة وتصديقها فى العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان و وجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما فى الارحام .

فان قلت المراد بالنفر النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الاية وهو قوله تعالى وماكان المؤمنون لينفروا كافة ومن المعلوم ان النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار ، نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل من ان المراد حصول البصيرة فى الدين من مشاهدة[1] ايات الله وظهور اوليائه على اعدائه وسايرمايتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من[1] ايات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك عندرجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية فى المدينة فالتفقه والانذار من قبيل الفايدة[1] لا الغاية حتى

---

١ ـ الفائدة ماتترتب على الشئ من دون ان يكون داعيا و باعثا للفاعل اليه ولذا تستعمل فى غير الافعال ايضا والغاية هو الغرض الداعى اليه فيختص بالافعال (ق)

يجب بوجوب ذيها .

قلت[1] اولا انه ليس فى صدر الاية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد وذكر الاية فى آيات الجهاد لايدل على ذلك ، وثانيا[2] انه قد فسر الاية بان المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله و ما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان يتخلفوا عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولايخلوه وحده فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم ،والحاصل ان ظهور الاية فى وجوب التفقه والانذار مما لاينكر فلا محيص عن حمل الاية عليه وان لزم مخالفة الظاهر[3] فى سياق الاية اوبعض الفاظها .

ومما يدل على ظهور الاية فى وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام بها على وجوبه فى اخبار كثيرة ، منها ما عن الفضل بن شاذان فى علله عن الرضا (ع) فى حديث قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة و الخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه و نقل اخبار الائمة (ع) الى كل صفح وناحية كما قال الله عزوجل فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة الاية

ومنها ماذكره فى ديباجة المعالم من رواية على بن حمزة قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول تفقهوا فى الدين فانه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو اعرابى[4] فان

١ـ لاحتمال كون المراد به بيان كون التفقه وتحصيل الاحكام الشرعية واجبا كفائيا لاعينيا (مـق)

٢ ـ فعليه يـرجع الضمير فى قوله تعالى : ليتفقهوا ولينذروا الى المتخلفين لاالنافرين (مـق)

٣ـ فعلى الجواب الاول يلزم مخالفة الظاهر فى السياق وعلى الثانى يلزم التفكيك فى الضمائر (م- ق)

٤ - بفتح الهمزة نسبة الى الاعراب وهم سكان البادية خاصة و يقـال لـسكان الامصار عرب وليس الاعراب جمالعرب بل هو ممالا واحدله (مج)

الله عزوجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا انتهى .

ومنها مارواه في الكافي في باب مايجب على الناس عند مضي الامام (ع) عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبدالله (ع) اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عزوجل فلولا نفر انتهى قال هم في عذر ماداموا في الطلب و هولاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم .

و منها صحيحة عبدالاعلى قال سألت ابا عبدالله (ع) عن قول العامة ان رسول الله (ص) قال من مات وليس له امام مات ميتة الجاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك و رجل بخراسان لايعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه [1] ان الامام اذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد و حق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عزوجل يقول فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة انتهى ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لايعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلايعني اهل المدينة واما غيرها من البلدان بقدر مسيرهم ان الله عزوجل يقول فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ، ومنها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا (ع).

ومنها رواية عبدالمؤمن الانصاري الواردة في جواب من سئل عن قوله (ص) اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد ، انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عزوجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه وجميع هذا هو السر في استدلال اصحابنا بالاية الشريفة على وجوب تحصيل العلم و كونه كفائيا ، هذا غاية ما قيل اويقال في توجيه الاستدلال بالاية الشريفة .

---

١ - اى لايسعه اهمال معرفة الامام (ع) بل يجب النفر و تحصيل المعرفة بذلك (م ق)

لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها لوجهين، اما الاول فلانه لايستفاد[1] من الكلام الامطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالاية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا، وهذا لاينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الاية تخصيص للادلة الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام عليه السلام وانذار النافرين للمتخلفين مع ان الامامة لايثبت الا بالعلم.

واما الثاني فلانه[2] لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفد العلم لكنه لا يدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي الى العمل بمقتضاه فعلا، ومن المعلوم ان التخويف لايجب الا على الوعاظ في مقام الايعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلوة

---

١ - حاصله منع انسياق الاية لبيان وجوب الحذر مطلقا لان المنساق منها مطلوبية وجوبه عقيب الانذار في الجملة ساكتة عن بيان كون وجوبه مطلقا او مقيدا بحصول العلم فلاتدل على مطلوبيته مطلقا كما هو المدعى (م ق)

٢ - قد اورد على الاية بانها اجنبية عما نحن بصدده من حجية الخبر والرواية، فان وظيفة الراوي ليس الا مجرد حكاية ما تحمله من الرواية لا الانذار كما ان قضية حجيته ووجوب قبوله على المنقول اليه ليس الا تصديقه فيما حكاه لا التحذر ولو انذر، بل يدور ذلك وجودا وعدما مدار نظره وفهمه، نعم يجب التحذر عند انذاره على من يجب عليه تقليده، فالاية انما يناسب مقام حجية الفتوى ووجوب التقليد لا مقام حجية الخبر (ط)

او على المرشدين فى مقام ارشاد الجهال فالتخوف لا يجب الا على المتعظ والمسترشد و من المعلوم ان تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الامرين

توضيح ذلك ان المنذر اما ان ينذر و يخوف على وجه الافتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده و اما ان ينذر و يخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة، فالاول كان يقول يا ايها الناس اتقوا الله فى شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة ، والثانى كان يقول قال الامام «ع» من شرب العصير فكانما شرب الخمر ، اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتى

واما الثانى فله جهتان ، احديهما جهة تخويف وايعاد، والثانية جهة حكاية قول الامام «ع» ومن المعلوم ان الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد فى معنى الحكاية فهى ليست حجة الا على من هو مقلد له اذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه ، واما الجهة الثانية فهى التى تنفع المجتهد الاخر الذى يسمع منه هذه الحكاية ، لكن وظيفته مجرد تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الامام «ع» واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف او الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة الى هذا المجتهد فالاية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذرين فى مضمون الحكاية وهو المقلد، للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره ، انما الكلام فى انه هل يجب عليه تصديق غيره فى الالفاظ والاصوات التى يحكيها عن المعصوم (ع) ام لا والاية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف

فالحق ان الاستدلال بالاية على وجوب الاجتهاد كفاية و وجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر ، وذكر شيخنا البهائى قده فى اول اربعينه ان الاستدلال بالنبوى المشهور من حفظ على امتى اربعين حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها

بهذه الاية وكان فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بها لان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا كما سيجئ انشم عند ذكر الاخبار هذا، ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الايراد لكنها من الاحاد فلا ينفع في صرف الاية من ظاهرها في مسئلة حجية الاحاد مع امكان منع دلالتها على المدعى لان الغالب تعدد من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الامام عليه السلام و (ح) فيجب الحذر عقيب انذارهم فاطلاق الرواية منزل على الغالب.

ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون الاية والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية النفر من ان حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار، ويرد عليها ما ذكرنا من الايراد الاول في آية النفر من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الاعمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تاسيس حجية قول المظهر تعبدا ووجوب العمل بقوله وان لم يطابق الحق .

ويشهد لما ذكرنا ان مورد الاية كتمان اليهود لعلامات النبي (ص) بعدما بين الله لهم ذلك في التورية، ومعلوم ان آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالبا امكن جعل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد العلم لئلا يكون القاء هذا الكلام كاللغو، ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الارحام على النساء على وجوب تصديقهن وبآية وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الاقامة مع امكان كون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح تعدد الحق من المظهرين .

ومن جملة الايات التى استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون، بناء على ان وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والالغى وجوب السؤال واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل مايصح ان يسئل عنه ويقع جوابا له لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لادخل فيه قطعا فاذا سئل الراوى الذى هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام (ع) فى خصوص الواقعة فاجاب بانى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الاية، فيجب قبول قوله ابتداء انى سمعت الامام (ع) يقول كذا لان حجية قوله هو الذى اوجب السؤال عنه لان وجوب السؤال اوجب قبول قوله كما لايخفى .

ويرد عليه ان الاستدلال ان كان بظاهر الاية فظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فان المذكور فى سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون بالبينات والزبر، وفى سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وان كان مع قطع النظر عن سياقها ، ففيه اولا انه ورد فى الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة (ع) وقد عقد فى اصول الكافى بابا بذلك وقد ارسله فى المجمع عن على (ع)، وردبعض مشايخنا هذه الاخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الروات فى بعضها وضعف بعضها فى الباقى، وفيه نظر لان روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشا فلاحظ ورواية ابى بكر الخضرمى حسنة اوموثقة نعم ثلاث روايات اخر منها لا يخلو من ضعف ولايقدح قطعا.

و ثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال فى العرف سل ان كنت جاهلا ، ويؤيده ان الاية واردة فى اصول الدين و علامات النبى (ص) التى لايؤخذ فيها بالتعبد اجماعاً ، وثالثا لوسلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لالحصول العلم منه، قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو

بسماع رواية من الامام (ع) والادل على حجية قول كل عالم بشئ ولو من طريق السمع والبصر، مع انه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من احس شيئا بسمعه او بصره، والمتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من اهل العلم في مثله فينحصر مدلول الاية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي.

ومن جملة الايات قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه [1] بالتصديق بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم [2] انه كان لاسمعيل بن ابي عبدالله (ع) دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج بها الى اليمن فقال له ابو عبدالله (ع) يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.

ويرد عليه [3] ان المراد من التصديق في الاية ليس جعل مخبر به واقعا وترتيب جميع

---

١ - لانه يشهد بكون المراد بتصديق المؤمنين تصديقا حقيقيا كتصديقه تعالى فالمراد بالتصديق اما التصديق الجزمي او التصديق الظاهري اعني ترتيب آثار الواقع على ما اخبروا به بالغاء احتمال الخلاف (ق)

٢ - يعني كون الخبر حسنا وغير صحيح بواسطة ابراهيم بن هاشم فانه وان كان من العلماء ومن شيوخ الكليني قده الا انه لم يوثق على طريقة توثيق سائر الرواة فلم يطلق على خبره عنوان الصحيح (ش)

٣ - حاصله انه مع تسليم ظهور الاية في التصديق الظاهري بمعنى تنزيل المخبر بمنزلة الواقع لكن نقول ان هنا صوارف عن هذا الظهور وهي تعين كون المراد به هو التصديق الصوري منها كونه اذن خير لجميع الناس ومنها ما نقل من الاخبار ومنها العدول

اثاره عليه اذلو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذلو اخبره احد بزنا احد اوشربه اوقذفه اوارتداده فقتله النبي اوجلده لم يكن لسماعه ذلك الخبر خيراً للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع، نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا موذيا للنبي (ص) على مايقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لايكون الا اذ صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله راساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية اسمعيل المتقدمة.

ويؤيد هذا المعنى ماعن تفسير العياشي عن الصادق (ع) من انه يصدق المؤمنين لانه كان رؤفا رحيما بالمؤمنين فان تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الاخر بحيث يرتب عليه آثاره وان انكر المخبر عنه وقوعه اذمع الانكار لابد من تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤفا رحيما لجميع المؤمنين فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويويده ايضاً ماعن القمي ره في سبب نزول الاية انه نم منافق على النبي (ص) فاخبره الله ذلك فاحضره النبي وسئله فحلف انه لم يكن شئ مما ينم عليه فقبل منه النبي فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي (ص) ويقول انه يقبل كل مايسمع، اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل فاخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه (ص) قل اذن خير لكم، ومن المعلوم ان تصديقه (ص) للمنافق لم يكن بترتيب اثار الصدق عليه مطلقا، وهذا التفسير صريح في ان المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير اعتقاد فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم ويشهد بتغاير معنى الايمان

←من الباء الى اللام في قوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، فان الايمان بالشيء ظاهره الاذعان بتحققه والايمان للمؤمنين ظاهره اظهار الايمان لاجل مراعاتهم (ش)

فى الموضعين مضافا الى تكرار لفظه تعديته فى الاول بالباء وفى الثانى باللام فافهم

واما توجيه الرواية[1] فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا اخبر بشئى فلتصديقه معنيان احدهما مايقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن، فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الاخبار على الصدق حمل على احسنه، والثانى هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه، والمعنى الثانى هو الذى يراد من العمل بخبر العادل، واما المعنى الاول فهو الذى يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن وهو ظاهر الاخبار الواردة فى ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه، خصوصا مثل قوله (ع) يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامه[2] انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر، فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضاً مؤمنين لايراد منه الاعدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لاما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلامرجح بل ترجيح المرجوح، نعم خرج من ذلك موضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن، وان انكر المشهود عليه وانت اذا تاملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة فى حكاية اسمعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا[3] وان ابيت الا عن ظهور خبر اسمعيل فى وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الاية خروج عن الاستدلال بالكتاب الى السنة و المقصود هو الاول غاية الامر كون هذه الرواية فى عداد الروايات الاتية انشاالله.

١ـ اى رواية الكافى التى قرب بها الاستدلال بالاية (ق)

٢ ـ القسامة بالفتح الايمان تقسم على اولياء القتيل فى دعوى الدم مع عدم البينة الاان المراد بهاهنا البينة (ق)

٣ـ اى الحمل على الحسن الجائز لكن الصواب حمله على التصديق بلحاظ بعض الا ثار المعلوم بقرينة المقام اعنى عدم استيمان من اخبر بشربه الخمر (شرح)

ثم ان هذه الايات الخمس على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها[1] الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النباء على حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعدالته، بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة الى صورة افادة خبر العادل الظن الاطمينانى بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعدالة، فيصير حاصل مدلول الايات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادته الظن الاطمينانى و الوثوق، بل هذا ايضا منصرف[2] ساير الايات وان لم يكن انصرافا موجبا لظهور عدم ارادة غيره حتى لا تعارض المنطوق .

واما السنة فطوائف من الاخبار منها ماورد فى الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق او المشهور والتخيير عند التساوى مثل مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول؛ الحكم ماحكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث وموردها و ان كان فى الحاكمين الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان ، ومثل رواية غوالى اللئالى المروية عن العلامة المرفوعة الى زرارة قال يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر، قلت فانهما معا مشهوران قال خذ باعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك، ومثل رواية ابن ابى الجهم عن الرضا ع «قلت يجيئنا الرجلان و

١ـ ملخص المراد ان المستفاد من مجموع الايات حجية قول من عدا الفاسق مطلقا ، ولكن اطلاقه ينصرف بمقتضى الغلبة الى صورة افادة الخبر الظن الاطمينانى (الهمدانى)

٢ـ يعنى الخبر المفيد للاطمينان والوثوق لا خبر العادل المفيد للاطمينان، وحاصله انه لو كان منصرف الايات مطلق الخبر المفيد للاطمينان عدلا ام غيره على نحو يوجب ظهورها فيه لوقع التعارض بينها وبين منطوق آية النباء فان ظاهرها عدم حجية قول الفاسق مطلقا افاد الاطمينان ام لا، لكنه لا ظهور لها فيه كذلك، بل ظهورا لا ينافى تقييده بالعادل المفيد للاطمينان فلا تعارض منطوق آية النباء (شرح)

كلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت، ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق «ع» قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم(ع) وغيرها من الاخبار.

والظاهر ان دلالتها[1] على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة الا انه لا اطلاق لها لان السؤال عن الخبرين الذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بهما لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ اى الدالة على السؤال عن التعيين مع العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود او ائمة الصلوة فاجاب ببيان المرجح فانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض، نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل، لكن، الانصاف ان ظاهر مساق الرواية ان الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها

ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه الى زرارة بقوله(ع) اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة؛ وقوله(ع) في رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام فلا يجوز رده، وقوله عليه السلام لابن ابى يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفى يعنى محمد بن مسلم فانه سمع من ابى احاديث وكان عنده وجيها، وقوله عليه السلام فيما عن الكشى لسلمة بن ابى حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثا كثيرا فما روى لك عنى فاروه عنى، وقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفى بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدى يعنى ابا بصير، وقوله(ع) لعلى بن المسيب بعد السؤال عمن ياخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المامون

١ـ لان الترجيح والتخيير فرع اعتبار كل من المتعارضين فى انفسهما لولا التعارض بينهما، واما دلالتها على اعتبارهما غير قطعيين فلعدم امكان الترجيح فى القطعيين(م ق)

على الدين والدنيا وقوله (ع) لما قال له عبدالعزيز بن المهدى له ربما احتاج ولست القاك فى كل وقت افيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم دينى قال نعم، وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوى فسئل عن وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه

ويؤيده فى اناطة وجوب القبول بالوثاقة ماورد فى العمرى اوابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففى الكافى فى باب النهى عن التسمية عن الحميرى عن احمد بن اسحق قال سئلت ابا الحسن وقلت له من اعمال وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له (ع) العمرى ثقة فمااديا اليك عنى فعنى يؤدى وماقال لك عنى فعنى يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المامون و اخبرنا احمد بن اسحق انه سئل ابامحمد عن مثل ذلك فقال له العمرى وابنه ثقتان فمااديا اليك عنى فعنى يؤديان وماقالا لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المامونان الخبر، وهذه الطائفة ايضا مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار الخبر الثقة المامون

ومنها مادل على وجوب الرجوع الى الروات والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتويهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما فى كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق و الاحتجاج للطبرسى ، واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم ، فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقايع الى الرواة اعنى الاستفتاء منهم الان التعليل [٢] بانهم حجته (ع) يدل على وجوب قبول خبرهم ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله (ع) اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روى عنا

١- العمرى بفتح العين (ق)

٢ ـ لان عموم العلة يقتضى كونهم حجة مطلقا سواء اكان ذلك فى الفتوى اوالقضاء اوالرواية (مق)

فانظروا الى ماروووه عن علي عليه السلام دل على الاخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة

و مثل ما فى الاحتجاج عن تفسير العسكرى (ع) فى قوله و منهم اميون لا يعلمون الكتاب الاية، من انه قال رجل للصادق (ع) فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لايعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لاسبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهولاء القبول من علمائهم فقال (ع) بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم؛ واما من حيث افترقوا فلا، قال بين لى يابن رسول الله قال ان عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح و باكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات و المصانعات [1] و عرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من

١- المصانعة الرشوة ، ومن تعصبوا له مفعول اول لاعطوا اى اعطوا من تعصبوا له مالا يستحقه ، وفاعل لايستحقه هوالضمير المستتر العايد الى الموصول لتقدمه رتبة وان تاخر لفظا واضطروا بمعارف يعنى قدعرفت قلوبهم بالضرورة ان من فعل فعلهم فهو فاسق، والتكالب الوثوب تقول يتكالبون اى يسرعون و يتواثبون ،والحطام ما تكسر من اليبس ، والترفرف من رفرف الطائر اذاحرك جناحه حول الشيء يريد ان يقع عليه، فللعوام ان يقلدوه : دلت هذه الفقرة على اعتبار خبر الواحد لان ملاحظة مجموع الرواية تشهد بكون المراد بالتقليد فيها معناه اللغوى دون الاصطلاحى فهو باطلاقه يشمل الاخذ بقول الغير تعبدا مطلقا سواء فى الفتوى ام فى الرواية ،وقوله لتلك اى لتلك الفسقه ،وقوم نصاب النصب المعاداة ومنه الناصب وهو الذى يتظاهر بعداوة اهل البيت (ع) او مواليهم لاجل متابعتهم لهم ،وليتوجهوا الوجه الجاه والقدر والمنزلة (مق)

اتعصبوا عليه وا عطوا مالا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم و علموهم يتعارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل مايفعلونه فهو فاسق لايجوز ان يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لايجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤدي اليهم عمن لم يشاهدوه لاجلهم ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله (ص) اذ كانت دلائله اوضح من ان يخفى واشهر من ان لاتظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امر دمستحقا والترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه، وذلك لايكون الابعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت عليهم السلام لتلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ماهو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب لايقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة ليتوجهوا عند شيعتنا وينتقضوا بنا عند اعدائنا ثم يضعون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنهم الله على الحسين بن علي انتهى .

دل هذا الخبر الشريف اللايح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وان كان ظاهره اعتبار العدالة بل مافوقها لكن المستفاد من مجموعه ان المناط في التصديق هو التحرز من الكذب فافهم و مثل ما عن ابي

الحسن (ع) فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين قال اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا وقوله (ع) في رواية اخرى لاتاخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه الحديث و ظاهرها وان كان الفتوى الاان الانصاف [1] شمولها للرواية بعد التامل كما تقدم في سابقتها .

ومثل مافي كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى ابي عبدالله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح حيث سئله اصحابه عن كتب الشلمغاني [2] فقال الشيخ اقول فيها ما قاله العسكري (ع) في كتب بني فضال حيث قالوا له مانصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ماروواو ذروامارأوا، فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات وروايتهم ، ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لايظن به القول في الدين بغير السماع من الامام (ع) قال اقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري (ع) في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل ومثل ما ورد مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها ياخذ صادق عن صادق ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على القاسم بن العلى وفيه انه لاعذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا و نحمله اليهم و مثل مرعوفة

١- لفهم المناط وعموم التعليل بالخيانة الشامل للرواية ايضا (ق)

٢ ـ هو محمد بن علي الشلمغاني له كتب و روايات و كان مستقيم الطريقة متقدما في اصحابنا فحمله الحسد لابي القاسم بن روح رض على ترك المذهب والدخول في المذاهب الردية حتى خرجت فيه توقيعات ، فاخذه السلطان فقتله و صلبه وله في الكتب التي عملها حال الاستقامة كتاب التكليف رواه المفيد (ق)

الكنانى عن الصادق (ع) فى تفسير قوله (ع) ويتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لايحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيستمعون حديثنا ويفتشون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لايحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به .

ومنها الاخبار الكثيرة التى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و ان كان فى دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل النبوى المستفيض بل المتواتر انه من حفظ على امتى اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة قال شيخنا البهائى قده قد قال فى اول اربعينه ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لايقصر عن دلالة آية النفر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة فى الترغيب فى الرواية و الحث عليها وابلاغ مافى كتب الشيعة مثل ماورد فى شأن الكتب التى دفنوها لشدة التقية فقال (ع) حدثوا بها فانها حق ومثل ماورد فى مذاكرة الحديث والامر بكتابه مثل قوله للراوى اكتب وبث علمك فى بنى عمك فانه ياتى زمان هرج لايأنسون الابكتبهم، ماورد فى ترخيص النقل بالمعنى و ماورد مستفيضا بل متواترا من قولهم (ع) اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا و ماورد من قولهم (ع) لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله «ع» ستكثر بعدى القالة وان من كذب على فليتبوء مقعده من النار وقول ابى عبدالله (ع) انا اهل بيت صديقون لانخلو من كذاب يكذب علينا وقوله (ع) ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولايريد منهم غيره وقوله (ع) لكل منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية فى غاية القلة .

الى غير ذلك من الاخبار التى يستفاد من مجموعها رضاء الائمة (ع) بالعمل بالخبر وان

لم يفد القطع وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء وتقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال كما دل عليه الفاظ الثقة والمامون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق غيرها؛ واما العدالة فاكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية العدة الامرة بالاخذ بما رووه عن علي عليه السلام والواردة في كتب بني فضال و مرفوعة الكناني و تاليها نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة او على اخذ الفتوى جميعا بينها وبين ماهو اكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة[1] على هذا الجمع، مع ان تعليل النهي في ذيل الرواية بانهم مما خانوا الله و رسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان الغير الامامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسياتي توضيحه عند ذكر الاجماع (انشم).

واما الاجماع فتقريره من وجوه احدها الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلو احدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم «ع» بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسئلة ولا يعتنى بخلاف السيد و اتباعه لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتاخرين المبني على الحدس و الثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ماحكي عن الشيخ (قده) في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي (ع) وكان ممن لا يطعن في روايته و يكون سديدا في نقله ولم يكن هناك

١ـ من حيث امره (ع) بالاخذ برواياتهم و ترك آرائهم وقوله مع ان التعليل انتهى في سابق رواية عبدالله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم بن روح رض (ق)

قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذى يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشئ لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبى (ص) ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان جعفر بن محمد (ع) الذى انتشر عنه العلم و كثرت الرواية من جهته

فان قيل كيف تدعون الاجماع الفرقة المحققة على العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر، قيل المعلوم من حالها الذى لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذى يرويه مخالفوهم فى الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما كان رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس و انه لو كان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العمل بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك على ان الذين اشير اليهم فى السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين

ثم قال بعد ذلك فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه وامثال هؤلاء قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه، ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شئ من الروايات لا لانه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم، فان قيل كيف تعولون على هذه الرواية واكثر رواتها المجبرة والمشبهة و

المقلدة والغلات والواقفية والفتحية وغيرهؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد امعها كفاية الوثاقة في العمل بالخبر

ثم قال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها و لاجلها عملوا بها و لو تجردت لما عملوا بها و اذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها (قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر و تدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر و نحن نعلم ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه و فحواه او دليله و معناه و لا بالسنة المتواتر لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل وجودها في مسائل معدودة ولا باجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة

ثم اخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار بانا وجدنا اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه، وكل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار و لم يعهد من احد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم ثم استدل ثالثا على ذلك بان الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار و بيان احوالهم من حيث العدالة والفسق و الموافقة في المذاهب والمخالفة و بيان من يعتمد على حديثه و من لا يعتمد واستثنوا الرجل من جملة ماروه في التصانيف ، و هذه عادتهم من قديم الوقت الى حديثه فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله

انتهى المقصود من كلامه زادالله فى علو مقامه و قداتى فى الاستدلال على هذا المطلب بمالامزيد عليه فشكرالله سعيه

ثم انه لا يبعد وقوع التدافع بين دعوى الشيخ ره الاجماع على جواز العمل و دعوى السيد ره الاجماع على عدم جوازه مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب فكم من مسئلة فرعية وقع الاختلاف بينهما فى دعوى الاجماع فيها و يمكن الجمع بينهما بان مراد السيد من العلم الذى ادعاه فى صدق الاخبار هو مجرد الاطمينان فان المحكى عنه فى تعريف العلم انه ما اقتضى سكون النفس و هو الذى ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذى لايقبل الاحتمال رأسا فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التى ذكرها اولا و هى موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل و مراد السيد من القرائن التى ادعى احتفاف اكثر الاخبار بها هى الامور الخارجية الموجبة للوثوق بالراوى او بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها اليهما وحينئذ فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبدا اولمجرد حصول رجحان بصدقه على مايقوله المخالفون

والانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الاجماع على ازيد من الخبر الموجب لسكون النفس واوبمجرد وثاقة الراوى وكونه سديدا فى نقله لم يطعن فى روايته و لعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد قده فى كلامه بان اكثر الاخبار متواترة اومحفوفة بالقرائن وتصريح الشيخ قده فى كلامه المتقدم بانكار ذلك وممن نقل الاجماع على حجية اخبار الاحاد السيد الجليل رضى الدين ابن طاوس ردو العلامة فى النهاية والمحدث المجلسى فى بعض رسائله

ثم ان دعوى الاجماع صريحا على العمل باخبار الاحاد وان لم نطلع عليها صريحة

فی کلام غیر الشیخ وابن طاوس والعلامة والمجلسی رضی الله عنه الا ان هذه الدعوی منهم مقرونة بقرائن تدل علی صحتها وصدقها وهی دعوی عدة من الاصحاب الاتفاق علی العمل بخبر الواحد واذا ضممت الی ذلك کله ذهاب معظم الاصحاب بل کلهم عدا السید واتباعه من زمان الصدوق الی زماننا هذا الی حجیة الخبر الغیر العلمی حتی ان الصدوق تابع فی التصحیح والرد لشیخه ابن الولید وان ما صححه فهو صحیح وان ماردہ فهو مردود کما صرح به فی صلوة الغدیر وفی الخبر الذی رواه فی العیون عن کتاب الرحمة ثم ضممت الی ذلك ظهور عبارة اهل الرجال فی تراجم کثیرة من الرواة فی کون العمل بالخبر الغیر العلمی مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا یعتمد علی ماینفرد به وفلان مسکون فی روایته وفلان صحیح الحدیث والطعن فی بعض بانه یعتمد الضعفاء والمراسیل وغیر ذلك وضممت الی ذلك مایظهر من بعض اسؤلة الروایات السابقة من ان العمل بالخبر الغیر العلمی کان مفروغا عنه عند الراوت تعلم علما یقینا صدق ماادعاه الشیخ من اجماع الطائفة

والانصاف انه لم یحصل فی مسئلة یدعی فیها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظیمة والامارات الکثیرة الدالة علی العمل ماحصل فی هذه المسئلة فالشاك فی تحقق الاجماع فی هذه المسئلة لا اراه یحصل له الاجماع فی مسئلة من المسائل الفقهیة. اللهم الا فی ضروریات المذهب، لکن الانصاف ان المتیقن من هذا کله الخبر المفید للاطمینان لامطلق الظن ولعله مراد السید من العلم کما اشرنا الیه آنفا بل قیل ان مراد السید من خبر الواحد الشاذ النادر الذی لم یعمل به احد اوندر من یعمل به

الثانی من وجوه تقریر الاجماع استقرار سیرة المسلمین طرا علی استفادة الاحکام الشرعیة من اخبار الثقات المتوسطة بینهم وبین الامام(ع) او المجتهد اتری ان المقلدین یتوقفون فی العمل بما یخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف فیما یحکیه زوجها من المجتهد فی مسائل حیضها ومایتعلق بها الی ان یعلموا من المجتهد تجویز العمل بالخبر الغیر العلمی وهذا مما لاشك فیه ودعوی حصول القطع لهم فی

جميع الموارد بعيدة عن الانصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لايعتنى باحتمال الخلاف [illegible]

الثالث استقرار طريقة العقلاء طرا على الرجوع بخبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجاريه [1] من الموالي الى العبيد فنقول ان الشارع اذا اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعيه كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك، فان قلت يكفي في ردعهم الايات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم، قلت قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في امرين وان الايات والاخبار راجعة الى احدهما

الاول ان العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة والثاني ان فيه طرحا لادلة الاصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها وشئ من هذين الوجهين لايوجب ردعهم عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من اجلهما مركوزا في ذهن العقلاء لان حرمة التشريع ثابت عندهم و الاصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ومع ذلك نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان والسر في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية فان الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه وترك ما اخبر بحرمته لايعد مشرعا [2] بل لايشكون في كونه مطيعا و لذا يعولون عليه في

---

١ ـ حاصله ان امر المولى اذا وصل الى عبد بخبر ثقة و ترك امتثاله معتذرا بعدم علمه به ذمه العقلاء ، ولم يسمع اعتذاره بذلك و هذه الطريقة جارية بين جميع اهل الاديان وغيرهم من ذوي الالباب (مق)

٢ ـ لان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين فيه، اوماشك في كونه من الدين ←

اوامرهم العرفية من الموالى الى العبيد مع ان قبح التشريع عند العقلاء لايختص بالاحكام الشرعية

واما الاصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة لان الاصول التي مدركها حكم العقل لاالاخبار لقصورها عن افادة اعتبارها كالبراءة و الاحتياط والتخيير لااشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في احكامهم العرفية لان نسبة العقل [1] في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية والعرفية سواء و اما الاستصحاب فان اخذ من العقل فلا اشكال في انه لايفيد الظن في المقام وان اخذ من الاخبار فغاية الامر [2] حصول الوثوق بصدورها دون اليقين واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فليس بناء اهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها فتامل

الرابع من وجوه تقرير الاجماع ماذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد اذلو كان عملهم منكرا لم يترك الامام بل ولا اتباعه النكير على العاملين اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذليست هذه المسئلة باعظم من مسئلة الخلافة التي انكرها عليهم من انكر لاظهار الحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا

=فيه، و لا ريب ان كيفية امتثال الاحكام موكولة الى العرف و مع بناء العقلاء على الاعتماد في امتثالها بخبر الثقة بمعنى اقتناعهم في امتثالها بثبوتها به لايتحقق التشريع لحصول الامتثال بطريق معتبر (م ق)

١ ـ فكما انه لاسبيل الى حكم العقل بمقتضى الاصول في الاحكام العرفيه في مقابل خبر الثقة كذلك في الاحكام الشرعية (م ق) .

٢ . يعنى ان العمل بالاستصحاب (ح) في مقابل خبر الثقة ترجيح بلا مرجح لفرض كون مرجعه الى العمل بالخبر الموثوق الصدور (م ق)

(فقد حكي عن احمد بن محمد) اكثر من تحصى للمتبع ص ١٤٢ ازرسائل

الرابع دليل العقل وهو من وجوه بعضها يختص باثبات حجية خبر الواحد و بعضها يثبت حجية الظن مطلقا او فى الجملة فيدخل فيه الخبر اما الاول فهو ما اعتمدته سابقا من انه لاشك للمتتبع فى احوال الرواة المذكورة فى تراجمهم فى كون اكثر الاخبار بل جلها الاما شذوندر صادرة عن الائمة عليهم السلام، و هذا يظهر بعد التأمل فى كيفية ورودها الينا و كيفية اهتمام ارباب الكتب(١) من المشايخ الثلثة ومن تقدمهم فى تنقيح مااودعوه فى كتبهم و عدم الاكتفاء باخذ الرواية من كتاب وايداعها فى تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين .

١-فقدحكى عن احمد بن محمد بن عيسى انه قال جئت الى الحسن بن على الوشا وسئلته ان يخرج الى كتاب العلاء بن رزين وكتاب الابن عثمان الاحمر فاخرجهما فقلت احب ان اسمعهما فقال لى رحمك الله ماعجلك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقلت لدلا آمن الحدثان فقال لوعلمت ان الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فانى قد ادركت فى هذا المسجد مأة شيخ كل يقول حدثنى جعفر بن محمد عليهما السلام وعن حمدويه عن ايوب بن نوح انه دفع اليه دفترا فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فانى كتبت عن محمد بن سنان ولكن لااروى لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كل ما حدثتكم به فليس بسماع و لابرواية وانما وجدته فانظر كيف احتاطوا فى الرواية عمن لم يسمع من الثقات و انما وجد فى الكتب و كفاك شاهدا ان على بن الحسن بن فضال لم يرو كتب ابيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد و محمد عن ابيه واعتذر عن ذلك بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة با لروايات فقرأها على اخوية ثانيا ، والحاصل ان الظاهر انحصار مدارهم على ايداع ماسمعوه من صاحب الكتاب اوممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون الا ما سمعوا ولوبوسائط من صاحب الكتاب و لو كان معلوم الانتساب مع اطمينانهم بالوسايط وشدة وثوقهم بهم حتى انهم ربما كانوا يتبعونهم فى تصحيح الحديث وردكما ←

والداعي الى شدة الاهتمام مضافا الى كون تلك الروايات اساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين ولذا قال الامام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة لولاهؤلاء لاندرست آثار النبوة وان الناس لايرضون بنقل مالا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لايترتب على وقوع الكذب فيها اثر ديني بل ولا دنيوي فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من ياتي اليها في امور الدين على ما اخبرهم الامام عليه السلام بانه ياتي على الناس زمان هرج لايانسون الا بكتبهم وعلى ماذكره الكليني في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعا لجميع من ياتي بعد ذلك ما تنبهوا له و نبههم عليه الائمة عليهم السلام من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة كما يظهر من الروايات الكثيرة منها انه عرض يونس بن عبدالرحمن على سيدنا ابي الحسن الرضا (ع) كتب جماعة من اصحاب الباقر والصادق «ع» فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابي عبدالله عليه السلام وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبدالله وكذلك اصحاب ابي

← اتفق للصدوق بالنسبة الى شيخه ابن الوليد قدس سرهما، وربما كانوا لايثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد السند خلية في الصدق و لذا حكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن الضعفاء و يعتمد المراسيل وان كان ثقة في نفسه كما اتفق بالنسبة الى البرقي بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع ان عمله لادخل له بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي حيث ذكر في ترجمته انه كان يرى القياس فيترك رواياته لاجل ذلك و كانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وان كانت كتبه وروايته حال الاستقامة حتى اذن لهم الامام (ع) او نائبه كما سئلوا العسكري (ع) عن كتب بني فضال و قالوا ان بيوتنا منها ملؤ فاذن (ع) لهم و سئلوا الشيخ ابا القاسم بن روح عن كتب ابن ابي عزافر التي صنفها قبل الارتداد عن مذاهب الشيعة حتى اذن لهم الشيخ في العمل بها، والحاصل ان الامارات الكاشفة عن اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتأخرة عن زمان الرضا (ع) اكثر من ان تحصى للمتتبع

الخطاب يدسون الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبدالله .

وظهر مما ذكرنا ان ماعلم اجمالا من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الحديث فهو انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين على الحديث والرجال بين اصحاب الائمة من ان العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي ينسب الى بعض الاخباريين او دعوى الظن بصدور جميعها ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور اكثرها او كثير منها ، بل هذه دعوى بديهية .

والجواب عنه ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الامام (ع) انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي فحينئذ نقول ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة لوجود تكاليف كثيرة وحينئذ فاللازم اولا الاحتياط ومع تعذره او تعسره اوقيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى ما افاد الظن بصدرر الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة (ع) سواء كان المفيد للظن خبرا اوشهرة او غيرهما فهذا الدليل لايفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبرا .

فان قلت المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار التي بايدينا ، واما صدور الاحكام المخالفة للاصول غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون ، قلت العلم الاجمالي و ان كان حاصلا في خصوص هذه الروايات التي بايدينا الا ان العلم الاجمالي حاصل ايضاً في مجموع ما بايدينا من الاخبار ومن الامارات الاخر المجردة عن الخبر التي بايدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام (ع) وليست هذه الامارات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي في المجموع مستندا الى بعضها و هي الاخبار

الحاصل ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقى مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالى بحاله فهنا علم اجمالى فى الاخبار و علم اجمالى حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وساير الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعات العلم الاجمالى الثانى وعدم الاقتصار على مراعات الاول .

نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياة محرمة فى قطيع غنم بحيث يكون نسبته الى كل بعض منها كنسبته الى البعض الاخر وعلمنا ايضا بوجود شياة محرمة فى خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لولم يكن من الغنم الا هذه علم اجمالا بوجود الحرام فيها ايضا والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالى فى المجموع ما اشرنا اليه سابقا من انه لوعزلنا من هذا الطائفة الخاصة التى علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالى فيها و ضممنا اليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الاجمالى بوجود الحرام فيها ايضا وحينئذ فلابد من ان نجرى حكم العلم الاجمالى فى تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط و مانحن فيه من هذا القبيل، ودعوى ان سائر الامارات المجردة لامدخل لها فى العلم الاجمالى وان هنا علما اجماليا و احدا بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف الانصاف .

واما الثانى اعنى الادلة التى اقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل وان اقتضيها امر اخر وهو كون الخبر مطلقا او خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل اذا فرض انه لايثبت الا الظن فى الجملة ولايثبته كلية فمنها ان فى مخالفة المجتهد لمظنه من الحكم الوجوبى اوالتحريمى مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلان الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل اولان الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة فى الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة فى الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد .

والجواب عنه انه ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة [1] فان استحقاق العقاب العقاب على الفعل او الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب والتحريم الواقعيين كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا او مركبا بل استحقاق الثواب والعقاب انما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا يتحققان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة او الظن المعتبر بهما، واما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك في استقلال العقل بقبح المؤاخذة عليه وان اريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البرائة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والاكان في ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء للمفسدة .

توضيح ذلك انه لا اشكال في انه متى ظن بوجوب شيء وان الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا او حرم علينا فعلا كذلك فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول وترك الثاني لانه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الامرى ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الامرى الا انه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعات الظن بالوجوب او الحرمة اذا حصل الظن من

١ - حاصله ان الظن بالحكم الالزامي انما يستلزم الظن بالعقاب اذا كانت بين الحكم الواقعي والعقاب ملازمة واقعية وليس كذلك لتخلفه فيما فرضه من صور الجهل بسيطا او مركبا نعم الملازمة انما هي بين العلم بالحكم الالزامي او الظن المعتبر به و بين العقاب و ليس شيء منهما حاصلا في المقام ، اما الاول فمعلوم و اما الثاني فلعدم ثبوت اعتبار الظن في المقام (م ق)

القياس وعلى جواز مخالفة الظن فى الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم او تقوم به البينة .

اذا عرفت ذلك فنقول ان اصل البرائة والاستصحاب انقام عليهما الدليل القطعي بحيث يدل على وجوب الرجوع اليهما فى صورة عدم العلم واومع وجود الظن الغير المعتبر فلااشكال فى عدم وجوب مراعات ظن الضرر وفى انه لايجب الترك اوالفعل بمجرد ظن الوجوب او الحرمة لماعرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لايكون الالمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً .

وان منعنا عن قيام الدليل على الاصول وقلنا ان الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا فى الاحكام الشرعية وخصوصا مع الظن بالخلاف وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع الى البرائة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة فى دليل البرائة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف فنقول لااقل من ثبوت بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبرائة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنافى ترك مراعات ظن الضرر وهذا القدر يكفى فى عدم الظن بالضرر .

ومنها هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من مقدمات، المقدمة الاولى انسداد باب العلم والظن الخاص فى معظم المسائل الفقهية

الثانية انه لايجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك التعرض لامتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلى بان يقتصر فى الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل انفسنا فى تلك الموارد ممن لاحكم عليه فيها كالاطفال والبهائم اوممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم

الثالثة انه اذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من

الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامتثال او الاخذ في كل مسئلة بالاصل المتبع شرعا [1] في نفس تلك المسئلة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها.

الرابعة عدم جواز العدول الى الموافقة الشكية او الوهمية مع التمكن من الموافقة الظنية لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فاذا بطل الرجوع في الامتثال الى الطريق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها [2] وعدم الجواز في الاخر والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع ولا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفي المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا [3] للامتثال من دون افادته للظن اصلا.

اما المقدمة الاولى فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم في الاغلب غير محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسئلة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص فهي مبتنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الادلة العلمية و باقي الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر واخواته من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البراءة والاستصحاب او الاحتياط او التخيير فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر الا بعد التأمل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من

---

١ ـ كاصالة البراءة والاستصحاب والتخيير لعدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي كما سيجئ بيانه في الجواب عن هذه المقدمة (شرح)

٢ ـ كالاحتياط وفي الاخر مثل البراءة والاستصحاب والتخيير ونحوها (م ق)

٣ ـ كالقرعة ونحوها (ق)

ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص

واما المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه اولا ان الرجوع في جميع تلك الوقايع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها و هذا امر يقطع ببطلانه كل احد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم اصلا .

والحاصل ان ترك اكثر الاحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة فلو فرضنا ان مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم من الصلوة عداما تعلم من ابويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالا ضعيفا ولم يتمكن من ازيد من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلوة في هذه الحالة او انه ياتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول ابويه، والمفروض ان قول ابويه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم تجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلوة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي الالتزام بشئ منها عدا القليل المعلوم او المظنون بالظن الخاص وترك ما عداه ولو كان مظنونا بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص ، بل الانصاف انه لو فرض والعياذ بالله فقد الظن المطلق في معظم الاحكام كان الواجب الرجوع الى الامتثال الاحتمال بالتزام مالا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية .

و ثانيا انه لو سلمنا الرجوع الى البراءة لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور

البديهى وهو الخروج من الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع الى البرائة من جهة العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالا ان فى المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان مبنيا على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل وان قلنا بجواز العمل بالاصل فى صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية وهذا الوجه مبنى على ان مطلق مخالفة القطعية غير جايز واصل البرائة فى مقابلها غير جار مالم يصل المعلوم الاجمالى الى حد الشبهة الغير المحصور وقد ثبت فى مسئلة البرائة ان مجراها الشك فى اصل التكليف لا الشك فى تعينه مع القطع بثبوت اصله كما فى مانحن فيه .

واما المقدمة الثالثة ففى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع فى كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل فى تلك المسئلة او الرجوع الى فتوى العالم بالمسئلة و تقليده فيها فنقول ان كلا من هذه الامور الثلثة وان كان طريقا شرعيا فى الجملة لامتثال الحكم المجهول الا ان منها مالا يجب فى المقام ومنها مالا يجرى اما الاحتياط فهو و ان كان مقتضى الاصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات الا انه فى المقام اعنى صورة انسداد باب العلم فى معظم المسائل الفقهية غير واجب للزوم العسر الشديد [1] والحرج الاكيد فى التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا ابواب الطهارة والصلوة فمراعاته مما يوجب الحرج والمثال لايحتاج اليه فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه اجماع قطعى او خبر متواتر على التزام بالاحتياط فى جميع اموره يوما وليلة

١- حاصله انه يتوجه امور، احدها لزوم اختلال نظم العالم و عيش بنى آدم و اضطراب امورهم، ثانيها مع التنزل عنه لزوم العسر والحرج الاكيدين، ثالثها مع التسليم عدم امكان الاحتياط فى بعض الموارد لدوران الامر بين المحذورين (م ق)

لوجد صدق ما ادعيناه .

هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية و علاج تعارض الاحتياطات و ترجيح الاحتياط الناشى عن الاحتمال القوى على الاحتياط الناشى عن الاحتمال الضعيف فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها فى حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم

توضيح ذلك ان الاحتياط فى مسئلة التطهير بالماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه فى المورد الشخصية احتياطات اخرى بعضها اقوى منه وبعضها اضعف وبعضها مساو ، فانه قد يوجد ماء آخر للطهارة وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط فى الاول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان قد اصابه ما لم ينعقد الاجماع على طهارته وفى الثانى هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية ان لم يزاحمه ضيق الوقت وفى الثالثة من ذلك المستعمل و الصلوة ان لم يزاحمه امر آخر واجب او محتمل الوجوب فكيف يسوغ للمجتهد ان يلقى الى مقلده ان الاحتياط فى ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط فى كثير من الموارد استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره و بالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها فضلا عن العمل بها امر يكاد يلحق بالتعذر ويظهر ذلك بالتأمل فى الوقايع الاتفاقية .

واما الرجوع فى كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعة من غير التفات الى العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع بان يلاحظ نفس الواقعة فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقائه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك فى اصل التكليف كشرب التتن اجرى البراءة وان كان الشك فى تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب والا تخير كما اذا كان الشك فى تعيين التكليف الالزامى كما اذا دار الامر بين الوجوب

و التحريم فيرد هذا الوجه ان العلم الاجمالي[1] بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن اجراء البرائة و الاستصحاب المخالف للاحتياط بل و كذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل[2] بالاستصحابات من حيث انها استصحابات و ان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر

وبالجملة فالعمل بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للحرج و هذا الكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل واما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص و اما الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه و اعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه و ليست فتواه من الطرق المقرره لهذا الجاهل فان من يخطي القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة آية النباء عليها كيف يجوز له متابعته واي مزية له عليه حتى يجب رجوعه اليه ولا يجب العكس و هذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا في المسئلة على التكليف كان حكمه الرجوع الى البرائة لا الى من يعتقد وجود

١ـ فانه مع وجود العلم الاجمالي المذكور ان اريد اجراء البرائة والاستصحاب في جميع اطرافه لزم مخالفة العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الجملة وان اريد اجرائها في بعضها لزم الترجيح بلا مرجح (م ق)

٢ ـ لانا اذا فرضنا اناءين نجسين ثم علم اجمالا بعروض الطهارة لاحدهما فالعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة وانكان يمنع عن استصحاب نجاستهما الان ذلك لا يمنع عن الاجتناب منهما من باب المقدمة للاجتناب عن الحرام الواقعي و ما نحن فيه من هذا القبيل (م ق)

الدليل على التكليف .

و الحاصل ان اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد اخر خال عن ذلك الاعتقاد و ادلة وجوب رجوع الجاهل الى العالم يراد بها العالم الذى يختفى منشأ علمه على ذلك لامجرد المعتقد بالحكم و لا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين فى الاعتقاد و بين المجتهدين الذين احدهما اعتقد الحكم عن دلالة والاخر اعتقد بفساد تلك الدلالة فلا يحصل له اعتقاد و هذا شئ مطرد فى باب مطلق رجوع الجاهل الى العالم شاهدا كان او مفتيا او غيرهما

واما المقدمة الرابعة فهى ايضا مسلمة ولعله لذلك[1] يجب العمل بالظن فى الضرر و العدالة وامثالها، اذا تمهد هذه المقدمات فقد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه و محصلها انه اذا ثبت انسداد باب العلم والظن الخاص كما هو مقتضى المقدمة الاولى و ثبت وجوب امتثال الاحكام المشتبهة و عدم جواز اهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانيه وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط و عدم جواز الرجوع فيه الى الاصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة تعين بحكم العقل المستقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال العلمى و الظنى بالظن الخاص المعتبر فى الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظنى

توضيح ذلك انه اذا وجب عقلا او شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعى فله مراتب اربع الاولى الامتثال العلمى التفصيلى و هو ان يأتى بما يعلم تفصيلا انه هو المكلف به ،و فى معناه ما اذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعى و ان لم يفد العلم و لا الظن كالاصول الجارية فى مواردها و فتوى المجتهد

---

١ ـ اذ لاريب فى انسداد باب العلم بالضرر و العدالة غالبا مع تعلق احكام مختلفة بهما وكون العمل باصالة البراءة مستلزما لمخالفة العلم الاجمالى وعدم امكان الاحتياط فى مورد هما فتعين العمل فى تعيينهما بالظن لامحالة (م ق)

بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد (الثانية) الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط (الثالثة) الامتثال الظني و هو ان يأتي بما يظن انه المكلف به (الرابعة) الامتثال الاحتمالي كالتعبد باحد طرفي المسئلة من الوجوب و التحريم او التعبد ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه و هذه المراتب مترتبة لايجوز بحكم العقل العدول عن سابقتها الى لاحقتها الامع تعذرها على اشكال في الاولين تقدم في اول الكتاب و (ح) فاذا تعذرت المرتبة الاولى و لم يجب الثانية تعينت الثالثة و لايجوز الاكتفاء بالرابعة

فاندفع بما ذكرنا ماربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقايع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن نظرا الى ان التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلايجدي غير الاحتياط في احراز الواقع وامتثاله (توضيح الاندفاع) ان المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردد الامر بين محذورين من حيث الحكم او الموضوع بحيث لايمكن الاحتياط فان الحكم بالتخيير لاينافي التزام بقاء التكليف فيقال ان الاخذ باحدهما لايجدي في امتثال الواقع لان المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأسا بحيث لايعاقب عند ترك المحتملات كلا. بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأسا نظير جميع الوقايع المشتبهة فيما نحن فيه نظير اشتباه الواجب من الظهر و الجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عدم امكان الاحتياط او كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما فانه يدور الامر بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم فان ايجاب العمل بكل من الثالثة و ان لم يحرز به الواقع الا ان العمل بالظن اقرب الى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلا (فافهم)

والحاصل انه بعدما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء و حرمة اهمالها و فرضها كالمعدوم و ثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امتثالها الى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل ولاالى فتوى من يدعي انفتاح باب

العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها و موافقته ولايجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالاخذ باحد طرفي المسئلة و لابعد تحصيل الظن الاخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم ولايجوز ايضا الاعتناء بما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا مع عدم افادته الظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكي او الوهمي هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة

تنبيهات الاول قد يقرر[1] دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بان يقال ان بقاء التكاليف مع العلم بان الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها واهمالها مع عدم ايجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن ان الظن جائز العمل به ماض عند الشارع و انه لايعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه و لايفعل محرم اذا ظن بعدم تحريمه فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين امور كلها باطلة سواه فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة او اطرافها بنفي الباقي فيقال ان الشارع اما ان اعرض عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا او اراد الامتثال

١- هذا اشارة الى الخلاف في ان حكم العقل بجواز العمل بالظن بملاحظة دليل الانسداد هل هو من باب الكشف عن جعل الشارع للظن حجة شرعية عند الانسداد او من باب حكم العقل و انشائه لحجيته كالعلم في صورة الانفتاح و ذكر هذا الخلاف مقدمة لبيان كون النتيجة مهملة او مطلقة ، لان الاول لازم للاول و الثاني للثاني ، وكيف كان فالوجه في الكشف والحكومة واضح لانه بعد تمامية المقدمات فالعقل اما ان يكشف عن جعل الشارع للظن حجة شرعية يجب اتباعه وان احتملت مخالفته للواقع ، و اما ان يستقل بنفسه للحكم بجواز الاقتصار عليه في مقام الامتثال فيكون المنشئ لحجته (ح) هو العقل دون الشرع و هذا هو الاقرب (مق)

بها على العلم او اراد الامتثال المعلوم اجمالا او اراد امتثالها من طريق خاص تعبدى او اراد امتثالها الظنى و ما عدا الاخير باطل فتعين هو

وقد يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظنى بمعنى حسن المعاقبة على تركه و قبح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلى ليس من مجعولات الشارع اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر و النهى من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شئى يستقل به العقل لاعلى وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة و انه يكفى فيها الظن بتحصيل المراد الشارع فى مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد فى مقام اخر اما تفصيلا او اجمالا

وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع (مدفوع) بما قررنا فى محله من ان التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما اما لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع كما فى الاطاعة والمعصية فانهما لايقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب و التحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهى عنه الحاصلة بالامر والنهى حتى انه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهى للارشاد لا للتكليف اذ لايترتب على مخالفة هذا الامر او النهى الا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهى عنه اعنى نفس الاطاعة والمعصية، وهذا دليل الارشاد كما فى اوامر الطبيب ولذا لايحسن من الحكيم عقاب آخر او ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهى عنه فعلا او تركا من الثواب والعقاب

اذا عرفت ذلك فنقول الحق فى تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثانى وان التقرير على وجه الكشف فاسد، اما اولا فلان المقدمات المذكورة لاتستلزم جعل

الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد تعذر العلم اصلا فان العقلاء يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي اليه الامتثال الظني

واما ثانيا فلانه اذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال صح المنع الذي اورده بعض المتعرضين لرد هذا الدليل وقد اشرنا اليه سابقا وحاصله انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن او الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المردد بين الابعاض كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا شيئا آخر حجة من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام فمن اين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء آخر ولم يكن لهذا المنع دفع اصلا الا ان يدعى الاجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظن في الجملة فتأمل

التنبيه الثاني في اعتبار الظن في اصول الدين والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسئلة من حيث وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقا او في الجملة ثلاثة الاول اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الاكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجماع العلماء كافة وربما يحكى دعوى الاجماع عن العضدي لكن الموجود منه في مسئلة عدم جواز التقليد في العقليات من اصول الدين دعوى اجماع الامة على وجوب معرفة الله، الثاني اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في الكلام البعض والمحكي عن آخرين ، الثالث كفاية الظن المستفاد من اخبار الاحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة قدس سره في النهاية عن الاخباريين من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد وحكاه الشيخ في عدته في مسئلة حجية اخبار الاحاد عن بعض غفلة اصحاب

الحدیث والظاهر ان مراده حملة الاحادیث الجامدون علی ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهین العقلیة المعارضة لتلك الظواهر

ثم ان محل الکلام فی کلمات هولاء الاعلام غیر منقح فالاولی ذکر الجهات التی یمکن ان نتکلم فیها وتعقیب کل واحدة منها بما یقتضیه النظر من حکمها فنقول مستعینا بالله ان مسائل اصول الدین وهی التی لایطلب فیها اولا وبالذات الا الاعتقاد باطنا و التدین ظاهرا وان ترتب علی وجوب ذلك بعض الاثار العملیة علی قسمین احدهما ما وجب علی المکلف الاعتقاد والتدین غیر مشروط بحصول العلم کالمعارف فیکون تحصیل العلم من مقدمات الواجب المطلق فیجب الثانی ما یجب الاعتقاد والتدین به اذا اتفق حصول العلم به کبعض تفاصیل المعارف اما الثانی فحیث کان المفروض عدم وجوب تحصیل المعرفة العلمیة فیه کان الاقوی القول بعدم وجوب العمل فیه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فیه للاخبار الکثیرة الناهیة عن القول بغیر علم والامرة بالتوقف وانه اذا جاءکم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءکم ما لاتعلمون فیها واهوی بیده الی فیه ولافرق فی ذلك بین ان یکون الامارة الواردة فی تلك المسئلة خبرا صحیحا او غیره وظاهر المحکی فی السرائر عن السید المرتضی عدم الخلاف فیه اصلا وهو مقتضی کلام کل من قال بعدم اعتبار اخبار الاحاد فی اصول الفقه . [illegible]

لکن یمکن ان یقال انه اذا حصل الظن من الخبر فان ارادوا بعدم وجوب التصدیق بمقتضی الخبر عدم تصدیقه علما او ظنا فعدم حصول الاول کحصول الثانی قهری لایتصف بالوجوب وعدمه وان ارادوا التدین به الذی ذکرنا وجوبه فی الاعتقادیات وعدم الاکتفاء فیها بمجرد الاعتقاد کما یظهر من بعض الاخبار الدالة علی ان فرض اللسان القول والتعبیر عما عقد علیه القلب و اقربه مستشهدا علی ذلك بقوله تعالی قولوا آمنا بالله وما انزل الینا الخ فلا مانع من وجوبه فی مورد خبر الواحد بناء علی ان هذا نوع عمل بالخبر فان ما دل علی وجوب تصدیق العادل لایابی

الشمول لمثل ذلك نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به فى مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض او يقال ان عمدة ادلة حجية الاخبار الاحاد و هى الاجماع العملى لاتساعد على ذلك .

ومما ذكرنا يظهر الكلام فى العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر فى اصول الدين فانه قدلايابى دليل حجية الظواهرعن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التى لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها فى ذلك ولعل الوجه فى ذلك ان وجوب التدين المذكور انماهو من آثار العلم بالمسئلةالاصولية لامن آثار نفسها و اعتبار الظن المطلق او الظن الخاص سواء كان من الظواهراوغيرها معناه ترتيب الاثار المتفرعة على نفس الامر المظنون لاعلى العلم به واما ما يترأى من التمسك بها احيانا لبعض العقايد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر و غيرها من القرائن وافادة كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسئلة وليس استنادهم فى تلك المسئلة الى مجرد اصالة الحقيقة التى لايفيد الظن بارادة الظاهر فضلا عن العلم .

ثم ان الفرق بين القسمين المذكورين و تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لايجب فى غاية الاشكال وقدذكر العلامة فى الباب الحادى عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد امورا لادليل على وجوبها كذلك مدعيا ان الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ربقة الايمان مستحق للعذاب الدائم و هو فى غاية الاشكال .

نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى و ما خلقت الجن والانس الاليعبدون اى ليعرفون وقوله (ص) ماعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس بناء على ان الافضلية من الواجب خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقرينة

استشهاد الامام (ع) بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق (ع) وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والامام ومعرفة ما جاء به النبي (ص) على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس فان حصل العلم بشئ من هذه التفاصيل اعتقد وتدين والا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له .

ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله و معرفة اوليائه عليهم السلام اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين لان العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة هذا .

ولكن الانصاف عمن جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من ذلك الا للاوحدي من الناس لان المعرفة المذكورة لا يحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية اخرى لئلا يأخذ بالاخبار المخالفة للبراهين العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد ، ودعوى جوازه له للضرورة ليس باولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا يحصل غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد هذا اذا لم يتعين عليه الافتاء و المرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالامر واضح ولا تغتر (ح) بمن قصر استعداده او همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الاصولية والعملية عن الادلة العقلية والنقلية فيتركها مبغضا لها لان الناس اعداء ما جهلوا ويشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره واوصاف حججه صلوات الله و سلامه عليهم ينظر في الاخبار لا يعرف به من الفاظها الفاعل من المفعول فضلا عن معرفة الخاص من العام وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية ويستهزء بهم بقصور الفهم وسوء النية فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزئون .

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا واما اعتبار ذلك في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه

بل یدل علی خلافه الاخبار الکثیرة المفسرة لمعنی الاسلام و الایمان ففی روایة محمد بن سالم عن ابی جعفر علیه السلام المرویة فی الکافی ان الله عز و جل بعث محمدا صلی الله علیه و آله وسلم و هو بمکة عشر سنین و لم یمت بمکة فی تلک العشر سنین احد یشهد ان لا اله الا الله و ان محمد رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم الا ادخله الله الجنة باقراره و هو ایمان التصدیق فان الظاهر ان حقیقة الایمان التی یخرج الانسان بها عن حد الکفر الموجب للخلود فی النار لم تتغیر بعد انتشار الشریعة نعم ظهر فی الشریعة امور صارت ضروریة الثبوت من النبی صلی الله علیه و آله وسلم فیعتبر فی الاسلام عدم انکارها لکن هذا لا یوجب التغییر فان المقصود انه لم یعتبر فی الایمان ازید من التوحید و التصدیق بالنبی (ص) و بکونه رسولا صادقا فیما یبلغ و لیس المراد معرفة تفاصیل ذلک و الا لم یکن من آمن بمکة من اهل الجنة او کان حقیقة الایمان بعد انتشار الشریعة غیرها فی صدر الاسلام

وفی روایة سلیم بن قیس عن امیر المؤمنین علیه السلام ان ادنی مایکون به العبد مؤمنا ان یعرفه الله تبارک و تعالی ایاه فیقر له بالطاعة فیعرفه نبیه فیقر له بالطاعة و یعرفه امامه و حجته فی ارضه و شاهده علی خلقه فیقر له بالطاعة فقلت یا امیر المؤمنین و ان جهل جمیع الاشیاء الا ما وصفت قال نعم و هی صریحة فی المدعی .

وفی روایة ابی بصیر عن ابی عبد الله (ع) قال جعلت فداک اخبرنی عن الدین الذی افترضه الله علی العباد ما لا یسعهم جهله و لا یقبل منهم غیره ماهو فقال اعد علی فاعاد علیه فقال شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة و حج البیت من استطاع الیه سبیلا و صوم شهر رمضان ثم سکت قلیلا ثم قال و الولایة و الولایة مرتین ثم قال هذا الذی فرض الله عز و جل علی العباد لا یسئل الرب عن العباد یوم القیمة فیقول الا زدتنی علی ما افترضت علیک و لکن من زاده زاده الله ان رسول الله (ص) سن سنة حسنة ینبغی للناس الاخذ بها و نحو هما روایة عیسی بن السری قلت لابی عبد الله (ع) حدثنی عما بنیت علیه دعائم الاسلام التی اذا اخذت بها زکی عملی و لم یضرنی جهل ما جهلت بعده فقال شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله و الاقرار

بماجاء من عندالله وحق فی الاموال الزکوة والولایة التی امر الله بها ولایة آل محمد صلی الله علیه و آله فان رسول الله صلی الله علیه و آله قال من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة وقال الله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فکان علی ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسین ثم من بعده علی بن الحسین ثم من بعده محمد بن علی ثم هکذا یکون الامر ان الارض لایصلح الا بامام الحدیث

وفی صحیحة ابن ابی الیسع قال قلت لابی عبدالله «ع» اخبرنی دعائم الاسلام التی لایسع احدا التقصیر عن معرفة شئی منها التی من قصر عن معرفة شئی منها فسد علیه دینه ولم یقبل منه عمله ومن عرفها او عمل بها صلح دینه وقبل عمله ولم یضق به مما هو فیه لجهل شیئی من الامور وجهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والایمان بان محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله و الاقرار بماجاء به من عندالله وحق فی الاموال الزکوة و الولایة التی امر الله عزوجل بها ولایة آل محمد صلی الله علیه و آله وفی روایة اسمعیل قال سئلت ابا جعفر (ع) عن الدین الذی لایسع لعباده جهله فقال الدین واسع وان الخوارج ضیقوا علی انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداک اما احدثک بدینی الذی انا علیه فقال بلی قلت اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بماجاء به من عندالله واتولاکم وابرء من عدوکم ومن رکب رقابکم وتأمر علیکم وظلمکم حقکم فقال ماجهلت شیئا فقال هو والله الذی نحن علیه قلت فهل یسلم احد لایعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفین قلت من هم قال نساؤکم واولادکم قال ارأیت امرأتی ام ایمن فأنی اشهد انها من اهل الجنة وما کانت تعرف ما انتم علیه فان فی قوله (ع) ماجهلت شیئا دلالة واضحة علی عدم اعتبار الزاید فی اصل الدین.

والمستفاد من هذه الاخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة ازید مما ذکر فیها فی الدین وهو الظاهر ایضا من جماعة من علمائنا الاخیار کالشهیدین فی الالفیة وشرحها والمحقق الثانی فی الجعفریة وشارحها وغیرهم هو انه یکفی فی معرفة الرب التصدیق بکونه موجودا وواجب الوجود لذاته والتصدیق بصفاته الثبوتیة الراجعة الی صفتی العلم والقدرة

ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث وانه لايصدر منه القبيح فعلا او تركا والمراد بمعرفة هذه الامور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث اذا سئلته عن شئ مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص

ويكفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرفة شخصه بالوجه المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته اعني كونه معصوما بالملكة من اول عمره الى آخره قال في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لان الغرض المقصود من الرسالة لا يتم الا به فينتفي الفايدة التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقايد المصدرة بان من جهل ماذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك والاول غير بعيد عن الصواب انتهى ، اقول والظاهر ان مراده ببعض كتب العقايد هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره حيث ذكر تلك العبارة بل ظاهره دعوى اجماع العلماء عليه

نعم يمكن ان يقال ان معرفة ماعدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع لماذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفريط في حبهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه بل من اعظم النقايص وقد اومى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعية ان ذلك علم لايضر جهله ثم قال انما العلوم ثلثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سوبهن فهو فضول وقد اشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيرة

ويكفي في معرفة الائمة صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون بالحق ويجب الانقياد اليهم والاخذ منهم وفي وجوب الزايد على ماذكر من

عصمتهم الوجهان وقد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام عليه السلام بمعرفة كونه اماما مفترض الطاعة

ويكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم التصديق بما علم مجيئه به متواترا من احوال المبدء والمعاد كالتكليف بالعبادات والسئوال في القبر و عذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا مع تأمل في اعتبار معرفة ماعدا المعاد الجسماني من هذه الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار للاخبار المتقدمة المستفيضة والسيرة المستمرة فانا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من اول البعثة الى يومنا هذا.

ويمكن ان يقال ان المعتبر هو عدم انكار هذه الامور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على مايظهر من بعض الاخبار من ان الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس بكافر ففي رواية زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ونحوها غيرها ويؤيدها ماعن كتاب الغيبة للشيخ قده باسناده عن الصادق عليه السلام ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي و لايعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة.

وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقايص وبنبوة محمد وبامامة الائمة عليهم السلام والبراءة من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لاينفك غالبا عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر الى الاخبار والسيرة المستمرة واما التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه او كفاية عدم انكارها او عدم اشتراطه ايضا فلا يضر انكارها الامع العلم بكونها من الدين او لايشترط ذلك . وجوه اقويها الاخير ثم الاوسط وما استقربناه في مايعتبر في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الاردبيلي في شرح الارشاد.

ثم ان الكلام الى هنا في تمييز القسم الثاني وهو مالايجب الاعتقاد به الابعد

حصول العلم به عن القسم الاول وهو مايجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدماته اعني الاسباب المحصلة للاعتقاد وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني و اما القسم الاول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين

الاول في حكمه التكليفي و الثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التامل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم او بامامة احد من الائمة صلوات الله عليهم فلايجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن بهذه المسئلة زيادة النظر ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق لانه (ح) يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان بقائه على الظن بالحق اولى من رجوعه الى الشك او الظن بالباطل فضلا عن العلم به و الدليل على ماذكرنا جميع الايات والاخبار الدالة على وجوب الايمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والاقرار والشهادة والتدين و عدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من ان تحصى .

واما الموضع الثاني فالاقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبائر الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان من اطلاق مادل على ان الشاك وغير المؤمن كافر وظاهر مادل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود فلايشمل مانحن فيه ودلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الاخبار الضلال ، لكن اكثر الاخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان بالمعنى الاخص فيدل على ان من المسلمين من ليس بمؤمن ولا بكافر لاعلى ثبوت الواسطة بين الاسلام والكفر نعم بعضها قد يظهر منه

ذلك و (ح) فالشاك فى شئى مما يعتبر فى الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن ولاكافر فلا يجرى عليه احكام الايمان واما الشاك فى شئى مما يعتبر فى الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد فان اكتفينا فى الاسلام بظاهر الشهادتين و عدم الانكار ظاهرا و ان لم يعتقد باطنا فهو مسلم وان اعتبرنا فى الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان امارة على الاعتقاد الباطنى فلااشكال فى عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلايجرى عليه احكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته (ح) فيه اشكال من تقييد كفر الشاك فى غير واحد من الاخبار بالجحود هذا كله فى الظان بالحق واما الظان بالباطل فالظاهر كفره .

بقى الكلام فى انه اذالم يكتف بالظن وحصل الجزم من التقليد فهل يكفى ذلك او لابد من النظر و الاستدل ظاهر الاكثر الثانى بل ادعى عليه العلامة قده فى الباب الحادى عشر الاجماع حيث قال اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لابالتقليد فان صريحه ان المعرفة بالتقليد غير كافية ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق الثانى واصرح منهما عبارة المحقق فى المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بانه جزم فى غير محله ، لكن مقتضى استدلال العضدى على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وانها لايحصل بالتقليد هو ان الكلام فى التقليد الغير المفيد للمعرفة وهو الذى يقتضيه ايضا ما ذكره شيخنا فى العدة كما سيجيئى كلامه و كلام الشهيد ره فى القواعد من عدم جواز التقليد فى العقليات ولا فى الاصول الضرورية من السمعيات ولافى غيرها مما لايتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الانبياء السابقة و يعضده ايضا ظاهر ماعن شيخنا البهائى قده فى حاشية الزبدة من ان النزاع فى جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع فى كفاية الظن وعدمها ويؤيده ايضا اقتران التقليد فى الاصول فى كلماتهم بالتقليد

فى الفروع حيث يذكرون فى اركان الفتوى ان المستفتى فيه هى الفروع دون الاصول، لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر فى التقليد فى الفروع حصول الظن فيعمل المقلد مع كونه شاكا وهذا غير معقول فى اصول الدين التى يطلب فيها الاعتقاد حتى يجرى فيه الخلاف وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان فى الواقع اوموافقا كما فى الفروع بل المراد كفاية التقليد فى الحق وسقوط النظر به عنه الان يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه بعيد.

ثم ان ظاهر كلام الحاجبى والعضدى اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية و هو فى محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد لان الذى لا يفيد الجزم من التقليد انما هو فى العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية، واما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد بالفتح كالاعتماد على قول المخبر الذى قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفى الحقيقة يخرج هذا عن التقليد وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل منها على اعتبار الزايد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف ان النظر و الاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر فى الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة فى النفس والمدونة فى الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لاعمارهم فى فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصا والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك فى البديهيات وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا اعمارهم ولم يحصلوا منها شيئا الا القليل.

المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم والكلام فيه تارة فى تحقق موضوعه فى الخارج واخرى فى انه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن ام لا وثالثة فى حكمه الوضعى قبل الظن وبعده اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظرا الى

العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين باجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وان من تربه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق و لو في زمان ما وان صار عاجزا قبل ذلك او بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعي غير واحد في مسئلة التخطئة و التصويب الاجماع ان المخطئ في العقايد غير معذور.

لكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك وسيجئ عن الشيخ قده في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم، هذا مع ورود الاخبار المستفيضة ثبوت الواسطة بين المؤمن و الكافر وقضية مناظرة زرارة و غيره مع الامام عليه السلام في ذلك مذكورة في الكافي ومورد الاجماع على ان المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون العاقل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير اثم.

واما الثاني فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن عليه لان المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به ولا دليل آخر على عدم جواز التوقف وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لان المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق اصل او ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا فيندرج في عموم قولهم عليهم السلام اذا جائكم ما لا تعلمون فيها نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسئلة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه افضاء نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه.

واما الثالث فان لم يقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره وان اقر به مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهري

مشروط باحتمال اعتقاده لما يقربه وفي جريان حكم الكفر عليه (ح) اشكال من اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الاخبار بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سئل ابو بصير اباعبدالله عليه السلام قال ماتقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله (ص) قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ثم ان جحود الشاك يحتمل ان يراد به اظهار عدم الثبوت وانكار التدين به لاجل عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر ويؤيده هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله عن ابي جعفر عليه السلام قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا الاسلام فهو جحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة اما يعذبهم واما يتوب عليهم وقريب منها غيرها .

التنبيه الثالث في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة افادتها الظن بصدق الخبر ففيه مع انه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر ان جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقا فان المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي مع انه لا يرتاب في افادة الموثق للظن، فان قيل ان ذلك لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق آية النباء ومثل قوله لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا قلنا ان كان ماخرج بحكم الاية والرواية مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق وان كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وسائر الامارات الظنية

مع ان المشهور لايقولون بذلك وان كان لقيام دليل خاص عليه ففيه المنع من وجود هذا الدليل

وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيره من الامارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور الى تلك الرواية واليه اشار شيخنا في موضع من المسالك بان جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة وربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادعى الاجماع على حجيته ولم يثبت واشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النباء عليه بناء على ان التبين يعم الظنى الحاصل من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وهو بعيد اذلو اريد مطلق الظن فلايخفى بعده لان المنهى عنه ليس الاخبر الفاسق المفيد للظن اذلايعمل احد بالخبر المشكوك صدقه وان اريد البالغ حد الاطمينان فله وجه غير انه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمينان ولايختص بالشهرة فالاية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان ولابعد فيه وقد مر في ادلة حجية الاخبار مايؤيده اويدل عليه من حكايات الاجماع والاخبار وابعد من الكل دعوى استفادة حجيته مما دل من الاخبار كمقبولة ابن حنظلة و المرفوعة الى زرارة على الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من المتعارضين فان ترجيحه على غيره في مقام التعارض بوجب حجيته في غير مقام التعارض بالاجماع والاولوية وتوضيح فساد ذلك ان الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية كمايدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك فانهما معا مشهوران مع ان ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في انفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین **المقصد الثالث** من مقاصد هذا الکتاب فی الشک قد قسمنا فی صدر هذا الکتاب المکلف الملتفت الی الحکم الشرعی العملی فی الواقعة علی ثلاثة اقسام لانه اما ان یحصل له القطع بالحکم الشرعی و اما ان یحصل له الظن و اما ان یحصل له الشک و قد عرفت ان القطع حجة فی نفسه لا بجعل جاعل و الظن یمکن ان یعتبر فی متعلقه لکونه کاشفا عنه ظنا لکن العمل به و الاعتماد علیه فی الشرعیات موقوف علی وقوع التعبد به و هو غیر واقع الا فی الجملة و قد ذکرنا موارد وقوعه فی الاحکام الشرعیة فی الجزء الاول من هذا الکتاب

و اما الشک فلما لم یکن فیه کشف اصلا لم یعقل فیه ان یعتبر فلو ورد فی مورده حکم شرعی کان یقول الواقعة المشکوکة حکمها کذا کان حکما ظاهریا [1] لکونه مقابلا للحکم الواقعی المشکوک بالفرض و یطلق علیه الواقعی

۱- الاحکام باعتبار تعلقها بنفس الموضوعات الواقعیة و بالموضوعات المشکوکة فی حکمها تنقسم الی واقعیة و ظاهریة ، و الادلة الدالة علیها الی اجتهادیة و فقاهیة ، اما الاولی فهی الاحکام المقررة فی نفس الامر لنفس الموضوعات الواقعیة من غیر مدخلیة للعلم و الجهل فیها و هذه الاحکام علی قسمین اختیاری و هی التی جعلها الشارع للمختار کوجوب الصلوة قائما و تسمی بالاحکام الواقعیة الاختاریة و اضطراری و هی ←

الثانوى ايضا لانه حكم واقعى للواقعة المشكوك فى حكمها وثانوى بالنسبة الى ذلك الحكم المشكوك فيه لان موضوع هذا الحكم الظاهرى وهى الواقعة المشكوك فى حكمها لايتحقق الابعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلا شرب التتن فى نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعى لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم حكم واقعى بقول مطلق وهذا الوارد ظاهرى لكونه المعمول به فى الظاهر وواقعى ثانوى لانه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهرى اصلا، واما ماذل على الحكم الاول علما اوظنا معتبرا فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادى كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتى

ومماذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لاجل تقييد موضوعه بالشك فى الحكم الواقعى يظهر لك [1] وجه تقديم الادلة على الاصول

كالتى جعلها الشارع للمضطر كوجوب الصلوة قاعدا اومضطجعا وتسمى بالاحكام الواقعية الاضطرارية، و اما الثانية فهى الاحكام المقررة للجاهل بالاحكام الواقعية كمة يات الاصول العملية و هى مستلزمة لاحكام اخر مقررة فى نفس الامر لينسب الجهل اليها و تكون هذه ظاهرية بالنسبة اليها وتسمى واقعية ثانوية ايضا (شرح)

١ ـ مجمل الكلام فى تقديم الدليل على الاصل هو انه اما وارد عليه برفع موضوعه حقيقة كما هو الحال فى الدليل العلمى بالنسبة الى الاصل العملى مطلقا او الدليل مطلقا بالاضافة الى خصوص الاصل العقلى، فان موضوع حكم العقل بالبرائه اوالاحتياط اوالتخيير يرتفع حقيقة بقيام الدليل المعتبر بداهه صلاحيته للبيان ولحصول الامان من العقاب وللمرجحية ، واما حاكم عليه برفع موضوعه حكما كما هو الحال فى الدليل غير العلمى بالنسبة الى كل اصل كان مدركه النقل ، ولامنافاة بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم فان الحاكم بمنزلة الشارح للمحكوم مما له من اطلاق اوعموم (الطوسى)

لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلامعارضة بينهما لانعدام اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الاصل و هو الشك بوجود الدليل الاترى انه لا معارضة ولاتنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فاذا علمنا بالثاني لكونه علميا ولفرض سلامته عن معارضة الاول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لاعن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره

ومن هنا كان اطلاق التقديم والترجيح تسامحا وإلا فالترجيح فرع المعارضة وكذلك اطلاق الخاص على الدليل والعام على الاصل فيقال يخصص الاصل بالدليل فان دليل الامارة وان لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل لامخصص له كما سيتضح انشاء الله على ان ذلك انما يتم بالنسبة الى الادلة الشرعية واما الادلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلة الظنية واضح لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر واما التخيير فهو اصل عقلي لاغير كما سيتضح انشاء الله، واعلم ان المقصود[1] بالكلام في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وان تضمنت حكم الشبهة في الموضوع ايضا وهي منحصرة في اربعة اصل البراءة واصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب بناء على كونه حكما ظاهريا ثبت التعبد به من الاخبار اذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي واما الاصول المشخصة لحكم الشبهه في الموضوع كاصالة الصحة و اصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها الا لمناسبة يقتضيها المقام

١ـ لان الكتاب في الاصول فلا يتكفل الا لبيان ما يجدي المجتهد في مقام الاستنباط مما يستعمله من الدليل في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي او ما يستريح اليه من الاصول بعد الفحص واليأس عن الدليل على ذلك الحكم وليس مفاد الاصول في الشبهات الموضوعية مما يعمل في طريق استنباط الحكم الكلي ولا مما ينتهي اليه بعد اليأس عن الدليل فيها بل هو بنفسه الحكم المستنبط المعمول به ظاهر (الطوسي)

ثم انانحصار موارد الاشتباه فى الاصول الاربعة عقلى لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لايكون سواء لم يكن يقين سابق عليه او كان ولم يلحظ و الاول هو مورد الاستصحاب والثانى اما ان يكون الشك فيه فى التكليف ام لا فالاول مجرى البراءة والثانى اما ان يمكن فيه الاحتياط ام لا فالاول مجرى قاعدة الاحتياط - والثانى مجرى التخيير وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتداخل[1] لان المناط فى الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة

ثم ان تمام الكلام فى الاصول الاربعة يحصل باشباعه فى مقامين (احدهما) حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلثة، الثانى حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب (اما المقام الاول) فيقع الكلام فيه فى موضعين لان الشك اما فى نفس التكليف وهو النوع الخاص من الالزام وان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم واما فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شئ وشك بين تعلقه بالظهر والجمعة او علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب

والموضع الاول يقع الكلام فيه فى مطالب لان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب وصور الاشتباه كثيرة، وهذا مبنى على اختصاص التكليف بالالزام او اختصاص الخلاف فى البراءة والاحتياط به فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلاحاجة الى تعميم العنوان

ثم ان متعلق التكليف المشكوك اما ان يكون فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعى الكلى كشرب التتن المشكوك فى حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك فى

١- بمعنى ان الشئ الواحد الذى كانت له حالة سابقة غير ملحوظة يصلح للاستصحاب و للاصول الثلاثة وانكان لايجرى فيه فعلا الاهو او احدها (مط)

وجوبه واما ان يكون فعلا جزئيا متعلقا للحكم الجزئي كشرب هذا المايع المحتمل كونه خمرا ومنشاء الشك في القسم الثاني اشتباه الامور الخارجية ومنشأه في الاول اما عدم النص في المسئلة كمسئلة شرب التتن واما ان يكون اجمال النص كدوران الامر في قوله تعالى حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف مثلا واما ان يكون تعارض النصين ومنه الاية المذكورة بناء على تواتر القراءات

وتوضيح احكام هذه الاقسام في ضمن مطالب[1] الاول دوران الامر بين الحرمة

---

١ - وليعلم ان شقوق المسئلة اثنى عشر اذا الامر اما ان يدور بين الحرمة وغير الوجوب او الوجوب و غير الحرمة او الحرمة و الوجوب ويسمى القسم الاول بالشبهة التحريمية والثاني بالشبهة الوجوبية .

والثالث بدوران الامر بين الحرمة والوجوب او بين المحذورين و على التقادير اما ان يكون منشأ الشك عدم النص او اجماله او تعارض بعضه مع بعض وهذه الاقسام الثلثة تسمى بالشبهة الحكمية او يكون المنشأ اشتباه الامور الخارجية ويسمى بالشبهة الموضوعية او المصداقيه .

ثم ان المطلب الاول يشتمل على ستة من تلك الاقسام وهي اقسام الشبهة الحكمية من التحريمة والوجوبية .

والمطلب الثاني على قسمين منها وهي الشبهة الموضوعية التحريمية والوجوبية والمطلب الثالث على اربعة وهي اقسام دوران الامر بين المحذورين حكمية كانت شبهتها او موضوعية ثم ان مثال الشبهة التحريمية من جهة اجمال النص اما بان يكون اللفظ الدال على الحكم مجملا كالنهي المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة واما بان يكون متعلق الحكم كذلك سواء كان الاجمال في وضعه كالغنا اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة ام كان الاجمال في المراد منه كما اذا شك في شمول الخمر للخمر غير المسكر ولم يكن هنا اطلاق يؤخذ به ومثال الشبهة الوجوبية من جهة عدم النص كما اذا ورد خبر ضعيف او فتوى جماعة بوجوب فعل كالذي عند رؤيه ←

وغير الوجوب اوالوجوب وغير الحرمة مع كون متعلق التكليف فعلا كليا كشرب التتن المشكوك حرمته و الدعاء عند رؤية الهلال المشكوك وجوبه ، سواءا كان منشاء الشك عدم النص اواجماله اوتعارضه. الثاني دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب اوالوجوب وغير الحرمة مع كون متعلق التكليف فعلا جزئيا كالمايع المحتمل كونه خمرا والمرئة المحتمل كونها منذور الوطى. الثالث دورانه بين الوجوب والتحريم

اما المطلب الاول فقد اختلف فيه على مايرجع الى قولين احدهما اباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك اوالفعل وهذا منسوب الى المجتهدين والثاني وجوب الترك في خصوص محتمل التحريم ويعبر عنه بوجوب الاحتياط وهذا منسوب الى معظم الاخباريين والمعروف منهم في الشبهة الوجوبية موافقة المجتهدين في العمل باصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط

احتج للقول الاول بالادلة الثلاثة الاربعة فمن الكتاب آيات منها قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا ما آتيها قيل دلالتها واضحة[1] وفيه انها غير ظاهرة فان حقيقة الايتاء الاعطاء فاما ان يراد بالموصول المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتيه الله فالمعنى ان الله سبحانه لا يكلف العبد الا دفع ما اعطى من المال واما ان يراد نفس فعل الشئ اوترك بقرينة ايقاع التكليف عليه فاعطائه كناية

الهلال اوكالاستهلال في رمضان ومن جهة اجمال النص كما اذا قلنا باشتراك لفظ الامر بين الوجوب والاستحباب اوالاباحة ثم ان الكلام هنا مسوق لبيان عدم وجوب الاحتياط حتى فيما اذا تعارض نصان واما كون اللازم فيه بعد عدم لزوم الاحتياط هو البراءة مرجحا لما يوافقه اوكون الحكم الوقف او التساقط و الرجوع الى الاصل اوالتخيير بين الخبرين في اول الامر اودائما وجوه مذكور في باب التعارض (م)

١- فان المراد بالايتاء اما هو الاعلام كما يشعر به قوله ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، واما الاقدار فعلى الاول تدل على نفي التكليف عن غير المقدور والتكليف بالمجهول تكليف بغير المقدور فيكون منفيا (م ق)

عن الاقدار عليه فتدل على نفى التكليف بغير المقدور وكماذكره الطبرسى وهذا المعنى اظهر واشمل[1] لان الانفاق من الميسور داخل فى ماآتيه الله فكيف كان فمن المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور

نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان ايتائه عبارة عن الاعلام به لكن ارادته بالخصوص ينافى مورد الايه وارادة الاعم منه و من المورد يستلزم استعمال الموصول فى معنيين وهو خلاف الظاهر

نعم فى رواية عبدالاعلى عن ابى عبدالله عليه السلم قال قلت له هل كلف الناس بالمعرفة قال لاعلى الله البيان لايكلف الله نفسا الاوسعها و لايكلف الله نفسا الا ماآتيها لكنه لاينفع فى المطلب لان نفس المعرفة[2] بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها فى الاية الا ارادة الاعلام من الايتاء فى الاية وسيجيئى زيادة توضيح لذلك فى ذكر الدليل العقلى انشاءالله تعالى ومماذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها

و منها قوله تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف نقلا او عقلا لانه يكون به غالبا كما فى قولك لا ابرح من هذاالمكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت فتدل على نفى العقاب قبل البيان ، وفيه ان ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث فتختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الامم السابقة مع ان الاية[3] انما تدل على نفى

---

١ ـ وجه الاظهرية ان الاية فى مقام المنة والانسب به العموم (مط)

٢ ـ لعل الوجه فيه كون المراد بالمعرفة هى المعرفة الكاملة التى لايهتدى اليها العباد بعقولهم القاصرة قبل تعريف الله تعالى بارسال الرسل وانزال الكتب لا المعرفة على نحو الاجمال فانه يكون مقدورا لغالبهم (شرح)

٣ ـ فالاية لاتدل على عدم التكليف الااذا دلت على عدم الاستحقاق اذ لاملازمة بين نفى فعلية العقاب ونفى التكليف كما فى الظهار وكما فى العزم على المعصية واذلادلالة لها على نفى الاستحقاق فلادلالة لها على نفى التكليف (شرح)

الفعلية دون نفي الاستحقاق

ومنها قوله تعالى وماكان الله ليضل قوما بعد اذهديهم حتى يبين لهم مايتقون اى ما يجتنبونه من الافعال والتروك وظاهرها انه تعالى لايخذلهم بعد هدايتهم الى الاسلام الابعد مايبين لهم وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد حتى يعرفهم مايرضيه ومايسخطه وفيه ماتقدم [1] في الاية السابقة مع ان دلالتها اضعف من حيث ان توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب الاصولي

ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وفي دلالتها تامل ظاهر [2] ويرد على الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا فلاينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب مايحتمل التحريم والوجوب ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لايقول به الا عن دليل علمي وهذه الايات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لايخفى

ومنها قوله تعالى مخاطبا لنبيه (ص) ملقنا اياه طريق الراد على اليهود حيث حرموا بعض مارزقهم الله افتراء عليه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فابطل تشريعهم بعدم وجدان ماحرموه في جملة المحرمات التي اوحى الله اليه وعدم وجدانه (ص) ذلك فيما اوحي اليه وان كان دليلا قطعيا على عدم الوجود الا ان في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في ابطال

---

١ ـ اجاب ره تارة بما تقدم في سابقتها من كونها اخبارا عن عادته تعالى في الامم الماضية ، واخرى بمنع استلزام توقف الخذلان على البيان لتوقف التكليف عليه كما هو المدعى وذلك لان معنى الاية ماكان الله ليخذل قوما بسلب اسباب التوفيق و ايكالهم الى انفسهم الابعد بيان الواجبات والمحرمات ولا يلازم ذلك عدم التكليف قبل البيان (شرح)

٢ ـ لاحتمال ان تكون واردة في قضية خاصة وهي غزوة بدر وكان المراد من الهلاك هو القتل ومن البينة هي المعجزات الباهرة الظاهرة من النبي (ص) (الطوسي)

الحكم بالحرمة

لكن الانصاف ان غاية الامر ان يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود الى عدم الوجدان اشارة الى المطلب و اما الدلالة فلا مع انه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الاحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما بقي بايدينا من احكام الله تعالى بعد العلم باختفا كثير منها عنا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العملي على هذا المطلب

ومنها قوله تعالى ومالكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه ولعل هذه الآية من سابقتها الآن السابقة دلت على انه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحى الله سبحانه الى النبي صلى الله عليه وآله و سلم و هذه تدل على انه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل و ان لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط ايضا الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول العموم قالتوبيخ على الالتزام بترك الشئ مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية و عدم كون المتروك منها و لاريب ان اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا فالتوبيخ في محله

و الانصاف ما ذكرنا من ان الآيات المذكورة لا تنهض على ابطال القول بوجوب الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا او عموما بالعقل او النقل و هذا مما لا نزاع فيه لاحد و انما اوجب الاحتياط من اوجبه بزعم قيام الدليل العقلي او النقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوبه الاحتياط فيما لا نص فيه واما الآيات المذكورة وهي كبعض الاخبار الاتية لا تنهض لذلك ضرورة انه اذا فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل ان يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شئ من الآيات المذكورة

واما السنة فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة منها المروي عن النبي صلى الله عليه

وآله وسلم بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه ومالا يعلمون و مالايطيقون و ما اضطروا عليه الخبر فان حرمة شرب التتن مثلا او وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مما لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم و معنى رفعها كرفع الخطاء و النسيان رفع آثارها او خصوص المؤاخذة فهو نظير قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم

ويمكن ان يورد عليه بان الظاهر من الموصول فيما لايعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع اعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذى لايعلم انه شرب الخمر اوشرب الخل و غير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية لايلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة[1] على نفس الحرمة المجهولة نعم هي آثارها فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ماهو المناسب من اثره امكن ان يقال ان اثر حرمة شرب التتن مثلا المؤاخذة على فعله وهي مرفوعة عنهم لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات

و الحاصل ان المقدر[2] في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون

۱ - فان الحرمة عبارة عن انشاء الشارع و فعله و لا يؤاخذ العبد بفعل الرب، نعم المؤاخذة على مخالفتها من آثارها فنسبة المؤاخذة على الفعل تخالف نسبتها الى الحكم، والاولى عبارة عن المؤاخذة عليه والثانية عبارة عن المؤاخذة المنسوبة اليه ، فالمحافظة على وحدة النسبة تستلزم ارادة الموضوع ممالا يعلمون (شرح)

۲ - حاصله ان الخبر يحتمل وجوها احدها كون المرفوع جميع الاثار و ثانيها كون المرفوع في كل واحد هو الاثر المناسب وثالثها كون المرفوع في الجميع هو المؤاخذة خاصة ، والاول وان كان اقرب اعتبارا اذ لاريب في كون الشئ المسلوب جميع آثاره اقرب الى عدمه مما سلب بعض آثاره الا انه لااعتبار بالاقربية الاعتبارية في الظهور والثاني وان كان ظاهرا في نفسه الا ان السياق يقتضي اظهرية الثالث كما ذكرنا (م ق)

جميع الاثار فی کل واحد من التسعة و هو الاقرب اعتبارا الی المعنی الحقیقی وان یکون فی کل منها ماهو الاثر الظاهر فیه و [illegible] ان یقدر المؤاخذة فی الکل، وهذا اقرب عرفا من الاول واظهر من الثانی ایضا لان الظاهر ان نسبة الرفع الی مجموع التسعة علی نسق واحد فاذا اريد من الخطاء والنسیان و ما اکرهوا علیه و ما اضطروا المؤاخذة علی انفسها کان الظاهر فیما لایعلمون ذلك ایضا

نعم یظهر من بعض الاخبار الصحیحة عدم اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن ابیه عن صفوان بن یحیی والبزنطی جمیعا عن ابی الحسن علیه السلم فی الرجل یستکره علی الیمین فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما یملك ایلزمه ذلك فقال (ع) لا، قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم رفع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لا یطیقون و ما اخطائوا الخبر فان الحلف بالطلاق و العتاق والصدقة و ان کان باطلا عندنا مع الاختیار ایضا الا ان استشهاد الامام (ع) علی عدم لزومها مع الاکراه علی الحلف بها بحدیث الرفع شاهد علی عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لکن النبوی (ص) المحکی فی کلام الامام (ع) مختص بثلثة من التسعة فلعل نفی جمیع الاثار مختص بها فتامل[1]

و مما یؤید ارادة العموم ظهور کون رفع کل واحد من التسعة من خواص امة النبی (ص) اذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة اشکل الامر فی کثیر من تلك الامور من حیث ان العقل مستقل بقبح المؤاخذة علیها فلا اختصاص له بامة النبی (ص) علی ما یظهر من الروایة ~~و القول بان~~ الاختصاص

لکن الذی یهون الامر فی الروایة جریان هذا الاشکال فی الکتاب العزیز

١- اشارة الی ان الظاهر ان هذا الثلاثة قطعة مما کان فی کلام النبی (ص) قد اقتصر علیها الامام (ع) لکونها محل الاستشهاد فکیف یمکن التفکیك بینها وبین باقیها بتقدیر جمیع الاثار فی خصوصها (الطوسی)

ايضا فان موارد الاشكال فيها [1] وهي الخطاء والنسيان ومالا يطاق وما اضطروا اليه هي بعينها ما استوهبها النبي (ص) من ربه جل ذكره ليلة المعراج على ماحكاه الله تعالى عنه (ص) في القرآن بقوله تعالى ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا و لاتحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا و لاتحملنا مالاطاقة لنا به

والذى يحسم اصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق فان الخطاء و النسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشى عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق فى الروايه هو ما لايتحمل فى العادة لا مالايقدر عليه اصلا كالطيران فى الهوا واما فى الاية فلا يبعد ان يراد به العذاب والعقوبة فمعنى لاتحملنا مالا طاقة لنا به لاتورد علينا مالا نطيقه من العقوبة

وبالجملة فتأييد ارادة رفع جميع الاثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا واضعف منه وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الاثار بل اكثرها حيث انها لايرتفع [2] بالخطاء والنسيان و اخواتهما و هو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه فاعلم انه اذا بنينا على رفع عموم الاثار فليس المراد بها الاثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هى اذ

١ - انما خص موارد الاشكال بهذه الاربعة لعدم استقلال العقل بقبح المؤاخذة على البواقى اما الطيرة و الحسد و الوسوسة فظاهر واما الاكراه فكذلك ايضا و لذا لايجوز قتل النفس ولو مع الاكره واما مالايعلمون فلفرض امكان الاحتياط فلا تقبح المؤاخذة عليه (مق)

٢ - كالضمان فيما اتلف مال الغير خطأ و وجوب القضاء اذا نسى صلوته او اتى باحد المبطلات نسيانا او اكراها ووجوب الدية على العاقلة فى قتل الخطأ ونحوها (مق)

لايعقل[1] رفع الاثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ و وجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض الاجزاء وليس المراد ايضا رفع الاثار المترتبة على الشئى بوصف عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الافطار فعليه كذا لان هذا الاثر يرتفع بنفسه فى صورة الخطاء بل المراد[2] ان الاثار المترتبة على نفس الفعل لابشرط الخطاء والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطاء

ثم المراد بالاثار هى الاثار المجعولة الشرعية التى وضعها الشارع لانها هى القابلة للارتفاع برفعه واما مالم يكن بجعله من الاثار العقلية والعادية فلاتدل الرواية على رفعها ولا رفع الاثار المجعولة المترتبة عليها ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له فيعم الدفع بان يوجه التكليف على وجه يختص بالعامد وسيجئى بيانه.

فان قلت على ما ذكرته يخرج اثر التكليف فيما لايعملون عن مورد الرواية لان استحقاق العقاب اثر عقلى له مع انه متفرع المخالفة بقيد العمداذ

---

١ ـ فان هذه العناوين علة تامة لترتب تلك الاحكام فكيف تكون علة لرفعها (شرح)

٢ ـ حاصله انه بعد استثناء القسمين المذكورين من الاثار وكذا الاثار العقلية و العادية كماسيجئى وتخصيص المقدر بالاثار المترتبة على الافعال من حيث هى لايلزم تخصيص الاكثر كماتوهم (م ق)

٣ ـ حاصله انه على تقدير عموم الاثار قد فرضنا انها لا تدل على رفع الاثار العقلية ولاالاثار الشرعيه المترتبة على وصف العمد (فح) يرد على التمسك بها لاثبات رفع المؤاخذة سؤالان احدهما ان اثر التكليف فيما لايعلمون هو استحقاق المؤاخذة وهو اثر عقلى لايرتفع بحديث الرفع و ثانيهما مع التسليم ان الاستحقاق على المخالفة بقيد العمد لكونه من آثار العصيان الذى لايتحقق بدون المخالفة العمدية ويتضح ←

مناطه اعني المعصية لايتحقق الابذلك واما نفس المؤاخذة فليست من الاثار المجعولة الشرعية ، والحاصل انه ليس فيمالايعلمون اثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لابقيد العلم ولاالجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل .

قلت قدعرفت[1] ان المراد برفع التكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام المقتضى له سواء كان هناك دليل يثبته لولا الرفع ام لا فالرفع هنا نظير رفع الحرج فى الشريعة و(ح) فاذا فرضنا انه لايقبح فى العقل ان يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف كفى فى صدق الرفع وهكذا الكلام فى الخطاء والنسيان فلايشترط فى تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف فى حال العمد وغيره نعم لو قبح عقلا المؤاخذة على الترك كما فى الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن فى حقه رفع اصلا اذليس من شأنه ان يوجه اليه التكليف .

وحينئذ فنقول معنى رفع اثر التحريم فيما لايعلمون عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب اذا افضى ترك التحفظ الى الوقوع فى الحرام الواقعى و كذلك الكلام فى رفع اثر النسيان والخطا فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه والافليس فى التكاليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل ، والحاصل ان المرتفع فى مالايعلمون واشباهه مما لايشمله ادلة التكليف

← ذلك فيمن شرب الخمر مثلا عامدا ، والمراد من الاثر هو الاستحقاق واما نفس المؤاخذة فلا يمكن ان تكون مرادة من الرواية لانها من الافعال الخارجية التى لايقبل الارتفاع تشريعا (م ق)

١ ـ حاصل ما اجاب به ان المراد بالرفع ليس رفع الاستحقاق ابتداء بل بمعنى عدم توجيه الخطاب على نحو يشمل موارد الاشياء التسعة اما بعدم ارادة موارد ها من الخطابات المثبتة على وجه الاطلاق واما بتوجيه الخطاب على وجه يختص بغيرها مع قيام المقتضى للاطلاق ويترتب عليه ارتفاع الاستحقاق والمؤاخذة (م ق)

هو ايجاب التحفظ على وجه لايقع فى مخالفة الحرام الواقعى ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع اولا وبالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول.

ونظير ذلك ما ربما يقال فى رد من تمسك على عدم وجوب الاعادة على من صلى فى النجاسة ناسيا بعموم حديث الرفع من ان وجوب الاعادة وان كان حكما شرعيا الا انه مترتب على مخالفة المأتى به للمأمور به الموجب لبقاء الامر الاول وهى ليست من الاثار الشرعية للنسيان وقد تقدم ان الرواية لاتدل على رفع الاثار الغير المجعولة ولا الاثار الشرعية المترتبة عليها كوجوب الاعادة فيما نحن فيه ويرده ماتقدم فى نظيره من ان الرفع راجع الى شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسى فيقال بحكم حديث الرفع ان شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر فيصير صلوة الناسى فى النجاسة مطابقة للمأمور به فلايجب الاعادة وكذلك الكلام فى الجزء المنسى فتامل[1].

واعلم ايضا انه لوحكمنا بعموم الرفع لجميع الاثار فلايبعد اختصاصه بما لايكون فى رفعه ماينافى الامتنان على الامة كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسيانا او خطاءا لايرتفع معه الضمان و كذلك الاضرار بمسلم[2] لدفع الضرر عن نفسه لايدخل فى عموم مااضطروا اليه اذلا امتنان فى رفع

---

١ - اشارة الى ان الجزئية والشرطية وان لم تكونا من الاثار الشرعية ايضا كما هو مختاره قدمن انتزاعية الاحكام الوضعية عن التكليفية الاان المرفوع هو نفس ما انتزع عنه الجزئية او الشرطية وهو وجوب المركب منه او المقيد به فيكون ايضا مشمولا لدليل الرفع (م ط)

٢ - الاكراه على اتلاف المال يتصور على وجهين احدهما ان يتوجه الاضرار من المكره بالكسر اولا وبالذات الى المكره بالفتح فالزمه مثلا باعطاء دراهم الاانه اراد دفعه عن نفسه بادخاله على غيره ولاريب فى كون ارتفاع الضمان عن المكره بالفتح (ح) منافيا للامتنان، وثانيهما ان يتعلق الغرض اولا وبالذات بادخال الضرر على شخص فاكره آخر على الاضرار به و(ح) لاريب فى عدم منافاة ارتفاع الضمان من المكره بالفتح للامتنان لكون السبب هنا اقوى من المباشر ويحتمل فى كلا المقامين ملاحظة اقل الضررين و لعله لذا امر بالتامل (م ق)

الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير ساير المحرمات الالهية المسوغة لدفع الضرر، واما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس اعني العتق و الصدقة فرفع اثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء لااضرارا بهم وكذلك رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلق الاكراه باضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير و لاينافي الامتنان وليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد فان الضرر اولا وبالذات متوجه على الغير بمقتضى ارادة المكره بالكسر لاعلى المكره بالفتح فافهم .

بقي في المقام شئي وان لم يكن مربوطا به وهو ان النبوي المذكور المشتمل على التفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق الانسان بشفتيه ظاهره دفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته لظاهر الاخبار الكثيرة ويمكن حمله على مالم يظهر الحاسد اثره باللسان او غيره بجعل عدم النطق باللسان قيدا له ايضا و يؤيده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهندي عن ابي عبدالله عليه السلام المروية في اواخر ابواب الكفر والايمان من اصول الكافي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وضع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما لايعلمون ومالايطيقون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد مالم يظهر بلسان او يد الحديث .

ولعل الاقتصار في النبوي الاول على قوله مالم ينطق لكونه ادنى مراتب الاظهار وروى ثالثة لايسلم منها احد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلاتبغ واذاظننت فلاتحقق والبغي عبارة عن استعمال الحسد وسيأتي في رواية الخصال ان المؤمن لايستعمل حسده ولاجل ذلك عد في الدروس من الكبائر في باب الشهادة اظهار الحسد لانفسه وفي الشرايع ان الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن والتظاهر بذلك قادح في العدالة، والانصاف ان في كثير من

اخبار الحسد اشارة الى ذلك

واما الطيرة بفتح الياء وقد يسكن وهى فى الاصل التشأم بالطير لان اكثر تشأم العرب كان به خصوصا الغراب والمراد اما رفع المؤاخذة عليها ويؤيده ما روى من ان الطيرة شرك وانما يذهبه التوكل واما رفع اثرها[1] لان التطير كان يصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع

واما الوسوسة فى التفكر فى الخلق كما فى النبوى الثانى او التفكر فى الوسوسة فيه كما فى الاول فهما واحد والاول انسب ولعل الثانى اشتباه من الراوى والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره فى امر الخلقة وقد استفاضت الاخبار بالعفو عنه ففى صحيحة جميل بن دراج قلت لابى عبدالله عليه السلام انه يقع فى قلبى امر عظيم فقال (ع) قل لااله الاالله قال جميل فكلما وقع فى قلبى شئى قلت لااله الاالله فذهب عنى وفى رواية حمران عن ابى عبدالله (ع) عن الوسوسة وان كثرت قال لاشئى فيها تقول لااله الاالله

وفى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام جاء رجل النبى (ص) فقال يارسول الله انى هلكت فقال له (ص) اتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال من خلقه فقلت اى والذى بعثك بالحق قال كذا فقال (ص) ذاك والله محض الايمان قال ابن ابى عمير حدثت ذلك عبدالرحمن بن حجاج فقال حدثنى ابى عن ابى عبدالله عليه السلام ان رسول الله (ص) انما عنى بقوله هذا محض الايمان خوفه ان يكون قد هلك حيث عرض فى قلبه ذلك و فى رواية اخرى عنه (ص) والذى بعثنى بالحق ان هذا الصريح الايمان فاذا وجدتموه فقولوا آمنا بالله ورسوله ولاحول ولاقوة الا بالله وفى رواية اخرى عنه (ص) ان الشيطان اتاكم من قبل الاعمال فلم يقو عليكم فاتاكم من هذا الوجه لكى يستضلكم فاذا كان

---

١ ـ كان اثرها عندهم ممنوعية الاقتحام فى الامور عند تحققها فلو سكت الشارع عنها كان امضاء لتلك الممنوعية كسائر السير الممضاة بالسكوت ، فلردع عنها رفع للامضاء المسبب عن السكوت والامضاء اثر شرعى قابل للرفع والوضع (شرح)

كذلك فليذكر احدكم الله وحده و يحتمل ان يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في امور الناس وسوء الظن بهم وهذا انسب بقوله مالم ينطق بشفتيه

ثم هذا الذى ذكرنا هو الظاهر المعروف فى معنى الثلثة الاخيرة المذكورة فى الصحيحة وفى الخصال بسندفيه رفع عن ابى عبدالله عليه السلام قال ثلث لم يعر منها نبى فمن دونه الطيرة والحسد والتفكر فى الوسوسة فى الخلق و ذكر الصدوق ره فى تفسيرها ان المراد بالطيرة التطير بالنبى (ص) او المؤمن لا تطيره كما حكى الله عزوجل عن الكفار وقالوا اطيرنا بك وبمن معك والمراد بالحسد ان يحسد لا ان يحسد كما قال الله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتيهم الله والمراد بالتفكر ابتلاء الانبياء عليهم السلام باهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة انه فكر وقدر فقتل كيف قدر فانهم وقد خرجنا فى الكلام فى النبوى (ص) الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة

ومنها قوله (ص) ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المحجوب حرمة شرب التتن فهى موضوعة عن العباد وفيه ان الظاهر [1] مما حجب الله علمه مالم يبينه للعباد لا ما بينه و اختفى عليهم من معصية من عصى الله فى كتمان الحق اوستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولينا امير المؤمنين عليه السلام ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرايض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم

ومنها قوله (ع) الناس فى سعة مالم يعلموا فان كلمة ما اما موصولة اضيف اليه السعة واما مصدرية ظرفية و على التقديرين يثبت المطلوب وفيه ما تقدم [2]

---

١ - حاصله انه يحتمل ان يراد من قوله ما حجب الله مالم يبينه الله لهم وان يراد ما اختفى علمه عليهم لاجل طرو الحوادث الخارجة . والظاهر بقرينة نسبة الحجب الى الله هى ارادة المعنى الاول وعليه فلا دلالة فى الرواية على المدعى (مق)

٢ ـ فان لمعنى الناس فى سعة مادام لا يعلمون ولكن قد علم وجوب الاحتياط عن اخباره فلا سعة ح بل يجب الاحتياط ، نعم الاستدلال بالبراءة صحيح بناء على كون كلمة ما

فى الايات من ان الاخباريين لاينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم وجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التامل والتتبع

و منها رواية عبدالاعلى عن الصادق عليه السلام قال سئلته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شئى قال لابناء على ان المراد بالشئى الاول فرد معين مفروض فى الخارج حتى لايفيد العموم فى المنفى فيكون المراد هل عليه شئى فى خصوص ذلك الشئى المجهول واما بناء على ارادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذى لايدرك شيئا

و منها قوله (ص) ايما امرء ركب امرا بجهالة فلاشئى عليه وفيه ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب او الغفلة عن الواقع فلايعم صورة التردد فى كون فعله صوابا او خطاء ويؤيده ان تعميم الجهالة بصورة التردد يحوج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه يابى عن التخصيص فتامل[1]

ومنها قوله (ع) ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم وفيه ان مدلوله كما عرفت[2] فى الايات وغيرها واحد من الاخبار مما لاينكره الاخباريون

ومنها قوله (ع) فى مرسلة الفقيه كل شئى مطلق حتى يرد فيه نهى استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية واستند اليه فى اماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية ودلالته على المطلوب اوضح من الكل وظاهره عدم

كما موصولة فان كون الناس فى سعة من ناحية الشىء الذى لايعلمونه ينافى وجوب الاحتياط فيه فانه ضيق (شرح)

١ - اشارة الى ان التخصيص لازم على كل حال فانه يجب تخصيصه فى الغافل ايضا بغير المقصر (الطوسى)

٢ - يعنى ان الاخباريين يقولون ان الله قد اتانا و عرفنا وجوب الاحتياط فى الشبهات (شرح)

وجوب الاحتياط لان الظاهر [1] ارادة ورود النهى فى الشئ من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من ادلة الاحتياط دلالة وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض

وقد يحتج بصحيحة [2] عبدالرحمن بن حجاج فيمن تزوج امرئة فى عدتها قال اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضى عدتها فقد يعذر الناس فى الجهالة

---

١ - فشرب التتن حلال ما لم يرد فيه بعنوان شرب التتن نهى فاطلاقه يشمل ما لو ورد النهى بعنوان مجهول الحلية والحرمة فيما رض اخبار الاحتياط (شرح)

٢ - المقصود فى المقام اثبات البراءة فى الشبهات الحكمية و دلالة الخبر عليها تتوقف على امور ، الاول كون المراد بالجهالة هى الجهالة بالحكم دون الموضوع الثانى كون المراد الجهالة البسيطة بمعنى الشك والترديد لا المركبة اعنى الغفلة او اعتقاد الجواز ، الثانى كون المعذورية بمعنى الحلية والاباحة لا عدم ترتب حكم وضعى مثلا ، ثم ان محل الاستشهاد فى الخبر فقرتان احديهما ما دل على معذورية الجاهل بالتحريم ، والثانية ما دل على معذورية الجاهل بالعدة ، اما الفقرة الاولى فالمراد بالجهالة فيها وان كانت عبارة عن الجهالة فى الحكم الا ان المراد بها الجهالة المركبة دون البسيطة لما فى التعليل بانه لا يقدر على الاحتياط وكذا المراد بالمعذورية عدم حرمة المزوجة مؤبدة فلا يصح الاستدلال بها ، و اما الفقرة الثانية فصورها ثلاث نذكرها على ما رتبها المصنف ، الاولى الجهل بانقضاء العدة مع العلم باصلها ومقدارها وهذه الصورة خارجة عن محل البحث لكون الشبهة موضوعية و لعدم المعذورية فيها تكليفا لاستصحاب بقاء العدة فتحمل المعذورية ح على الوضعية ، الثانية الشك فى مقدار العدة شرعا مع العلم باصلها وهذ الصورة ايضا خارجة عن البحث لعدم المعذورية فيها من جهة ترك الفحص فى الشبهة الحكمية ومن جهة الاستصحاب فيجب الحمل على المعذورية الوضعية ، الثالثة الجهل باصل تشريع العدة وفيها لا يعذر الجاهل تكليفا قطعا فالمراد المعذورية الوضعية (شرح) ق

بما هو اعظم من ذلك قلت باى الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها فى عدة قال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو فى الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها وفيه ان الجهل بكونها فى العدة ان كان مع العلم بالعدة فى الجملة و الشك فى انقضائها فان كان الشك فى الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة فى الموضوع خارج عما نحن فيه مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز فى الاذهان عدم الجواز ومنه يعلم انه لو كان الشك فى مقدار العدة فهى شبهة حكمية قصر فى السؤال عنها فهو ليس معذورا فيها اتفاقا ولاصالة بقاء العدة واحكامها بل فى رواية اخرى انه اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة و يشهد له ايضا قوله (ع) بعد قوله نعم انه اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها وكذا مع الجهل باصل العدة لوجوب الفحص و اصالة عدم تأثير العقد خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل

هذا ان كان الجاهل ملتفتا شاكا وان كان غافلا او معتقدا للجواز [1] فهو خارج عن مسئلة البراءة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله (ع) لانه لا يقدر وان كان تخصيص الجاهل بالحرمة

١- يعنى فى كل من الصور الاربع الماضية ، وقوله على كل تقدير يعنى ان اشكال التفكيك وارد سواء اريد من الجهالة البسيطة او المركبة ، وحاصله لزوم حمل الجهالة فى الفقره الاولى على الجهالة المركبة اعنى الغفلة وفى الفقره الثانية على الجهالة البسيطة اعنى الشك ، لحكم الامام (ع) بعدم امكان الاحتياط فى الاولى وامكانه فى الثانية ؛ واما دفع الاشكال فبدعوى ان الغالب فى الجهل بالحكم هو الغفلة اذ مع وضوح الحكم بين المسلمين قلما يتفق مع الالتفات اليه الشك فيه بخلاف الجهل بكونها فى العدة فانه يتحقق غالبا مع الالتفات (مشروح)

بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل الا انه اشكال يرد على الرواية على كل تقدير ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه وفي دفعه

وقد يستدل على المطلب اخذاً من الشهيد في الذكرى بقوله (ع) كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية ان كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين و تحكم عليه باحدهما لا على التعين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال (ح) ان الرواية صادقة على مثل اللحم [1] المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان شككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شئ فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما للحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام

اقول الظاهر ان المراد بقوله «ع» فيه حلال وحرام كونه منقسما اليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما اذ لا تقسيم مع الترديد اصلا لا ذهنا ولا خارجا فالمعنى والله العالم ان كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة فهذا الكلي لك حلال الى ان تعرف القسم الحرام معينا في الخارج فتدعه و على الاستخدام [2] يكون المراد ان كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه وعلى اى تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع

ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في قوله «ع» في رواية اخرى كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان منشاء الاشتباه الذى يعلم من قوله «ع» حتى تعرف، هذه جملة ما استدل به من الاخبار والانصاف ظهور بعضها

---

١ - هذا مثال للشبهة الموضوعية و المثالان الآتيان للشبهة الحكمية (شرح)

٢- بان يراد من الضمير النوع مثلا ومن مرجعه جزئي من جزئياته (شرح)

في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لانص فيه من الشبهة بحيث لو فرض تمامية الاخبار الاتية للاحتياط وقعت المعارضة بينهما لكن بعضها غير دال الاعلى عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به فلا يعارض ماسيجئ من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سندا و دلالة

الثالث من الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شئ من دون بيان التكليف و يشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل مايعترف بعدم اعلامه اصلا بتحريمه (ودعوى) ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بان قاعدة القبح واردة عليها لانها فرع احتمال الضرر [1] اعني العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ماثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين امرين كما في الشبهة المحصورة ومايشبهها

هذا كله ان اريد بالضرر العقاب و ان اريد مضرة اخرى غير العقاب التي لايتوقف ترتبها على العلم فهو وان كان محتملا لايرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية [2] لايجب الاحتياط

---

١ - يعني ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر وهو موقوف على وجود البيان وحيث انه ليس هنا بيان يتحقق موضوع قبح العقاب بلا بيان والحكم بان قاعدة وجوب الدفع بيان دوري ، فان جريان القاعدة يتوقف على تحقق موضوعها اعني احتمال الضرر وهو على الفرض يتوقف على جريان القاعدة اذ لولاه لا بيان حتى يحتمل الضرر ، و عبارة اخرى لا بيان في مورد الشك في التكليف الا من ناحية قاعدة وجوب الدفع وحيث انها يتوقف على احراز موضوعها اعني احتمال الضرر مع قطع النظر عنها فلا تجري هي فانه لا يحتمل الضرر مع قطع النظر عنها بل يحرز «ح» موضوع قاعدة القبح وهو الشك مع عدم البيان فتجري بلا اشكال (شرح)

٢ - حاصل الجواب يرجع الى وجوه احدها كون الشبهة موضوعية ، ثانيها منع ←

فيها باعتراف الاخباريين فلوثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلابد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر وسيجئى توضيحه في الشبهة الموضوعية انشاء الله، واعلم ان هذا الدليل العقلى كبعض ما تقدم من الادلة النقلية معلق على عدم تمامية ادلة الاحتياط فلايثبت به الا الاصل في مسئلة البراءة ولايعد من ادلتها بحيث تعارض اخبار الاحتياط

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر او الجنون وفيه ان الاستدلال به لا ينفع في المقام لان الثابت به ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب والمستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل او من الترك وعدم استحقاق العقاب عليه والمطلوب في الان اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك ومن المعلوم ان المطلوب المذكور لايترتب على المستصحبات المذكورة لان عدم استحقاق العقاب في الاخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان كان امرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا الا ان الاذن الشرعى ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من المقارنات حيث ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لاينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الضدين بنفي الاخر باصالة العدم مع انه يمكن النظر فيه بناء على ماسيجئى من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فاستصحابها في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب فتامل و بالجملة فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من ان يحتاج

وجوب دفع الضرر الدنيوى المحتمل، وثالثها ثبوت الرخصة من الشارع في ارتكابها كما سيجئى في الشبهة الموضوعية (م ق)

الى الاستصحاب

ومنها ان الاحتياط عسر منفي وجوبه وفيه ان تعسره ليس الامن حيث كثرة موارده فهي ممنوعة لان مجريها عند الاخباريين موارد فقد النص على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة وهي عند الاكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط الى الحرج

احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلثه فمن الكتاب طائفتان احديهما مادل على النهي عن القول بغير علم فان الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث انه لم يؤذن فيه ولا يرد ذلك على اهل الاحتياط لانهم لايحكمون بالحرمة و انما يتركون لاحتمال الحرمة و هذا بخلاف الارتكاب فانه لايكون الابعد الحكم بالرخصة و العمل على الاباحة والاخرى مادل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع مثل ماذكره الشهيد ره في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء مافعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده ، اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله مااستطعتم وقوله تعالى ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فان تنازعهم في شئ فردوه الى الله والرسول .

والجواب اما عن الايات الناهية عن القول بغير علم مضافا الى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فبان فعل الشئ المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الاخباريين ليس من ذلك و اما عما عدا آية التهلكة فبمنع[1] منافات الارتكاب للتقوى والمجاهدة مع ان غايتها الدلالة

١ـ اذ التقوى عبارة عن اتيان الوجبات و ترك المحرمات فلاينافي ارتكاب الشبهة التقوى الفرض عدم العلم بحرمتها وهكذا يقال في المجاهدة (م ق)

على الرجحان ما استشهد به الشهيد ره واما عن آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم و بمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لايجب فيها الاجتناب بالاتفاق

ومن السنة طوائف احديها مادل على حرمة القول والعمل بغير العلم و قدظهر جوابها مما ذكر في الايات، الثانية مادل على وجوب التوقف عندالشبهة وعدم العلم و هي لا تحصى كثرة و ظاهر التوقف المطلق السكوت و عدم المضى فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل و هو محصل قوله (ع) في بعض تلك الاخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات

فنذكر بعض تلك الاخبار تيمنا، منها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابى عبدالله عليه السلام وفيها بعد ذكر المرجحات اذا كان كذلك فارجه[1] حتى تلقى امامك فان الوقوف عندالشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ونحوها صحيحة جميل بن دراج عن ابى عبدالله عليه السلام ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا وزادفيها فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه و في روايات الزهرى والسكونى و عبدالاعلى الوقوف عندالشبهة خير من الاقتحام في الهلكة و تركك حديثا لم تروه[2] خير من روايتك حديثا لم تحصه ورواية ابى شيبة عن احدهما عليهما السلام وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لاتجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عندالشبهات الى ان قال فان الوقوف عندالشبهة خير من الاقتحام في التهلكة .

وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة ان الاقتحام في التهلكة لاخير فيها اصلا مع ان جعله تعليلا لوجوب الارجاء

۱ـ الارجاء التاخير اى اخره واحبس امره (مج)

۲ـ بالبناء للفاعل اى تركك حديثا لم تنقله عن غيرك بل ترويه على سبيل الوجادة خير من روايتك احاديث لم تحصها كثرة (م ق)

فی المقبولة وتمهیدا لوجوب طرح ما خالف الکتاب فی الصحیحة قرینة علی المطلوب فمساقه مساق قول القائل ترک الاکل یوما خیر من ان امنع منه سنة وقوله «ع» فی مقام وجوب الصبر [1] حتی تیقن الوقت لان اصلی بعد الوقت احب الی من ان اصلی قبل الوقت وقوله (ع) فی مقام التقیة لان افطر یوما من شهر رمضان فاقضیه احب الی من ان یضرب عنقی ونظیره فی اخبار الشبهة قول علی علیه السلام فی وصیة لابنه امسک عن طریق اذا خفت ضلالة فان الکف عنده خیر من الضلال وخیر من رکوب الاهوال .

و منها موثقة حمزة بن طیار انه عرض علی ابی عبدالله بعض خطب ابیه علیهما السلام حتی اذا بلغ موضعا منها قال له کف واسکت ثم قال ابو عبدالله علیه السلام انه لایسعکم فیما نزل بکم مما لاتعلمون الا الکف عنه والتثبت والرد الی الائمة الهدی علیهم السلام حتی یحملوکم فیه الی القصد و یجلوا عنکم فیه العمی و یعرفوکم فیه الحق قال الله تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون .

ومنها روایة جمیل عن الصادق عن آبائه علیهم السلام انه قال رسول الله (ص) الامور ثلاثة امر بین لك رشده فاتبعه و امر بین لك غیه فاجتنبه و امر اختلف فیه فرده الی الله عزوجل ومنها روایة جابر عن ابی جعفر (ع) فی وصیته لاصحابه اذا اشتبه الامر علیکم فقفوا عنده وردوه الینا حتی نشرح لکم من ذلك ماشرح الله لنا

ومنها روایة زرارة عن ابی جعفر علیه السلام حق الله علی العباد ان یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند مالا یعلمون و قوله «ع» فی روایة المسمعی الواردة فی اختلاف الحدیثین و مالم تجدوا فی شئی من هذه الوجوه فردوا الینا علمه فنحن اولی بذلك و لاتقولوا فیه بآرائکم و علیکم الکف و التثبت و الوقوف وانتم طالبون و باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا الی غیر ذلك مما ظاهره

---

۱ ـ هذا ومایأتی من قوله وقوله فی مقام التقیة عطف علی قول القائل (مق)

وجوب التوقف

والجواب ان بعض هذه الاخبار[1] مختص بما اذا كان المضى فى الشبهة اقتحاما فى التهلكة و لايكون ذلك الا مع عدم معذورية الفاعل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام اوالى الطرق المنصوبة منه كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن طيار و رواية جابر و رواية المسمعى وبعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك لاتكاله فى الامور العلمية على استنباطات العقلية الظنية اولكون المسئلة من الاعتقاديات كصفات الله تعالى ورسوله والائمة عليهم السلام كما يظهر من قوله (ع) فى رواية زرارة لوان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا و التوقف فى هذه المقامات واجب .

وبعضها ظاهر فى الاستحباب مثل قوله (ع) اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله (ع) لاورع كالوقوف عند الشبهة و قول امير المؤمنين عليه السلام من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها و فى رواية نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لوان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع فى وسطه فدعوا المشتبهات وقوله عليه السلام من اتقى المشتبهات فقد استبرء لدينه

و ملخص الجواب عن جميع تلك الاحاديث انه لاينبغى الشك فى كون الامر فيها للارشاد من قبيل اوامر الاطباء المقصود منها عدم الوقوع فى المضار اذ قد

۱- حاصل ما ذكره ان بعض هذه الاخبار ظاهر فى وجوب التوقف الا ان مورده خارج عما نحن فيه ، وبعضها ظاهر فى استحبابه فلا يفيد المطلوب والكلمة الجامعة فى الجواب عن الجميع كون الامر فيها للارشاد والتخويف عن الهلكة فلا يفيد الوجوب الشرعى الذى يترتب على موافقته ومخالفته الثواب والعقاب فلا يثبت وجوب الاحتياط شرعا

(م ق)

تبين فيها حكمة طلب التوقف و لايترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة احيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب فى تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل فى ارتكاب الشبهة فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروى كما لو كان التكليف متحققا فعلا فى موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها او كان المكلف قادرا على الفحص وازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام او الطرق المنصوبة او كانت الشبهة من العقائد والغوامض التى لم يرد الشارع التدين به بغير علم و بصيرة بل نهى عن ذلك بقوله (ص) ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية او الشواذ النقلية الى العقاب بل الى الخلود فيه اذا وقع التقصير فى مقدمات تحصيل المعرفة فى تلك المسئلة

ففى هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا وشرعا من باب الارشاد كاوامر الطبيب بترك المضار و ان كان الهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير العقاب سواء كان دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة اقرب الى ارتكاب المعصية كما دل عليه غير واحد من الاخبار المتقدمة ام دنيوية كالاحتراز عن اموال الظلمة بمجرد احتمال لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا و المفروض ان الامر بالتوقف فى هذه الشبهة لايفيد استحقاق العقاب على مخالفته لان المفروض كونه للارشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحقوق غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذا الشبهة لايصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه

وما نحن فيه و هى الشبهة الحكمية التحريمة من هذا القبيل لان الهلكة المحتملة فيها لاتكون هى المؤاخذة الاخروية باتفاق الاخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف فى الشبهه باوامر التوقف والاحتياط فاذا لم يكن

المحتمل فيها هو العقاب الاخروى كان حالها حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية فى انه لا يحتمل فيها الاغير العقاب من المضار و المفروض كون الامر بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة و بالجملة فمفاد هذه الاخبار باسرها التحريز عن التهلكة المحتملة فلابد من احراز احتمال التهلكة عقابا كانت او غيره و على تقدير احراز هذا الاحتمال لااشكال و لاخلاف فى وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لاتنفع فى احداث هذا الاحتمال و لافى حكمه

هذا كله مضافا الى دوران الامر فى هذه الاخبار بين حملها على ماذكرنا و بين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية و الموضوعية و ماذكرنا اولى[1] و(ح) فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام فى الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهى قضية تستعمل فى المقامين وقد استعملها الائمة عليهم السلام كذلك فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقف مقبولة عمر بن حنظلة التى جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف فى الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح وصحيحة الجميل المتقدمة التى جعلت القضية فيها تمهيد الوجوب طرح ماخالف كتاب الله

و من موارد استعمالها فى غير اللازم رواية الزهرى المتقدمة التى جعلت القضية فيها تمهيد الترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره اودلالته فان من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه و موثقة سعد بن زياد المتقدمة التى فيها قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم لاتجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فان مولانا الصادق (ع) فسره فى تلك الموثقة بقوله(ع) اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها اوامها لك محرمة وماشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة

۱- للزوم التخصيص على تقدير حمل الامر فى اخبار التوقف على الوجوب الشرعى (م ق)

الخبر، ومن المعلوم ان الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبهة موضوعية ولاصالة عدم تحقق مانع النكاح، وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر منها ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكن ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البراءة (وفيه) ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما في شبهة فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم

ومنها انها معارضة باخبار البراءة وهي اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل وغاية الامر التكافوء فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه التخيير فيرجع الى اصل البراءة (وفيه) ان مقتضى مدلول اكثر ادلة البراءة المتقدمة وهي جميع آيات الكتاب والعقل واكثر السنة عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم ان هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل اخبار التوقف ولا غيرها من ادلة النقلية على خلافه وانما يثبت اخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة والادلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب فتلك الادلة بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما

وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام كل شئ مطلق لا يكافوء اخبار التوقف لكونها اكثر واصح سندا واما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم، واما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافوء فيمكن للخصم منع التكافوء لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة ومنع التخيير على تقدير التكافوء لان الحكم في تعارض النصين الاحتياط مع ان التخيير لا يضره لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات

الثالثة مادل على وجوب الاحتياط وهى كثيرة (منها) صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما اوعلى كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزى كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلنى عن ذلك فلم ادرما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا

ومنها موثقة عبدالله بن وضاح على الاقوى قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص ويقبل الليل ويزيد ويزيد الليل ارتفاعا ويسترعنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلى (ح) وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب (ع) ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائط لدينك فان الظاهر ان قوله (ع) تاخذ بيان لمناط الحكم كمافى قولك للمخاطب ارى لك ان توفى دينك وتخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا

ومنها ماعن امالى المفيد الثانى ولد الشيخ قدس سرهما بسند كالصحيح عن مولانا ابى الحسن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك فاحفظ لدينك بما شئت وليس فى السند الاعلى بن محمد الكاتب الذى يروى عنه المفيد ره

ومنها ماعن خط الشهيد فى حديث طويل عن عثمان البصرى عن ابى عبدالله عليه السلام يقول فيه سل العلماء ماجهلت واياك ان تسئلهم تعنتا وتجربة واياك ان تعمل برأيك شيئا وخذ الاحتياط فى جميع امورك ماتجد اليه سبيلا واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولاتجعل رقبتك عتبة للناس

ومنها ما ارسله الشهيد وحكى عن الفريقين من قوله (ع) دع مايريبك الى مالا يريبك فانك لن تجد فقد شئ تركته لله عزوجل (ومنها) ماارساله الشهيد ايضا من قوله عليه السلام لك ان تنتظر الجزم وتاخذ بالحايطة لدينك (ومنها) ماارسل ايضا عنهم (ع) ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط

والجواب اما عن الصحيحة فبعدم الدلالة لان المشار اليه[1] في قوله عليه السلام بمثل هذا اما نفس واقعة الصيد واما ان يكون السؤال عن حكمها وعلى الاول فان جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بمعنى ان وجوب نصف الجزاء على كل واحدة متيقن ويشك في وجوب النصف الاخر عليه فيكون من قبيل وجوب اداء الدين المردد بين الاقل والاكثر وقضاء الفوائت المرددة والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق لانه شك في الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وامثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لاجل هذه الصحيحة وغيرها لم يكن مما نحن فيه من الشبهة مماثلا له لعدم ثبوت التكليف فيه راسا

وان جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به لكون الاقل على تقدير وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلوة فالاحتياط هنا وان كان مذهب جماعة من المجتهدين ايضا الا ان ما نحن فيه من الشبهة الحكمية

۱ـ المشار اليه بقوله بمثل هذا اما نفس واقعة الصيد بان اراد انكم اذا ابتليتم بمثل هذه الواقعة ومادريتم ماعليكم من الفعل فعليكم بالاحتياط ، واما السؤال عن حكمها بان اراد انه اذا اشتبه عليكم الامر ولم تدروا بم تحكمون وتفتون فيه فعليكم بالاحتياط ، وعلى الاول فان اريد المماثلة في اشتمال الواقعة على علم اجمالي لفرض علم الرجلين اجمالا بوجوب الجزاء عليهما في الجملة اما جزاء واحد على كل واحد منهما واما عليهما معا ، و حاصله تردد الواجب عندهما بين الاقل والاكثر ، وعليه فاما ان يفرض الشبهة في وجوب المردد بين الاقل والاكثر استقلالية كما في مثال الدين وقضاء الفوائت فهي خارجة عما نحن فيه لكون الشبهة (ح) وجوبية بدوية وهي مورد البراءة باتفاق الاخباريين ، واما ان تفرض ارتباطية كالشك في اجزاء الصلاة فيكون الشك في المكلف به فيخرج ايضا عن محل الكلام لكون الشك فيه في اصل التكليف ، وعلى الثاني فحيث ان مورد الصحيحة وصورة التمكن من ازالة الشبهة التي لا خلاف في الاحتياط فيها فيخرج عن محل الكلام سواء اكان المراد من الاحتياط الفتوى به او العمل (م ق)

التحريمية ليس مثلا لمورد الرواية لان الشك فيه في اصل التكليف هذا مع ان ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسئلة لما يستقبل من الوقايع ومنه يظهر انه ان كان المشار اليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي الترديد فان اريد بالاحتياط فيه الافتاء فيه بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه وان اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها اصلا حتى بالاحتياط فكذلك

واما عن الموثقة فبان ظاهرها الاستحباب؛ و الظاهر ان مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم إستتار القرص وكون الحمرة المرتفعة امارة عليها لان ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام لانه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله ولا ريب ان الانتظار مع الشك في الاستتار واجب فانه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلوة فالمخاطب بالاخذ بالحايطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلوة ويتعدى منه الى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لان الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من اخباريين ايضا [1].

هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية ويحتمل بعيدا ان يراد من الحمرة المشرقية التي لابد من زوالها في تحقق المغرب وتعليله (ع) بالاحتياط وان كان بعيدا عن منصب الامام عليه السلام كما لا يخفى الا انه يمكن ان يكون هذا النحو من التعبير لاجل التقية لايهام ان التاخير

---

١ - حاصله حملها على بيان الشبهة الحكمية بان كانت الشبهة في تحقق الغروب و انه بماذا يحصل فامره الامام (ع) بالاحتياط والانتظار من دون بيان الحكم الواقعي للتخلص عن مخالفة العامة و تحملا (ح) على الاستحباب لظاهر بعض فقراته (م ق)

هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه لان المغرب لايدخل مع تحقق الاستتار كما ان قوله ارى لك يستشم منه رايحة الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية وحينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لايدل الاعلى رجحانه

واما عن رواية الامالى فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهى الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية الوجوبية والحمل على الاستحباب ايضا مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط فتحمل على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وحينئذ فلاينافى وجوبه فى بعض الموارد عدم لزومه فى بعض آخر لان تاكد الطلب الارشادى وعدمه بحسب المصلحة الموجودة فى الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضاء المرشد بتركه وعدم رضائه بحسب مراتب المضرة كما ان الامر فى الاوامر الواردة فى اطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات

هذا و الذى يقتضيه دقيق النظر ان الامر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب[1] الغير الالزامى لان المقصود منه بيان اعلى مراتب الاحتياط لاجميع مراتبه ولا المقدار الواجب والمراد من قوله بماشئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض الى مشية الشخص لان هذا كله مناف لجعله بمنزلة الاخ بل المراد ان اى مرتبة من الاحتياط شئتها فهى فى محلها وليس هنا مرتبة من الاحتياط لايستحسن بالنسبة الى الدين لانه بمنزلة الاخ الذى هو كذلك وليس بمنزلة ساير الامور التى لايستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال و ما عدا الاخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى فاتقوا الله مااستطعتم

الرابعة اخبار التثليث المروية عن النبى (ص) والوصى (ع) وبعض الائمة عليهم السلام ففى مقبولة عمر بن حنظلة الواردة فى الخبرين المتعارضين بعد

١- يعنى ان المراد به خصوص الطلب الاستحبابى لاالارشادى و لاالرجحان المطلق (م ق)

الامر باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله (ع) فان المجمع عليه لاريب فيه وقوله انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامربين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله و رسوله قال رسول الله (ص) حلال بين وحرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لايعلم .

وجه[1] الدلالة ان الامام عليه السلام اوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه لاريب فيه والمرادان الشاذ فيه ريب لاان الشهرة يجعل الشاذ مما لاريب فى بطلانه والالم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية

١ـ حاصله ان المراد بالمجمع عليه هوالمشهور والمراد بنفي الريب عنه نفيه بالاضافة الى الشاذ والمقصود اثبات رجحان للمشهور بالنسبة الى الشاذ مع اثبات ريب فى الجملة لا نفى الريب رأساً حتى يدخل فى بين الرشد و يدخل الشاذ فى بين الغى والا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية و غيرها لان ظاهر ذلك عدم الاعتداد بالشهرة مع وجود احد المرجحات المتقدمة عليها و لا لفرض الراوى الشهرة فى كلا الخبرين ولا للتعليل بتثليث الامور ، اذ يلزم عليه ان يكون ما عدا بين الرشد من بين الغى سواء كان معلوم الحرمة ام كان من المشتبهات ، و بالجملة ان الناظر يقطع بكون الشاذ النادر داخلا فى الامر المشكل الذى يرد علمه الى الله و فى الشبهات التى من تركها نجى من المحرمات والمراد بترك الشبهات تركها على سبيل الوجوب دون الاستحباب اذ لا ريب فى وجوب العمل بالمرجحات المذكورة التى منها الشهرة و علل الامام (ع) ذلك بتثليث الامور بادخال المشهور فى بين الرشد والشاذ النادر فى الامر المشكل مستشهدا فى النبوى بذلك فلو لم يكن المراد من الشبهات فيه تركها على سبيل الوجوب لم يبق وجه للاستشهاد به لوجوب رد الامر المشكل الى الله و رسوله (ص) مضافا الى قوله نجى من المحرمات و قوله هلك من حيث لا يعلم (م ق) .

والاورعية ولالفرض الراوى الشهرة فى كلا الخبرين ولالتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبى (ص) .

والحاصل ان الناظر فى الرواية يقطع بان الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذى اوجب الامام رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله (ص) فى التثليث لايستقيم الامع وجوب الاجتناب عن الشبهات مضافا الى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على ان تخليص النفس من المحرمات واجب وقوله وقع فى المحرمات و هلك من حيث لايعلم ودون هذا النبوى فى الظهور النبوى المروى عن ابى عبدالله عليه السلام فى كلام طويل وقد تقدم فى اخبار التوقف وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام .

والجواب عنه ما ذكرنا سابقا من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادى للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد تكون المضرة عقابا و حينئذ فالاجتناب لازم وقد تكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع فى الهلكة كالمشتبه بالحرام حيث لايحتمل فيه الوقوع فى العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب على الحكم الواقعى المجهول باعتراف الاخباريين ايضا كما تقدم.

واذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفى حينئذ فى مناسبة ذكر كلام النبى (ص) المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا تفصيا عن الوقوع فى مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرى عند تعارض الخبرين فى تحصيل ماهو ابعد من الريب و اقرب الى الحق اذ لو قصر فى ذلك واخذ بالخبر الذى فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ماهو الحجة له فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع فتامل.

ويؤيد ما ذكرنا من ان النبوى ليس واردا فى مقام الالزام بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التى اعترف الاخباريون

بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف[1] للسياق فان سياق الرواية آب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بنى على كونها منه لاجل ادلة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكمية .

الثاني انه (ص) رتب[2] على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لايعلم والمراد منها جنس الشبهة لانه في مقام بيان ما تردد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه ينافي استشهاد الامام عليه السلام ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لايوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لايعلم الاعلى مجازا لمشارفة كما يدل عليه بعض ما مضى و ماياتي من الاخبار فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لايعلم محرم من دون سبق علم به اصلا .

الثالث الاخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في

۱- لقلة وجود الشبهة الحكمية بحسب الخارج و نهاية كثرة وجود الشبهات الموضوعية كذلك ، لكون اكثر الاشياء من الماكولات و المشروبات و الملبوسات و غيرها مشتبهة بحسب الواقع (م ق)

۲- الالف واللام في الشبهات اما للاستغراق او للجنس و على التقديرين اما ان يراد من الوقوع في المحرمات الوقوع فعلا او شأنا بمعنى كونه في شرف الوقوع فيها فيكون مجاز مشارفة ، اما حمل الشبهة على العموم فالمعنى من ارتكب جميع الشبهات يرتكب حراما واقعيا لامحالة بناء على ارادة الوقوع الفعلي وهذا غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة و كلما صدقت عليه لاجميعها لما ذكره المصنف ره ، و اما حملها على الجنس فيرد عليه منع استلزام ارتكاب جنس الشبهة ارتكاب الحرام الواقعي والوقوع فيه نعم فيه اشراف على الوقوع و هو المقصود من الرواية وحاصله ان ارتكاب الشبهة يوجب الاجتراء على المحرمات و يكون في شرف ارتكابها ولا دليل على حرمة الاشراف (م ق)

الاستحباب بقرائن مذكورة فيها (منها) قول النبى (ص) فى رواية النعمان وقد تقدم فى اخبار التوقف (ومنها) قول امير المؤمنين عليه السلام فى مرسلة الصدوق انه خطب وقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها (ومنها) رواية ابى جعفر الباقر (ع) قال قال جدى رسول الله (ص) فى حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها فى الحمى الاوان لكل ملك حمى والاان حمى الله محارمه فاتقوا حمى الله و محارمه ومنها ما ورد من ان فى حلال الدنيا حسابا وفى حرامها عقابا وفى الشبهات عتابا (ومنها) رواية فضيل بن عياض قال قلت لابى عبدالله (ع) من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله تعالى ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام وهو لا يعرفه

واما العقل فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى ومانهيكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب او اليقين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقينى يستدعى البرائة اليقينية باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعدم راجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلابد من اجتناب كل ما احتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعى يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعا

فان قلت بعدم راجعة الادلة نعلم تفصيلا بحرمة امور كثيرة ولا نعلم اجمالا بوجود ماعداها فالاشتغال بماعدى المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط و بعبارة اخرى العلم الاجمالى قبل الرجوع الى الادلة واما بعده فليس هنا علم اجمالى

قلت ان اريد من الادلة[1] مايوجب العلم بالحكم الواقعي الاولى فكل مراجع في الفقه يعلم ان ذلك غير ميسر لان سند الاخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية وان اريد منها مايعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لايوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه فان كان تحريما كان ذلك كانه احد المحرمات الواقعية وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لايوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها بل ولايحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة اجمالا وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الافعال كالعلم التفصيلي بها لان العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي والظن غير مناف له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا على الوجه المذكور نعم لو اعتبر الشارع هذه الادلة بحيث انقلب التكليف على العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ماعدا مانضمنه الادلة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به فلايجب الاحتياط فيها

وبالجملة فمانحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة فان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لايوجب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرمات

---

١ ـ حاصله ان رجوع العلم الاجمالي بعد المراجعة الى علم تفصيلي وشك بدوي يتم فيما لو كانت الادلة المذكورة مفيدة للقطع بالواقع و اما بناء على عدمه و كون حجيتها من باب الطريقية فمفادها (ح) تنجيز الواقع فيما صادف و العذر فيما خالف وهذا لايوجب احراز الواقع ولايوجب الانحلال؛ وقوله والظن غير مناف له يعني ان الظن بنفسه ليس بحجة حتى ينافي العلم الاجمالي ، وادلة اعتبارها لا تعتبرها الا بنحو الطريقية لا السببية ، و قوله نعم لو اعتبر يعني لو فرض اعتبارها سببا بنحو انقلاب الواقع عن حقيقته الى ماادى اليه الطرق الظاهرية انحل العلم الاجمالي ولكنه باطل مستلزم للتصويب (شرح)

نعم لو اعتبر الشارع البينة فى المقام بمعنى انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا وعدما وبهذا الطريق رجع التكليف الى وجوب اجتناب ما قام عليه البينة لا الحرام الواقعى

والجواب اولا منع[1] تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا يمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبه لان ما ذكرناه هو المحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه فى محله و (ح) فلا يكون ما شك فى تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمته واقعا

و ثانيا سلمنا التكليف الفعلى بالمحرمات الواقعية[2] الا ان من المقرر فى الشبهة المحصورة كما سيجيئى انشاء الله انه اذا ثبت فى المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالى اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الاجمالى هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحل فى البعض الاخر معارضة بالمثل سواء كان

---

١ ـ حاصله ان مقتضى تعلق التكليف بالواقع كما هو مقتضى الخطابات و نصب الطرق الظاهرية اليه هو عدم تعلق تكليف غير القادر على العلم الا بما ادت اليه الطرق الظاهرية ، بمعنى عدم تنجز التكليف بالواقع الا على حسب تادية الطرق الظاهرية ، لا بالواقع مطلقا لمنافاته لنصب الطرق الظاهرية ، ولا بمودى الطرق كذلك بحيث ينقلب التكليف اليه لاستلزامه التصويب ولا ريب انه مع اشتراط التنجيز بتأدية الطرق كانت المورد الخالية منها مجردة عن العلم بتكليف منجز (مق)

٢ ـ حاصله انه يكفى فى انحلال العلم الاجمالى احتمال انطباق ما علم اجمالا على ما علم تفصيلا ، فاذا علم بكون احد الاناءين ملكا للغير وقامت البينة على كون هذا الاناء المعين لزيد كفى فى الانحلال و لو احتملنا كون مودى الامارة غير المعلوم بالاجمال (شرح)

ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الانائين تفصيلا فوقع قذرة في احدهما المجهول فانه لايجب الاجتناب عن الاخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لاحقا كما في مثال الغنم المذكور فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة وسيجيئي توضيحه انشاء الله تعالى وما نحن فيه من هذا القبل

الوجه الثاني ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الامامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لانص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الامر بالتوقف والاحتياط فالمرجع الى الاصل واحتج عليه في العدة بان الاقدام على مالايؤمن المفسدة فيه كالاقدام على مايعلم فيه المفسدة

والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر انه ان اريد مايتعلق بامر الاخرة من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان مأمون وان اريد غيره مما لايدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المرتبة مع الجهل ايضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا اذ العقل لايحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز الشارع بل امر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لان المحرم هو مفهوم الاضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المايع الخاص والشبهة الموضوعية لايجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين ايضا وسيجيئي تتمة الكلام في الشبهة الموضوعية انشاء الله تعالى

وينبغي التنبيه على امور الاول ان مقتضى الادلة المتقدمة[1] كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الاباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع او

١ـ المراد بالاباحة هنا هو مجرد عدم المنع شرعا لاالتي تكون احد الاحكام الخمسة و الا لا يكون جل الادلة لولا كلها بمقتضية لها كما لايخفى (الطوسي)

عدم وجوبه فهذا الاصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعا و لو افاده لم يكن معتبرا الا ان الذى يظهر من جماعة كون اعتمادهم فى الحكم بالبرائة على كونها هى الحالة السابقة الاصلية و التحقيق انه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر و الاجماع ليس على اعتبار هذا الظن و انما هو على العمل على طبق الحالة السابقة ولا يحتاج اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم العقل .

الثانى لا اشكال فى رجحان الاحتياط عقلا و نقلا كما يستفاد من الاخبار المذكورة وغيرها وهل الاوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعى او غيره بمعنى كونه مطلوبا لاجل التحرز عن الهلكة المحتملة و الاطمينان بعدم وقوعه فيها فيكون الامر به ارشاديا لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل او الترك نظير اوامر الطبيب ونظير الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجهان .

من ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب و من سياق جل الاخبار الواردة فى ذلك فان الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط والظاهر ان حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه الزاميا لمحض الاطمينان ودفع احتمال العقاب وكما انه اذا تيقن بالضرر يكون الزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن فكذلك طلبه الغير الالزامى اذا احتمل الضرر بل وكما ان امر الشارع بالاطاعة فى قوله تعالى اطيعوا الله ورسوله لمحض الارشاد لئلا يقع العبد فى عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك فكذلك امره بالاخذ بما يأمن معه الضرر ولا يترتب على موافقته سوى الامان المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع فى الحرام الواقعى على تقدير تحققه .

ويشهد لما ذكرنا ان ظاهر الاخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة فى التفصى

عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم واقترانه[1] مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا ومن المعلوم ان الامر باجتناب المحرمات في هذه الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به وهو الاجتناب عن الحرام او فوتها فكذلك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث انه انقياد واطاعة حكمية فيكون حينئذ حال الاحتياط و الامر به حال نفس الاطاعة الحقيقية والامر بها في كون الامر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح او الثواب لولا الامر هذا.

ولكن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة مثل قوله (ع) من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع في المحرمات وقوله من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه هو كون الامر به للاستحباب وحكمته[2] ان لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة ولازم ذلك استحقاق الثواب على اطاعة اوامر الاحتياط مضافا الى الخاصية المترتبة على نفسه.

ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالفعل او بالترك بين افراد المسئلة

١ـ معطوف على قوله ظاهر الاخبار و الضمير عايد الى الاجتناب عن الشبهات و حاصله ان الاجتناب عن الشبهات في اخبار الاحتياط مقترن بالاجتناب عن المحرمات المعلومة في كون كل منهما ورعا كما في رواية فضيل بن عياض المتقدمة و لا ريب في كون الثاني للارشاد فكذلك الاول بقرينة المقارنة (مق)

٢ـ يعني ان رجحان الاحتياط تارة يكون لمجرد احراز الواقع، وقد يكون لاجل حصول كمال في النفس تتحرز به عن المحرمات المعلومة فيحصل لترك الشبهات (ح) حسن ذاتي و من هنا حمل الاخبار الظاهرة الانطباق للاول على الارشاد وللثاني على الاستحباب (مق)

حتى مورد دوران الامر بين الاستحباب والتحريم بناء على ان دفع المفسدة الملزمة للترك اولى من جلب المصلحة الغير الملزمة وظهور الاخبار المتقدمة فى ذلك ايضا ، ولايتوهم انه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه اذلا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرما لان حرمة التشريع تابعة لتحققه ومع اتيان ما احتمل كونها عبادة لداعى هذا الاحتمال لايتحقق موضوع التشريع ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما فى الصلوة الى اربع جهات او فى الثوبين المشتبهين وغيرهما و سيجيئى زيادة توضيح لذلك انشاء الله

الثالث ان اصل الاباحة[1] فى مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعى حاكم عليه فلو شك فى حل اكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى اصالة الحل وان شك فيه من جهة الشك فى قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لاصالة عدم التذكية لان من شرائطها قابلية المحل وهى مشكوكة فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدس سرهما فيما اذا شك فى حيوان متولد من طاهر ونجس لايتبعهما فى الاسم وليس له مماثل ان الاصل فيه الطهارة والحرمة فان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن[2] مع الشك فى قبول التذكية و عدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الاماخرج كما ادعاه بعض و ان كان الوجه فيه اصالة حرمة اكل لحمه قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة[3] فاذا فرض اثبات جواز التذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمته الى

١ــ اذا وجد حيوان و عملت قابليته للتذكية فاصالة الاباحة تقتضى حليته واذا شك فى قابليته لها فاصالة الاباحة لايقتضى كونه قابلا لفرض كون حلية اللحم بمقتضى قوله تعالى الا ما ذكيتم مشروطة بقابليته للتذكية فلابد فى الحكم بها من احراز شرطها والاصل يقتضى عدمه فيحكم بحرمته، نعم لو كان هنا اصل ثانوى يقتضى كون كل حيوان قابلا للتذكية فالحكم الحلية (مق)

٢ــ مضافا الى ان اصالة عدم التذكية تقتضى النجاسة ايضا بالملازمة (شرح)

٣ــ فان الميتة عبارة عن غير المذكى فيصدق على الحى ايضا (شرح)

موضوع آخر وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة .

نعم ذكر شارح الروضة هنا وجها آخر ونقله بعض محشيها عن الشهيد فى القواعد قال شارح الروضة ان كلا من النجاسات و المحللات محصورة فاذا لم يدخل فى المحصور منها كان الاصل طهارته وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى

ويمكن منع حصر المحللات بل المحرمات المحصورة والعقل والنقل دل على اباحة مالم يعلم حرمته ولذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل فى باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان الحل انما علق بالطيبات فى قوله تعالى احل لكم الطيبات المفيد للحصر فى مقام الجواب عن الاستفهام فكل ماشك فى كونه طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول فى القرآن على الخبائث والفواحش فاذا شك فيه فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله تعالى قل لااجد فيما اوحى الى وقوله (ع) ليس الحرام الاماحرم الله مع انه يمكن فَرْضِ كَوْنِ الحيوان مما ثبت كونه طيبا بل الطيب مالايتقذر فهو امر عدمى يمكن احرازه بالاصل[1] عند الشك فتدبر .

الرابع حكى عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو ايراده عن فايدة وهو انه هل يجوز احدان يقف عبد من عباد الله تعالى فيقال له بماكنت تعمل فى الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول المعصوم و اقتفى اثره و ما يثبت من المعاوم فان اشتبه على شئى عملت بالاحتياط افيزل قدم هذا العبد عن الصراط و يقابل بالاهانة والاحتياط فيؤمر به الى النار ويحرم مرافقة الابرار هيهات هيهات ان يكون اهل التسامح والتساهل فى الدين فى الجنة خالدين و اهل الاحتياط فى

١ـ يعنى ان موضوع الحرمة والحل هى الخباثة و عدمها ، فمع الشك فى اتصاف شئى باحدهما يمكن اثبات عدمها بالاصل فيثبت به اباحته ، والامر بالتامل لاجل انه لم يثبت عدم خباثة الحيوان المشكوك الحل فى زمان حتى يستصحب الا بنحو العدم الازلى المثبت (مق)

النار معذبين انتهى كلامه .

اقول ولايخفى على العوام فضلاعن غيرهم ان احدالايقول بحرمة الاحتياط ولاينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال فى انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور بين الوجوب و التحريم والا فالاحتياط فى ترك الفتوى و (ح) فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس بارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه كمن احتمل ان فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا .

وعلى كل تقدير فلا ينفع قول الاخباريين له ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ولاقول الاصولى له ان العقل يحكم بنفى البأس مع الاشتباه، وبالجملة فالمجتهدون لاينكرون على العامل بالاحتياط والافتاء بوجوبه من الاخباريين نظير الافتاء بالبرائة من المجتهدين ولا متيقن من الامرين فى البين ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لايخفى فما ذكره هذا الاخبارى من الانكار لم يعلم توجهه الى احد والله العالم وهو الحاكم .

الخامس ان محل الكلام فى الشبهة الوجوبية هو احتمال الوجوب النفسى المستقل واما اذا احتمل كون شئ واجبا لكونه جزء اوشرطا لواجب آخر فهو داخل فى الشك فى المكلف به وان كان المختار جريان اصل البرائة فيه ايضاً كما سيجيئى انشاءالله لكنه خارج عن هذه المسئلة الاتفاقية

السادس انه لااشكال فى رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى به لداعى احتمال المحبوبية لانه انقياد واطاعة حكمية و الحكم بالثواب هنا اولى من الحكم بالعقاب[1] على تارك الاحتياط

١ـ وجه الاولية ان الامر فى جانب الثواب اوسع منه ولذا لايعاقب الا بالاستحقاق و ربما يثاب بدونه (م ط)

اللازم بناء على انه فى حكم المعصية وان لم يفعل محرما واقعيا و فى جريان ذلك فى العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان اقويهما الجريان لكفاية احتمال المطلوبية فى صحة العبادة فيما لم يعلم مطلوبيته ولو اجمالا ولايتوقف على ورود امر بها ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فترى وعملا على اعادة العبادات بمجرد الخروج عن مخالفة النصوص غير المعتبرة والفتاوى النادرة .

ولو قيل بان العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا اواجمالا كما فى كل من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة اوالظن المعتبر اشكل جريان الاحتياط فيها [1] و لايجدى فى صحتها [2] لان موضوع التقوى والاحتياط الذى يتوقف عليه هذه الاوامر لايتحقق الابعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى العبادة حتى نية التقرب والالم يكن احتياطا فلا يجوز ان يكون تلك الاوامر منشأ للقربة المنوية فيها .

اللهم الا ان يقال [3] ان المراد من الاحتياط و الاتقاء فى هذه الاوامر

١ـ لان الاحتياط كل فعل او ترك يحرز به الواقع و الفعل انما يكون عبادة اذا اشتمل على قصد القربة شرطا او نظرا المتوقف على العلم بالامر به اجمالا او تفصيلا ،فالاحتياط بالعبادة فرع احراز كونها عبادة و هو فرع العلم بالامر المفروض عدمه فى المقام (م ق)

٢ـ لعدم حصول موضوع التقوى فى المقام الا بالعلم بالامر لان التقوى هو اتيان ما امر الله به والانتهاء عما نهى عنه فشمول الامر به للمأتى به فرع احتماله لكونه عبادة واحتمال الفرع اتيانه بقصد القربة والالم يكن عبادة يقينا وهو فرع العلم بالامر به تفصيلا او اجمالا؛ فلو اريد اثبات صحة قصد التقرب به بهذا الامر لزم الدور (م ق)

٣ـ حاصله ان لزوم الدور ناش من كون المراد من الاحتياط بالنسبة الى العبادة فى تلك الاخبار معناه الحقيقى و هو اتيانها بجميع ما يعتبر فيها حتى قصد الامر؛ ←

هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و ان لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك فى كونها عبادة ولم يأت بداعى احتمال المطلوبية ولوارید بالاحتياط فى هذه الاوامر معناه الحقيقى وهو اتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد ان يفتى باستحبابه الامع تقييده باتيانه بداعى الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه فعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع مايعتبر فيه عدا نية الداعى .

ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا كان خبرا ضعيفا فلاحاجة الى اخبار الاحتياط وكلفة اثبات ان الامر فيها للاستحباب الشرعى دون الارشاد العقلى لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كل مايحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابى عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبى (ص) شئى من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله (ص) لم يقله وعن البحار بعد ذكرها ان هذا الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة باسانيد والظاهر ان المراد من شئى من الثواب بقرينة ضمير فعله واضافة الاجر اليه هو الفعل المشتمل على الثواب وفى عدة الداعى للكلينى قده انه روى بطرقه عن الائمة عليهم السلام انه من بلغه شئى من الخير فعمل به كان له من الثواب مابلغه وان لم يكن الامر كما فعله وارسل نحوه السيد قدس سره فى الاقبال عن الصادق عليه السلام الاان فيه كان له ذلك والاخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة الاان ماذكرناها اوضح دلالة على مانحن فيه .

← فلم لايكون المراد معناه المجازى و اتيانها بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد الامر و (ح) يرتفع الدور و يتحقق فى العبادات بقصد الامر الاحتياطى (حاشية الكفاية للمشكينى)

وان كان يورد عليه ايضا بان ثبوت الاجر لايدل على الاستحباب الشرعي فالانصاف انه لايخلو عن وجه لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي على العمل ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي (ص) و التماس الثواب الموعود و من المعلوم ان العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب

وحينئذ فان كان الثابت في هذه الاخبار اصل الثواب كانت مؤكدة بحكم العقل بالاستحقاق واما طلب الشارع لهذا الفعل فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين الامر بالاحتياط وان كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لان هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري الاان هذا وعد على الاطاعة الحقيقية ومانحن فيه وعد على الاطاعة الحكمية وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد

واما مايتوهم من ان استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله عليه السلام من سرح لحيته فله كذا مدفوع بان الاستفادة هناك باعتبار ان ترتب الثواب لايكون الامع الاطاعة حقيقة او حكما فمرجع تلك الاخبار [1]

١ـ حاصل الفرق بين هذه الاخبار و ما نحن فيه ان الثواب الموعود في هذه الاخبار هو الثواب المترتب على نفس الفعل من حيث هو و هو مستلزم لكون الفعل من حيث هو مأمورا به وجوبا او استحبابا بخلاف ما نحن فيه فان الثواب فيه مترتب على الاتيان بالفعل بداعي كونه مما يثاب عليه و هو لا يستلزم الا ستحباب الشرعي (م ق)

الى بيان الثواب على اطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهى يكشف عن تعلق الامر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للامر فيستدل به عليه استدلالا انيا ومثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك او الفعل، واما الثواب الموعود في هذه الاخبار فهو باعتبار الاطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به امر آخر اصلا فلا يدل على طلب شرعى آخر له، نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب ارشادى لتحصيل ذلك الموعود والغرض من هذه الاوامر كاوامر الاحتياط تأييد لحكم العقل والترغيب في تحصيل ماوعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين

وان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب البالغ كماهو ظاهر بعضها فهو وان كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق اصل الثواب على هذا العمل بناء على ان العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعى الى الفعل بل قد يناقش في تسمية مايستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الامر ثوابا وان كان نوعا من الجزاء و العوض الا ان مدلول هذه الاخبار اخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع وهو ايضا ليس لازما لامر شرعى هو الموجب بهذا الثواب بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ملزوم لامر ارشادى يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف

ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعى يظهر فى ترتب الاثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتامل وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية فى الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا ان يمنع من المسح من بلله وان قلنا بصيرورية[1] مستحبا شرعيا فافهم .

١ـ لان المسح لابد من ان يكون من بلل الوضوء و لا يصح ببلل ما ليس منه←

السابع ان الظاهر اختصاص ادلة البراءة بصورة الشك فی الوجوب العینی سواء کان اصلیا او عرضیا کالواجب المخیر المتعین لاجل الانحصار اما لو شك فی الوجوب التخییری و الاباحة [1] فلاتجری فیه ادلة البراءة [2] لظهورها فی عدم تعیین الشئ المجهول علی المکلف بحیث یازمه به ویعاقب علیه .

وفی جریان اصالة عدم الوجوب تفصیل [3] لانه ان کان الشك فی وجوبه

← و لو کان مستحبا فیه ، نعم لو ثبت کونه جزءا مستحبا فلااشکال فی جواز المسح به (الطوسی)

۱ـ یعنی انه لامجال لها بعد العلم بتوجه اصله لو شك فی کیفیته و انه علی نحو التعیین بان یکون متعلقا بغیر ماشك فی وجوبه واباحته ، او علی نحو التخییر بان یکون متعلقا بدایضا (الطوسی)

۲ـ فانه اذا شك المکلف فی کون فعل مباحا او واجبا مخیرا بینه و بین غیره فاما ان یترك معه الفعل الاخر ایضا اولا . فعلی الاول لامعنی لنفی العقاب للعلم به اجمالا ، وکذا علی الثانی للعلم بعدم العقاب فی ترك هذا الفعل (م ق)

۳ـ یعنی فی استصحاب عدم الوجوب تفصیل بالنسبة الی التخییر العقلی والشرعی ، وتوضیحه انه اذا شك فی وجوب فعل بان دار الامر فیه بین کونه احد فردی الواجب المخیر او کونه مباحا فهو علی وجهین ، احدهما ان یعلم اجمالا وجوب فعل ولکن لم یعلم ان الواجب هو الکلی المشترك بین الفرد المشکوك فیه و غیره او خصوص الفرد الاخر الذی علم وجوبه فی الجملة کما اذا ورد الامر بالعتق وشك فی تعلقه بالکافرة ایضا او اختصاصه بالمؤمنة و هذا هو المراد بقوله فی ضمن کلی مشترك ، وثانیهما ان یعلم وجوب فعل بالخصوص فی الجملة ولکن شك فی کونه واجبا تعیینیا او کونه احد فردی المخیر کما اذا ورد الامر بعتق المؤمنة و شك فی ورود امر آخر بالکافرة علی وجه یثبت التخییر بینهما ، و علی فرض عدم الورود کان عتق الکافرة مباحا

اما الاول فلا یمکن فیه استصحاب عدم الوجوب لان مرجع الشك الی ان الواجب ←

في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب اذليس الاوجوب واحدمردد بين الكلي والفرد فتعين هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك واما اذا كان الشك في ايجابه بالخصوص جرى اصالة عدم الوجوب و اصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم اذا شك في اسقاطه له اما اذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا مجرى للاصل الا بالنسبه الى طلبه وتجرى اصالة البراة عن وجوبه التعيني بالعرض اذا فرض بتعذر ذلك الواجب الاخر .

وربما يتخيل من هذا القبيل ما لوشك في وجوب الايتمام على من عجز عن القرائة وتعلمها بناءاعلى رجوع المسئلة الى الشك في كون الايتمام مستحبا

هو الكلي اوالفرد الاخر منه، وهذا الفرد بنفسه ليس موردا للاصل ولامسرح لنفي وجوب الكلي للعلم اجمالا بوجوبه او وجوب الفرد الاخر فيتعين (ح) اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك لااصالة عدم وجوب المشكوك و انكان مودى الاصلين واحدا

واما الثاني فهو على قسمين احدهما ان يعلم كون الفرد المشكوك فيه مسقطا للتكليف المعلوم اجمالا على تقدير وجوبه واشار الى هذا بقوله واما اذا كان الشك انتهى والاخر ان يعلم كونه مسقطا وان ثبت اباحته كما في مثال الصوم والسفر اذا ورد الامر بالصوم في الحضر و شك في ورود امر آخر بالسفر بحيث لو ثبت افاد التخيير بينهما لانه على تقدير عدم ثبوته كان مباحا مسقطا واليه اشار بقوله اما اذا قطع بكون شئ؛ اما الاول فيمكن فيه اجراء اصالة عدم الفرد المشكوك فيه ؛ و كذا يجرى الاصل في لازمه الوضعي اعني سقوط الواجب بفعله فيستصحب عدم السقوط؛ واما الثاني فيجرى فيه عدم الحكم التكليفي فقط (مق)

مسقطا او واجبا مخيرا بينه وبين الصلوة مع القرائة فيدفع وجوبه التخييرى[١] بالاصل ، لكن الظاهران المسئلة ليست من هذا القبيل[٢] لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة فيتصف بالوجوب لامحالة واتصافها بالاستحباب من باب افضل فردى الواجب فيختص بما اذا تمكن المكلف من غيره فاذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما اذا منعه مانع آخر عن الصلوة منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيه، فانه يتمكن من الصلوة منفردا بلاقرائة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالايتمام فتعين احد المسقطين يحتاج الى دليل والمسئلة محتاجة الى التأمل، ثم ان الكلام فى الشك فى الوجوب الكفائى[٣] كوجوب ردالسلام على المصلى اذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم .

الثامن ان الاصوليين عنونوا فى باب التراجيح الخلاف فى تقديم الخبر الموافق للاصل المسمى بالمقرر على المخالف المسمى بالناقل و عنونوا ايضا مسئلة تقديم الخبر الدال على الاباحة على الدال على الحظر ونسب تقديم الحاظر على المبيح الى عدم الخلاف فى ذلك والخلاف فى المسئلة الاولى ينافى الوفاق فى الثانية كما ان قول الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عملهم على عدم تقديم المخالف للاصل بل التخيير او الرجوع الى الاصل الذى هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين والبرائة عند المجتهدين .

---

١ - يعنى وجوبه التخييرى المتعين بتعذر احد الفردين (مق)

٢ - و انما يكون من هذا القبيل ماكان مباينا لما علم وجوبه كالسفر المباح بالنسبة الى الصوم لاماكان من افراده فانه يتصف بالوجوب لامحالة (الطوسى)

٣ - لوعلم المكلف باصل الوجوب وشك فى تعلقه به اوبغيره اوعلم بتعلقه بغيره لكن شك فى تعلقه به ايضاكانت اصالة عدم الوجوب جارية كما انه لوعلم بتعلق الوجوب جرى استصحاب بقائه الى ان يعلم بالفراغ (مط)

ويمكن ان يقال ان [1] مرادهم من الاصل فى مسئلة الناقل والمقرر اصالة البرائة من الوجوب لااصالة الاباحة فيتفارق مسئلة تعارض المبيح والحاظر وان حكم اصحابنا بالتخيير والاحتياط لاجل الاخبار الواردة لالمقتضى نفس مدلولى الخبرين من حيث هما .

المطلب الثانى دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب اوالوجوب وغير الحرمة مع كون الشك فى الواقعة الجزئية لاجل الاشتباه فى بعض الامور الخارجية كما اذا شك فى حرمة شرب مايع و اباحته للتردد فى انه خل اوخمر وفى حرمة لحم لتردده بين كونه من الشاة اومن الارنب وفى وجوب سفر للشك فى تعلق النذر به وعدمه والظاهر عدم الخلاف فى ان مقتضى الاصل فيه [2] الاباحة للاخبار الكثيرة فى ذلك مثل قوله عليه السلام كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام وكل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال .

واستدل العلامة ره فى التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة اوالعبد يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه اوقهر فبيع اوخدع فبيع اوامرئة تحتك وهى اختك اورضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا اوتقوم به البينة وتبعه عليه جماعة من المتأخرين .

ولااشكال فى ظهور صدرها فى المدعى الاان الامثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستندا الى اصالة الحلية فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار اليد عليهما

---

١ - حاصله تخصيص موضوع المسئلة الاولى بصورة دوران الامر بين الوجوب و غير الحرمة ، وموضوع الثانية بصورة دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب (مق)

٢ - الادلة المذكورة لاتنطبق الاعلى الشبهات التحريمية، ولم يذكر هنا مايدل على البرائة فى الشبهة الوجوبية ولعله اعتمد فى ذلك على ماسبق من حديث الرفع وقوله (ع) الناس فى سعة مالايعلمون والعمدة فى المقام الاجماع حتى من الاخباريين (شرح)

حكم بحل التصرف فيهما لاجل اليد وان لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واصالة الحرية فى الانسان المشكوك فى رقيته وكذا الزوجة ان لوحظ فيها اصل عدم تحقق النسب او الرضاع فالحلية مستندة اليه وان قطع النظر عن هذا الاصل فالاصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطيها ، و بالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة الاصل الاولى محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعى الثانوى فالحل غير مستند [1] الى اصالة الاباحة فى شئ منها هذا ، ولكن فى الاخبار المتقدمة بل جميع الادلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية مع ان صدرها وذيلها ظاهران فى المدعى .

وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلابيان هنا نظرا الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمة العلمية فالعقل لايقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام .

مدفوع بان النهى عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة تفصيلا او المعلومة اجمالا المترددة بين محصورين ، والاول لايحتاج الى مقدمة علمية ، والثانى يتوقف على الاجتناب من اطراف الشبهة لاغير واما ما احتمل كونه خمرا من دون علم اجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلافرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلى المشتبه حكمه كشرب التتن فى قبح العقاب عليه .

---

١ - فانه لم تذكر تلك الامثلة مثالا للمطلب ، بل تنظيرا لتقريب اصالة الاباحة فى الاذهان ، و انها ليست بعادمة النظير فى الشريعة ، فقد حكم بملكية العبد والثوب مع الشك فيها بمجرد اليد ، وبصحة العقد على الامرأة التى شك فى انها من المحارم بالنسب او بالرضاع بمجرد اصالة عدمهما (الطوسى)

وما ذكر من التوهم جار فيه ايضا لان العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش ومانهيكم عنه فانتهوا يدل على حرمة امور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها، ومنشأ التوهم المذكور ملاحظة تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه فيتخيل ان الترديد في المكلف به مع العلم بالتكليف فيجب الاحتياط ،ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجوبية حيث تخيل بعض ان دوران مافات من الصلوات بين الاقل والاكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية .

وتوضيح دفعه ان قوله اقض مافات يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ماعلم فوته وهو الاقل ولايدل اصلا على وجوب ما شك في فوته وليس في فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة فالامر بقضاء مافات واقعا لايقتضي الا وجوب المعلوم فواته من جهة ان الامر بقضاء الفائت الواقعي لايعد دليلا الا على ماعلم صدق الفائت عليه، وهذا لايحتاج الى مقدمة ولايعلم منه وجوب شئ آخر يحتاج الى المقدمة العلمية، والحاصل ان المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لاتكون الا مع العلم الاجمالي هذا .

ولكن المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني انه لولم يعلم كمية مافات قضى حتى يظن الفراغ منها، وظاهر ذلك كون الحكم على القاعدة وقد عرفت ان المورد من موارد جريان اصالة البراءة والاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر كما لوشك في مقدار الدين الذي يجب قضائه اوفي ان الفائت منه صلوة العصر فقط اوهي مع الظهر فان الظاهر عدم افتائهم بلزوم قضاء الظهر، وكذا لوتردد فيما فات عن ابويه اوفي ماتحمله بالاجارة بين الاقل والاكثر .

وربما يوجه الحكم[1] فيما نحن فيه بان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة فيترتب

---

١ - يعني حكم المشهور بوجوب القضاء حتى يعلم الفراغ؛ وحاصله ان استصحاب ←

عليه وجوب القضاء الا في صلوة علم الاتيان بها في وقتها، ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالاصل لامجرد عدم الاتيان الثابت بالاصل ممنوعة لمايظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب من ان المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه في الفقه .

وان شئت تطبيق ذلك[1] على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه ان القضاء وان كان بامر جديد الا ان ذلك الامر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلوة من عند دخول وقتها الى آخر زمان التمكن من المكلف غاية الامر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بان يكون الكلي المشترك بين مافي الوقت وخارجه مطلوبا وكون اتيانه في الوقت مطلوبا آخر ، كما ان اداء الدين ورد السلام واجب في اول اوقات الامكان ولو لم يفعل ففي الان الثاني وهكذا ، و(ح) فاذا دخل الوقت وجب ابراء الذمة عن ذلك الكلي ، فاذا شك في براءة ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الاتيان كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت ، وكما لو شك في اداء الدين الفوري فلا يقال ان الطلب في الزمان الاول قد ارتفع بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه وكذلك جواب السلام ، والحاصل ان التكليف المتعدد بالمطلق والمقيد لاينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة

← عدم الاتيان بالمشكوك فيه حاكم على اصالة البراءة عنه، وحاصل الدعوى ان الحق كون القضاء بامر جديد لا بالامر الاول وهو في الادلة معلق على صدق الفوت وهو امر وجودي مسبوق بالعدم واثباته بامالة عدم الاتيان بالمشكوك فيه مبني على الاصول المثبتة ، و حاصل الدفع ان الفوت عبارة عن نفس عدم الاتيان بالمأمور به فيحرز بالاصل (م ق)

١ـ كان التوجيه السابق مبنيا على الاستصحاب وهذا مبني على قاعدة الاشتغال ، وحاصله دعوى كون المراد بالامر الادائي شيئين احدهما مطلوبية الطبيعة من حيث هي والاخر مطلوبية ايجادها في ضمن فرد خاص فاذا انتفى الثاني بقي الاول ، واذا شك في الاتيان بالفرد تستصحب مطلوبية الطبيعة (م ق)

الى المطاق فلايكون المقام مجرى البرائة هذا .

ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه لوسلم استناد الاصحاب اليه فى المقام

اما اولا [1] فلان من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بامر جديد كون كل من الاداء والقضاء تكليفا مغايرا للاخر فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق امر الاداء بنفس الفعل وامر القضاء به بوصف الفوت ويؤيده بعض ما دل على ان لكل من الفرائض بدلا وهو قضائه عدا الولاية، لامن باب الامر بالكلى والامر بفرد خاص منه كقولهم صم وصم يوم الخميس اوالامر بالكلى والامر بتعجيله كرد السلام وقضاء الدين فلامجرى لقاعدة الاشتغال و استصحابه .

واما ثانيا فلان منع عموم ما دل على ان الشك فى الاتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن السند خصوصا مع اعتضاده بما دل على ان الشك فى الشيء لايعتنى به بعد تجاوزه مثل قوله (ع) انما الشك فى شئ لم تجزه ومع اعتضاده فى بعض المقامات بظاهر حال المسلم فى عدم ترك الصلوة .

فان قلت [2] لو احتملنا حرمة هذا المايع مثلا فالضرر محتمل فى هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرما فيجب دفعه .

قلنا ان اريد بالضرر العقاب ومايجرى مجراه من الامور الاخروية فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وان اريد ما لايدفع العقل ترتبه من غير بيان كما فى المضار الدنيوية فوجوب دفعه عقلا لوسلم كما تقدم من الشيخ وجماعة لم يسلم وجوبه شرعا لان الشارع صرح بحلية كل ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعى الغير المتعلق بامر المعاد كما هو المفروض فى المحتمل

١ــ الايراد الاول وارد على التوجيه الاخير والثانى على كلا التوجيهين (م ق)

٢- هذا راجع الى اصل المسئلة بعد الفراغ عن رفع توهم جريان قاعدة الاشتغال فى الشبهات الوجوبية ومسئلة قضاء الصلوات (شرح)

فى المقام .

فان قيل نختار احتمال المضرة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعا لقوله تعالى ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة كما استدل به الشيخ ايضا فى العدة على دفع اصالة الاباحة وهذا الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة[1] بقولهم عليهم السلام كل شئى لك حلال حتى تعرف انه حرام

قلت وجوب دفع المشكوك من الضرر الدنيوى ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك ، و قد صرح الفقهاء فى باب المسافر بان سلوك الطريق الذى يظن معه العطب معصية دون مطلق مايحتمل فيه ذلك ، لكن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مايع محتمل السمية اذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن انما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوى من حيث هو كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروى كذلك ، الا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوى عنوان يترتب عليه نفع اخروى فلايستقل العقل بوجوب دفعه ولذا لاينكر العقل امر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص و تعريضها فى الجهاد والاكراه على القتل اوعلى الارتداد و (ح) فالضرر الدنيوى المقطوع يجوز ان يبيحه الشارع لمصلحة الترخيص[2] فاباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد اولغيرها من المصالح اولى بالجواز .

وينبغى التنبه على امور الاول ان محل الكلام فى الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصل موضوعى يقضى بالحرمة فمثل المرأة المرددة بين الزوجة و الاجنبية خارج عن محل الكلام لان اصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة ونحوها المال

١ـ فتكون الاية حاكمة على الرواية (ق)

٢٣- اى لمصلحة تسهيل الامر على العباد والافنفس الترخيص ليس فيها مصلحة (ق)

المردد بين مال نفسه و ملك غيره مع سبق ملك الغير له ، واما مع عدم سبق [1] ملك احد عليه، فلاينبغي الاشكال في عدم ترتب احكام ملكه عليه من جواز بيعه و نحوه ممايغتبر فيه تحقق المالية واما اباحة التصرفات الغير المترتبة في الادلة على ماله وملكه فيمكن القول بها للاصل ويمكن عدمه لان الحلية في الاموال لابدلها من سبب محلل بالاستقراء ولقوله (ع) لايحل مال الامن حيث احله الله.

ومبنى الوجهين ان اباحة التصرف هي المحتاجة الى السبب فيحرم مع عدمه ولو بالاصل او ان حرمة التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير فمع عدم تملك الغير ولو بالاصل ينتفي الحرمة ، ومن قبيل مالايجري فيه اصالة الاباحة اللحم المردد بين المذكى والميتة فان اصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الاباحة والطهارة .

الثاني ان الشيخ الحر اورد في بعض كلماته اعتراضا على معاشر الاخباريين ، وحاصله انه ماالفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث اوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني ، واجاب بانه يستفاد هذا التقسيم من احاديث كثيرة ، منها قوله عليه السلام كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال فهذا واشباهه صادق على شبهة في طريق الحكم الى ان قال واذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها ان فيها حلالا و حراما اقول كان مطلبه ان هذه الرواية وامثالها مخصصة لعموم مادل على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة وقد تقدم ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى .

ومنها ماورد من الامر البليغ باجتناب مايحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي؛ اقول مادل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي وان لم

٣٤- كمااذا علم بخروج المال عن الاباحة الاصلية ولم يعلم دخوله في ملكه او ملك غيره (شرح)

يكن فى الكثرة بمقدار ادلة التوقف و الاحتياط الا ان الانصاف انّ دلالتها على الاباحة والرخصة اظهر من دلالة تلك الاخبار على وجوب الاجتناب، قال ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لايكاد يوجد وجه اقرب منه اقول مقتضى الانصاف ان حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره.

الثالث انه لاشك فى حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك امارة على الحل مغنية عن اصالة الاباحة الا انه لاريب فى ان الاحتياط فى الجميع موجب لاختلال النظام فلايجوز الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض، و التبعيض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال ايضا مشكل لان تحديده فى غاية العسر فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط فى المظنونات واما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات اليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام، ويدل على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقا واستلزام كليته الاختلال

ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات [1] فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة فى نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله تعالى يحتاط فيه والا فلا، ويدل على هذا جميع ماورد من التأكيد فى امر النكاح وانه شديد وانه يكون منه الولد، منها ماتقدم من قوله عليه السلام لاتجامعوا على النكاح بالشبهة قال عليه السلام فاذا بلغك ان امرئة ارضعتك الى ان قال ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة، وقد تعارض هذه بما دل على عدم وجوب السئوال و التوبيخ عليه وعدم قبول قول من يدعى حرمة المعقودة مطلقا اوبشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك وفيه ان مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلاينافى الاستحباب فالاولى الحكم برجحان الاحتياط فى كل موضع لايلزم منه الحرام، و ماذكر من ان تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو

١ ـ فيحتاط فيما يعتنى به الشارع اكثر من غيره كما فى الفروج واموال الناس وحقوقهم (الطوسى)

انمايقدح فى وجوب الاحتياط لافى حسنه.

الرابع اباحة مايحتمل الحرمة [1] غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم ادلته من العقل والنقل وقوله عليه السلام فى ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره اوتقوم به البينة فان ظاهره حصول الاستبانة وقيام البينة لا التحصيل، وقوله هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان، لكن هذا واشباهه مثل قوله عليه السلام فى اللحم المشترى من السوق كل ولاتسئل وقوله عليه السلام ليس عليكم المسئلة ان الخوارج ضيقوا على انفسهم و قوله (ع) فى حكاية المنقطعة التى تبين لها زوج لم سئلت واردة فى موارد وجود الامارة الشرعية على الحلية فلاتشمل مانحن فيه الا ان المسئلة غير خلافية مع كفاية الاطلاقات.

المطلب الثالث فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل المسئلة الاولى فى حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة اما من جهة عدم الدليل على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على احدهما كما اذا اختلف الامة على القولين بحيث علم عدم الثالث، واما من جهة اجمال الدليل كالامر المردد بين الايجاب والتهديد ولا ينبغى الاشكال فى اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفى الاثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلى [2]

وانما الكلام هنا فى حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البراءة وعدمه فان

١ـ حاصله عدم وجوب الفحص عن الامارات التى يمكن الوصول اليها فى العمل باصالة البراءة فى الشبهات الموضوعية . واما الشبهات الحكمية فسيجئى الكلام فيها فى آخر المبحث (مق)

٢ ـ كما اذا نذر نذر شكر ان يعطى الفقير درهما ان اتى بواجب ، اونذر نذر زجر ان يعطيه درهما ان اتى بحرام فاذا اتى بفعل مردد بين الوجوب والحرمة فلااشكال فى جريان اصالة عدم وجوب ذلك الفعل على الاول واصالة عدم حرمته على الثانى ومثال لزوم المخالفة كما اذا وقع كلا النذرين منه (مق)

فی المسئلة وجوهاثالثة الحکم بالاباحة ظاهرا نظیر مایحتمل التحریم وغیر الوجوب والتوقف بمعنی عدم الحکم بشئی لاظاهرا ولاواقعا ومرجعه الی الغاء الشارع لکلا الاحتمالین فلاحرج فی الفعل ولافی الترك بحکم العقل والالزم الترجیح بلامرجح ووجوب الاخذباحدهما بعینه اولابعینه ومحل هذه الوجوه مالو کان کل من الوجوب و التحریم توصلیا بحیث یسقط بمجرد الموافقة اذلو کانا تعبدیین[1] محتاجین الی قصد امتثال التکلیف اوکان احدهما المعین کذلك لم یکن اشکال فی عدم جواز طرحهماوالرجوع الی الاباحة لانه مخالفة قطعیة عملیة .

وکیف کان فقد یقال فی محل الکلام بالاباحة ظاهرا لعموم ادلة الاباحة الظاهریة مثل قولهم کل شئی لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان کلا من الوجوب و الحرمة قدحجب عن العباد علمه، وغیر ذلك من ادلته حتی قوله (ع) کل شئی مطلق حتی یرد فیه نهی اوامر علی روایة الشیخ اذالظاهر ورود احدهما بحیث یعلم تفصیلا فیصدق هنا انه لم یرد امر ولا نهی .

هذا کله مضافا الی حکم العقل بقبح المؤاخذة علی کل من الفعل والترك فان الجهل باصل الوجوب علة تامة عقلا بقبح العقاب علی الترك من غیر مدخلیة لانتفاء احتمال الحرمة فیه؛ وکذا الجهل باصل الحرمة ولیس العلم بجنس التکلیف[2] المردد بین نوعی الوجوب و الحرمة کالعلم بنوع التکلیف المتعلق بامر مردد حتی یقال ان التکلیف فی المقام معلوم اجمالا واما دعوی وجوب الالتزام بحکم الله

١ـ فاذا اتی به بلانیة اوترکه کذلك حصلت المخالفة العملیة القطعیة ، کما انه اذااتی به بلانیة فی صورة کون الوجوب فقط تعبدیة اوترکه کذلك فی عکسها حصلت المخالفة القطیة ایضا (شرح)

٢ ـ لان اللازم من طرح العلم الاجمالی فی الاول لیس الاالمخالفة الالتزامیة کما فیما نحن فیه لان المکلف لایخلو من فعل موافق لاحتمال الوجوب اوترك موافق لاحتمال الحرمة ، واللازم من طرح الثانی هو المخالفة بحسب العمل کما فی ترك الظهر والجمعة کلیتهما وشرب الاناثین المشتبهین کلیهما (م ق)

تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه [1] فان في الفعل موافقة للوجوب و في الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين حينئذ باباحته ظاهرا فلم يبق الاوجوب تعبد المكلف و التزامه بما يحتمل الموافقة لحكم الواقعي وهذا مما لادليل على وجوبه اصلا وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع [2] حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي

ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والاخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال ان المستفاد منه بتنقيح المناط [3]

---

١ ـ يعني المقدار المتمكن منها وهو الموافقة الاحتمالية

٢ ـ يعني ان موضوع وجوب التدين و الالتزام هو ما علم واحرز من الحكم لا الوجوب او الحرام الواقعي ، ولازمه انه ان علم تفصيلا لزم التدين به تفصيلا وان علم اجمالا لزم الالتزام به كذلك، وليس وجوب التدين حكما ثابتا في الواقع ولو مع الجهل بمتعلقه حتى يجب الاحتياط ونحوه، ومنه يعلم بطلان قياسه بالخبرين المتعارضين فان وجوب الالتزام بالاخبار من حيث هي حكم واقعي في المسئله الاصولية بمقتضى ادلة اعتبارها فلا مانع عن اخذ الوجوب فعلا بكل منهما الاوجوب الاخذ بالاخر (شرح)

٣ـ لان المناط في حكم الشارع بالتخيير في تعارض الخبرين انما هو عدم اعراضه عن الاحكام الواقعية و رجحان الاخذ بها بحسب الامكان و هو موجود فيما نحن فيه فان قيام الطريق الظني على الحكم ليس باقوى من حصول العلم به (شرح)

هو وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الاخر فانه يمكن ان يقال ان [1] الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرايط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلابد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسئلة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص

ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الاخبار بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وقوله عليه السلام من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطريق المعتبر من اخبار الائمة عليهم السلام كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الائمة عليهم السلام، منها قوله لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يروية ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه

ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة او منع الا ان مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في

---

١ ـ حاصله ان تنقيح المناط مبني على العلم بعدم السببية في الاخبار؛ مع ان احتمالها قائم و معه لا يمكن تنقيح المناط ، اذ على السببية يوجد هنا حكمان نفسيان يجب الاخذ والتدين بهما و حيث لا يمكن ذلك كان التدين باحدهما لازما ، و هذا حكم عقلي ايضا مع قطع النظر عن حكم الشرع ، فلا يقاس ذلك بالحكم الواحد واقعا المجهول لنا مع امكان التدين به على ما هو عليه ، و القول بالسببية وان كان مرجوحا كما سيجئ الا ان احتمالها مانع عن احراز المناط (شرح)

مقام التعارض فافهم، وبما ذكرنا يظهر حال قياس مانحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة

ولكن الانصاف ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة ينصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب وادلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لايفيد الاعدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لاينافي وجوب الاخذ باحدهما نعم هذا الوجوب يحتاج الى دليل وهو منقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ماهو عليه في الواقع ولادليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب

ثم على تقدير وجوب الاخذ هل يتعين الاخذ بالحرمة او يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب وجهان بل قولان يستدل على الاول بان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لما عن النهاية من ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل المصلحة مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة اتم، ويشهد له ما ارسل عن امير المؤمنين عليه السلام من ان اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات ويضعف بان اولوية دفع المفسدة مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب ايضا مفسدة والالم يصلح للالزام اذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت عليه لايصلح وجها لالزام شئ على المكلف مالم يبلغ حدا يكون في فواته مفسدة والالكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلوة اكبر الكبائر

ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الامر فلايجوز له العدول عما اختار او مستمر فله العدول مطلقا[1] وبشرط البناء على الاستمرار وجوه يستدل للاول بقاعدة

١ـ اى لو لم يبن على الاستمرار بل بنى على اختيار غيرما اختاره في الواقعة الاولى و قوله على الاستمرار اى استمرار الاخذ بالحكم المختار ؛ و وجهه انه لو بنى عليه ابتداءا، ثم بداله فعدل فانه وان خالف تدريجا الا انه ليس عن عمد اليها فلا قبح فيه←

الاحتياط حيث يدور الامر بين التخيير والتعيين واستصحاب الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عنه التي لاجلها لم يرجع الى الاباحة من اول الامر ويضعف الاخير بان المخالفة القطعية في مثل ذلك لادليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رأيه او عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت او جنون او فسق او اختيار على القول بجوازه ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه و يضعف قاعدة الاحتياط بان حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط ، ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير اذ لا اهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في الزمان الثاني فالاقوى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الاول

المسئلة الثانية لو دار الامر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الادلة فالحكم هنا التخيير لا طلاق الادلة وخصوص بعض منها الوارد في خبرين احدهما امر و الاخر نهي و في كون التخيير هنا بدويا او استمراريا مطلقا او مع البناء من اول الامر على الاستمرار وجوه تقدمت الاانه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار ؛ ويشكل بانها مسوقة لبيان حكم المتحير في اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما ؛ نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث انه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار الا ان يدعى ان موضوع المستصحب او المتيقن من موضوعه هو المتحير و بعد الاخذ باحدهما لا تحير فتامل [1] و سيتضح هذا في بحث الاستصحاب و عليه فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني .

المسئلة الثالثة لو دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

← بخلاف البناء على العدول من الاول (م ط)

1 ـ لعل الوجه فيه ان الموضوع ليس عنوان المتحير بل من جائة الخبران المتعارضان و هذا باق لم يزل (شرح)

وقدمثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطيها بالاصالة اولعارض من نذر اوغيره بالاجنبية و بالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر ؛ ويرد على الاول [1] ان الحكم فى ذلك هو تحريم الوطى لاصالة عدم الزوجية بينهما واصالة عدم وجوب الوطى ، وعلى الثانى ان الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين اصالتى الاباحة وعدم الحلف على شربه.

والاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة والحكم فيه كما فى المسئلة الاولى من عدم وجوب الاخذ باحدهما فى الظاهر بل هنا اولى اذليس فيه اطراح لقول الامام عليه السلام اذليس الاشتباه فى الحكم الشرعى الكلى الذى بينه الامام عليه السلام وليس فيه ايضا مخالفة عملية معلومة ولو اجمالا مع ان مخالفة المعلوم اجمالا فى العمل فوق حد الاحصاء فى الشبهات الموضوعية

هذا تمام الكلام فى المقامات الثلاثة اعنى دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران الامر بينهما واما دوران الامر بين ماعدا الوجوب والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ماذكرنا وملخصه ان دوران الامر بين طلب الفعل والترك وبين الاباحة نظير المقامين الاولين ودوران الامر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولااشكال فى اصل هذا الحكم الا ان اجراء ادلة البراءة فى صورة الشك فى الطلب الغير الالزامى فعلا اوتركا قديستشكل فيه لان ظاهر تلك الادلة نفى المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفائهما فى غير الواجب والحرام فتدبر

١- ان قد تقدم ان جريان البراءة مشروط بعدم حكومة اصل موضوعى عليها وهذا الشرط مفقود فى المثال ومخالفة العلم الاجمالى من العمل بالاصلين فى المثال الثانى غير ضائر لكونها بحسب الالتزام دون العمل ، قوله والاولى فرض المثال : مبنى على كون زيد غير مسبوق بالعلم بالفسق او العدالة (م ق)

الموضع الثانى

فى الشك فى المكلف به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام او الواجب ومطالبه ايضا ثلاثة

المطلب الاول

فى دَوَران الامر بين الحرام وغير الواجب و مسائله اربع الاولى لو علم التحريم وشك فى الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجى و انما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها فى كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية، ثم الحرام المشتبه بغيره اما مشتبه فى امور محصورة كما لو دار بين امرين او امور محصورة ويسمى بالشبهة المحصورة واما مشتبه فى امور غير محصورة اما الاول فالكلام فيه يقع فى مقامين احدهما جواز ارتكاب كلا الامرين او الامور وطرح العلم الاجمالى وعدمه؛ وبعبارة اخرى حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها الثانى وجوب اجتناب الكل وعدمه وبعبارة اخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه

المقام الاول فالحق فيه عدم الجواز و حرمة المخالفة القطعية وحكى عن ظاهر بعض جوازه لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها؛ اما ثبوت المقتضى فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول

الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الاناثين او ازيد ولاوجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع انه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما واقعيا وكان حلالا واقعيا ولا اظن احدا يلتزم بذلك

واما عدم المانع فلان العقل لايمنع من التكليف عموما اوخصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فى امرين او امور والعقاب على مخالفة هذا التكليف ،واما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وكل شئى فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وغير ذلك بناء على ان هذه الاخبار كما دلت على حلية المشتبه مع عدم العلم الاجمالى وان كان جرما فى علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الاجمالى

ويؤيده اطلاق الامثلة المذكورة فى بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة و المملوك المحتمل للحرية و المرئة المحتملة للرضيعة فان اطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالى بل الغالب ثبوت العلم الاجمالى لكن مع كون الشبهة غير محصورة، ولكن هذه الاخبار وامثالها لايصلح للمنع لانها كما تدل على [1] حلية كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لانه ايضا شئى علم حرمته

١ـ حاصله وقوع التعارض بين منطوق الخبرين ومفهوم الغاية فيهما فيلزم من شمولهما للشبهة المحصورة التناقض فى مدلوليهما فان الحكم فى المغى كما يشمل كلا الطرفين كذلك تشمل الغاية احدهما المعلوم بالاجمال حرمته والتناقض بين الايجاب الكلى والسلب الجزئى واضح، فلابد من حملهما عن ارادة الشبهة البدوية فيفيدان حلية كل مشتبه الحرمة بالشبهة البدوية حتى تعلم حرمته اجمالا او تفصيلا فموارد العلم التفصيلى والاجمالى داخلة فى الغاية ولا يشملها المغى (م ق)

فان قلت ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه و لم يتحقق فى المعلوم الاجمالى ، قلت ابقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لان الاذن فى كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا فى متن الواقع وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه.

فان قلت مخالفة الحكم الظاهرى للحكم الواقعى لايوجب ارتفاع الحكم الواقعى كما فى الشبهة المجردة عن العلم الاجمالى مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعى الذى لم يعلم به المكلف ولو اجمالا وحليته فى الظاهر لايوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لايكون حراما واقعيا فلاضير فى التزام ذلك فى الخمر الواقعى المعلوم اجمالا.

قلت الحكم الظاهرى [1] لايقدح مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم الجاهل كما فى اصالة البراءة و الى بدلية الحكم الظاهرى عن الواقع اوكونه طريقا مجعولا اليه على الوجهين فى الطرق الظاهرية المجعولة ، واما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاهل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل لوجوب الاطاعة

١ـ حاصله ان عدم تنافى مخالفة الحكم الظاهرى للواقعى هيهنا انما يتم على تقدير عدم كون العلم الاجمالى منجزا كالتفصيلى و الا فالتنافى واضح ولايقاس على الموارد التى لم ينجز الواقع فيها ، واما الشبهة البدوية فلرجوع جعل الحكم الظاهرى فيها الى معذورية الجاهل لجهله على تقدير المخالفة و اما فى موارد الطرق الظاهرية فلرجوعه الى جعل مؤداها بدلا عن الواقع بناءا على السببية او طريقا اليه بناءا على الطريقية (م ق)

فان قلت اذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو انما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها و الاذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك اذا كان على التدريج بل هو اذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها الا بعدها و ليس في العقل ما يقبح ذلك وَ الا لقبح الاذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيها وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه حراما و في الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين او فتوى المجتهدين

قلت اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي ايضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشبهين نعم لو اذن الشارع [1] في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في احدهما لايجسن الابعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين، وحاصل معنى تلك الصحيحة ان كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف ان في ارتكابه [redacted] فقط او في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام؛ والاول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الاجمالي .

---

١ ـ هذا اشارة بعد دعوى كون العلم الاجمالي كالتفصيلي في وجوب الموافقة؛ الى الفرق بينهما من جهة اخرى وهي قابلية المعلوم بالاجمال بجعل الشارع احد المشتبهين بدلا ظاهريا عنه بان يقنع عن الواقع باجتناب احدهما لوقوع نظيره في الشرع، وقوله وحاصل تلك الصحيحة : يعني بناء على ماقلنا بكون العلم الاجمالي كالتفصيلي في وجوب الموافقة كما سبق الكلام فيه (م ق)

فان قلت اذا فرضنا المشتبهين [1] مما لايمكن ارتكابهما الا تدريجا ففي زمان ارتكاب احدهما يتحقق الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير و هو ترك احدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما اذلا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال

قلت الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم لما تقدم من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لايصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن المحرم الواقعي و معناه المنع [2] عن فعله بعده لان هذا هو الذي يمكن ان يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي حتى لاينافي امره بالاجتناب عنه اذ تركه في زمان فعل الاخر لايصلح ان يكون بدلا عن حرمته وحينئذ فان منع في هذه الصورة عن واحد من الامرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الاول والالغى المنع المذكور

فان قلت الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن الاخر في نفس تلك الواقعة

---

١ - حاصله انه لايتأتى ماذكره بقوله فاذن الشارع في احدهما لايحسن : في صورة عدم امكان الجمع بينهما في آن واحد وان تأتى في صورة امكان الجمع لانه في الاولى اذا ارتكب احدهما لايمكن للشارع حين ارتكابه الامر بالاجتناب عن الاخر لكون تركه (ح) قهريا وحاصلا بنفسه، وحيث ان المقصود من التخيير في صورة امكان الجمع هو حصول ترك الاخر حين ارتكاب احدهما فهو حاصل مع الاذن في كليهما في صورة عدم الامكان (مق)

٢ - اى معنى المنع من الاخر مع فرض الاذن في فعل احدهما في صورة عدم ارتكابهما دفعة هو المنع من الاخر بعد فعل احدهما وقوله اذا تركه : لانه (ح) يكون خارجا عن تحت القدرة والاختيار فلايصلح ان يتعلق به الخطاب (شرح)

بان يرتكبهما دفعة [1] و المفروض امتناع ذلك فى مانحن فيه من غير حاجة الى المنع ولايتوقف على المنع عن الاخر بعد ارتكاب الاول كما فى التخيير الظاهرى الاستمرارى

قلت تجويز ارتكابهما من اول الامر ولو تدريجا طرح لدليل حرمة الحرام الواقعى و التخيير الاستمرارى فى مثل ذلك ممنوع والمسلم منه [2] ما اذا لم يسبق التكليف بمعين او يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتى به فى كل دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بان يكون المتروك فى زمان الاتيان بالاخر بدلا عن المأتى به على تقدير حرمته وسيأتى تتمة ذلك فى الشبهة الغير المحصورة

فان قلت ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالى فوق حد الاحصاء فى الشرعيات كما فى الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال القائل فى مقام الاقرار هذا لزيد بل لعمرو فان الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو مع ان احدهما اخذ للمال بالباطل ،وكذا يجوز للثالث ان يأخذ المال من يد زيد وقيمته من يد عمرو مع علمه بان احد الاخذين تصرف فى مال الغير بغير اذنه ولو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث انه يغرم لكل من عمرو و خالد تمام القيمة مع ان حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين

---

۱ ـ اى بان يكون المشتبهان مما يمكن ارتكابهما دفعة ، وحاصله ان جعل البدل يعتبر ملاحظته فى واقعة واحدة فيلزم جعله فى صورة امكان الجمع وفيما نحن فيه ترك الاخر حاصل بنفسه فيجوز الترخيص مطلقا (شرح)

۲ ـ يعنى ان المسلم من التخيير الاستمرارى ما اذا لم يسبق فيه تكليف بمعين مطلقا كما فى صورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة ، اوسبق التكليف بالفعل كما اذا علم الوجوب وتردد الواجب بين الظهر والجمعة مثلا واما اذا سبق التكليف بالترك مثل ما اذا علم التحريم وتردد الحرام بين امرين فلا دليل على جواز التخيير الاستمرارى فيه ،ولعله لان البدل عن الواقع فيما اذا كان فعلا كالمثالين المتقدمين يكون اختياريا قابلا لتعلق التكليف البدلى به وفيما اذا كان تركا كما فيما لم يمكن الجمع بينهما غير اختيارى فتامل (شرح)

مخالف للواقع قطعا واى فرق بين قوله عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وبين ادلة حل مالم يعرف كونه حراماحتى ان الاول يعم الاقرارين المعلوم مخالفة احدهما للواقع، والثانى لايعم الشيئين المعلوم حرمة احدهما

وكذلك لوتداعيا عينا فى موضع يحكم بتنصيفهما بينهما مع العلم بانها ليست الالاحدهما، وذكروا ايضا فى باب الصلح انه لوكان لاحد الودعيين درهم و للاخر درهمان فتلف عند الودعى احد الدراهم فانه يقسم احد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الاجمالى بان دفع احد النصفين دفع للمال الى غير صاحبه وكذالو اختلف المتبايعان فى المبيع اوالثمن[1] وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فانه يلزم مخالفة العلم الاجمالى بل التفصيلى فى بعض الفروض كما لايخفى

قلت اما الشبهة الغير المحصورة فسيجئى الكلام فيها و اما الحاكم فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة و غيرها فهو قائم مقام المستحق فى اخذ حقه ولاعبرة بعلمه الاجمالى، نظير ذلك ما اذا اذن المفتى لكل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك فى دخول المسجد فانه انما ياذن كلامنهما بملاحظة تكليفه فى نفسه فلايقال انه يلزم من ذلك اذن الجنب فى دخول المسجد وهو حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المالين من المستحقين المقر لهما فى مسئلة الاقرار فلانسلم جواز اخذه لهما بل ولا لشئى منهما الا اذا قلنا بان ما يأخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعى نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد اواجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الاثار

---

١ - بان اختلفا فى كون المبيع بدينار عبدا اوجارية اواختلفا فى كون العبد بيع بدينار اوعشر قدراهم ، فالحكم بالانفساخ ورد الدينار الى المشترى مخالفة للعلم التفصيلى ، ورد المبيعين الى البايع مخالفة للعلم الاجمالى وعلى عكس ذلك مثال الاختلاف فى الثمن (شرح)

بناء على ان العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس بها كالمالك و الزوجين مالم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلوة واحدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي مالم يعلم تفصيلا فساده، واما مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبدي وكانه صلح قهري بين المالكين او يحمل على حصول الشركة بالاختلاط وقد ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة

وبالجملة فلابد من التوجيه في جميع ماتوهم جواز المخالفة القطعية الراجعة الى طرح دليل شرعي لانها كما عرفت مما يمنع عنها العقل و النقل خصوصا اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل الى الحرام، هذا ممالا تأمل فيه ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر انه قصد غير هذه الصورة ومنه يظهر ان الزام القائل بالجواز بان تجويز ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بان يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل النظر خصوصا على مامثل به من الجمع بين الاجنبية والزوجة

هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين امرين و اما اذا كان مرددا بين عنوانين كما مثلنا سابقا بالعلم الاجمالي بان احد المايعين اما خمر او الاخر مغصوب فالظاهر ان حكمه كذلك اذلا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب الانائين في المثال يعلم بانه خالف دليل حرمة الخمر او دليل حرمة المغصوب و لذا لو كان اناء واحدا مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه مع انه لايلزم منه الا مخالفة احد الدليلين لابعينه وليس ذلك الامن جهة ان مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف او تردد بين دليلين

اما المقام الثانى فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور وفى ك انه مقطوع به فى كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهانى فى فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظمى فى شرح الوافية دعوى الاجماع صريحا وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكى عن بعض القرعة لنا على ماذكرنا انه اذا ثبت كون ادلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم اجمالا ولم يكن هنا مانع عقلى او شرعى من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين

وبعبارة اخرى التكليف بذلك المعلوم اجمالا ان لم يكن ثابتا جازت المخالفة القطعية والمفروض فى هذا المقام التسالم على حرمتها وان كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل اذ يحتمل ان يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعى فيعاقب عليه لان المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه اذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم حين الارتكاب واختبر ذلك من حال العبد اذا قال له المولى اجتنب وتحرز عن الخمر المردد بين هذين الانائين فانك لا تكاد ترتاب فى وجوب الاحتياط ولا فرق بين هذا الخطاب وبين ادلة المحرمات الثابتة فى الشريعة الا العموم والخصوص .

فان قلت اصالة الحل فى كل المشتبهين جارية فى نفسها ومعتبرة اولا المعارض وغاية مايلزم فى المقام تعارض الاصلين فيخير فى العمل فى واحد المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما .

قلت اصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعى مكلفا بالاجتناب عنه منجزا على ماهو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لان مقتضى العقل فى الاشتغال اليقينى بترك الحرام الواقعى هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع فى محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروى فى بعض كتب الفتاوى اترك مالا بأس به حذرا عما به البأس فلا يبقى مجال للاذن فى فعل احدهما وسيجئى فى باب الاستصحاب

ايضا ان الحكم في تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكما على الاخر هو التساقط لا التخيير

فان قلت قوله كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام او نحوه يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الاجمالي جميعا وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي على البدل لان الرخصة في كل شبهة مجردة لاينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر حلا لاينافي البناء على كون المشتبه الاخر حلا واما الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الاجمالي والبناء على كونه حلالما يستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الاخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعا نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على ان المحرم غيره

قلت الظاهر من الاخبار المذكورة [1] البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كونه كل مشتبه كذلك وليس الامر بالبناء على كون احد المشتبهين هو الحل امرا بالبناء على كون الاخر هو الخمر فليس في الروايات من البدلية عين ولا اثر فتدبر.

احتج من جوز ارتكاب ماعدا مقدار الحرام ومنع عنه بما دل من الاخبار على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينه على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري كما لو اكتفى بفعل الصلوة الى

---

١ ـ لما كان السؤال مبنيا على امرين البناء على كون محتمل الحرمة هو الموضوع المحلل الواقعي ، وكون مقتضى البناء المذكور في احد المشتبهين هو البناء على كون المشتبه الاخر هو الموضوع المحرم ، اشار الى منع كلا الامرين وان الظاهر من الاخبار هو اثبات حكم الحلية لا تنزيل الموضوع وعلى فرض ذلك لا يلازم تنزيل موضوع آخر يكون بدلا عن الموضوع الواقعي فلا يستفاد البدلية منها (شرح ق)

بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلوة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة

منها موثقة سماعة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام ان الخطيئة لاتكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلط جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس فان ظاهره نفي البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط بالحرام وحصول الاجر في ذلك وليس فيه دلالة [1] على جواز التصرف في الجميع ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتضى بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافه او من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل ايضا لكن عرفت انه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الاخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة.

والجواب عن هذا الخبر ان ظاهره جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وامساك البعض الاخر الباقي، فلابد امامن لزوم الاخذ به و تجويز المخالفة القطعية واما من صرفه عن ظاهره، و(ح) فحمله على ارادة نفي البأس عن التصرف في البعض و ان حرم عليه امساك مقدار الحرام ليس باولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربوا بناءا على ماورد في عدة اخبار من حلية الربوا الذى اخذ

---

١ ـ حاصله انها لاتدل على جواز التصرف في الجميع بل في الجملة فلاظهور لها في جواز المخالفة القطعية لان غايتها عدم وجوب الموافقة القطعية فيستند اليها في عدم وجوب الموافقة القطعية وتثبت حرمة المخالفة القطعية بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي فيثبت التخيير بين المشتبهين ومع تسليم ظهورها في ارتكاب الجميع لابد من صرفها الى ما ذكر لما دل على الواقع (م ق).

جهلا ثم لم يعرف بعينه فى المال المخلوط

وبالجملة فالاخبار الواردة فى حلية مالم يعلم حرمته على اصناف، منها ما كان من قبيل قوله عليه السلام كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام، وهذا الصنف لايجوز الاستدلال به لمن لايرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك الاخبار على الواحد لابعينه فى الشبهة المحصورة والاحاد المعينة فى الشبهة المجردة من العلم الاجمالى متعسر بل متعذر فيجب حملها على صورة عدم التكليف [1] الفعلى بالحرام الواقعى .

ومنها مادل على ارتكاب كلا المشتبهين فى خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم، وهذا ايضا لايلتزم المستدل بمضمونه ولايجوز حمله على غير الشبهة المحصورة لان مورده فيها فيجب حمله على اقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ومن وروده فى مورد خاص كالربوا و نحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة، ومن ذلك يعلم حال ماورد فى الربوا من حل جميع المال المختلط به .

ومنها ما دل على جواز اخذ ما علم فيه الحرام اجمالا كاخبار جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان وسيجئى حمل جلها او كلها على كون الحكم بالحل مستندا الى كون الشئ ماخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلية الناشية عما دل من الادلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية وهى وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين و وجوب اطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جدا.

خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب احدهما الاخبار الدالة على هذا المعنى منها قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال

---

١ - كما فى الشبهة المجردة (ق)

والحرام الاغلب الحرام الحلال والمرسل المتقدم اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس و ضعفها ينجبر بالشهرة المحققة والاجماع المدعى فى كلام من تقدم، ومنها رواية ضريس عن السمن والجبن فى ارض المشركين قال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما مالم تعلم فكل فان الخلط يصدق مع الاشتباه ورواية ابن سنان كل شئ حلال حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة فانه يصدق على مجموع قطعات اللحم ان فيه الميتة.

و منها قوله (ص) فى حديث التثليث وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم بناء اعلى ان المراد بالهلاكة ما هو اثر للحرام فان كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصة ذاتية وان كان مما يتنجز التكليف به كما فى ما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب الاخروى، وحيث ان دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم اجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحبا ، و فايدة الاستدلال بهذه الاخبار معارضتها لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب احد المشتبهين مخيرا وجعل الاخر بدلا عن الحرام الواقعى فان مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الادلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعى لكنه معارض بها.

الثانى ما يستفاد من اخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين امرا مسلما مفروغا عنه بين الائمة عليهم السلام والشيعة بل العامة ايضا ، بل استدل صاحب الحدائق على اصل القاعدة باستقراء مواردها فى الشريعة ،لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا و ان كان مما يستشم منها قولا وتقريرا من الروايات كثيرة، منها ما ورد فى المائين المشتبهين خصوصا مع فتوى الاصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا ،منها ما ورد فى الصلوة فى الثوبين المشتبهين.

ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابة بعضها للنجاسة معللا بقوله حتى يكون على يقين من طهارته فان وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد عن التعليل يدل على عدم جريان اصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة و عدم جواز الرجوع فيها الى اصالة الحل فانه لو جرت اصالة الطهارة و اصالة حل الصلوة في بعض المشتبهين لم يكن للاحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في حكم الاخير لوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة .

ومنها ما دل على بيع الذبايح [1] المختلط ميتتها بمذكيها ممن يستحل الميتة من اهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة بان يقصد بيع المذكى خاصة او مع ما لا تحله الحيوة من الميتة فتدبر .

وقد يستانس له بما ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها وهي الرواية المحكية في جواب الامام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم ارسلها في الغنم حيث قال عليه السلام يقسم الغنم على نصفين ثم يقرع بينهما فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين وهكذا حتى يبقى واحد ونجى الباقي وهو حجة القول بوجوب القرعة لكنها لا ينتهض لاثبات حكم مخالف للاصول ، نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شئ منها قبل القرعة فان التكليف بالاجتناب عن الموطوئة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي هذا ، ولكن الانصاف ان الرواية ادل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب اذ لابد على قول المشهور من طرح الرواية او العمل بها في خصوص موردها

---

١ ـ بتقريب انه لولم يجب الاحتياط في الشبهة المحصورة لجاز بيع الميتة المشتبهة بالمذكى ممن يستحل الميتة ايضا ، ولما كان حاجة في جواز بيع الذبائح المختلط الى قصد بيع خصوص المذكى او مع مالا تحله الحياة من الميتة (شرح)

وينبغي التنبيه على امور الاول انه هل يشترط في العنوان [1] المحرم الواقعي المردد بين المشتبهين ان يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد ام لا مثلا اذا كان احد المشتبهين ثوبا والاخر مسجدا حيث ان المحرم في احدهما اللبس و في الاخر السجدة فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لاتلبس النجس في الصلوة ولا تسجد على النجس.

واولى من ذلك بالاشكال مالو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الاخر كما لو دار الامر بين كون احد المايعين نجسا وكون الاخر مال الغير لامكان تكلف ادراج الفرض الاول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني، واولى من ذلك مالو تردد الامر بين كون هذه المرئة اجنبية او كون هذا المايع خمرا وتوهم ادراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع

---

٥٧ - حاصله انه قد يتساوى المشتبهان في الدخول تحت عنوان الحرام الواقعي والخطاب المتعلق بذلك العنوان كالاناثين اوالثوبين الذين علم نجاسة احدهما فان العنوان هو النجس والخطاب على كلا التقديرين لاتشرب اولاتلبس ولا اشكال في وجوب الاحتياط (ح)، وقد يتساويان في العنوان الواقعي ويختلفان في الخطاب كما اذا علم نجاسة واحد من الاناء والارض فان العنوان على كلا التقديرين النجس و الخطاب على الاول لاتشرب و على الثاني لاتسجد و في هذا اشكال الا انه يمكن ارجاع الخطابين فيه الى خطاب واحد و هو قوله اجتنب عن النجس، وقد يختلفان في العنوان والخطاب الا انهما متحدان في عنوان نفس المشتبه كما اذا علم بنجاسة احد المايعين و غصبية الاخر فان الخطاب في احدهما لاتشرب النجس و في الاخر لاتتصرف في مال الغير؛ والحكم بلزوم الاحتياط في هذا اشكل من سابقه وان امكن ارجاع الخطابين ايضا الى قوله اجتنب عن المايع الحرام، و من هنا يعلم اشكلية المثال الاخير اذ لاجامع فيه ابدا (شرح)

بان الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الادلة المتعلقة بالعناوين الواقعية فالاعتبار بها لابه كما لا يخفى.

والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جايز ولا فرق عقلا وعرفا في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الاجمالي بمخالفة احد النهيين، الا ترى انه لو ارتكب مايعا واحدا يعلم انه مال الغير او نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر الى المرئة وشرب المايع في المثال الاخير، والحاصل ان النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور فكما تقدم انه لا يجتمع نهي الشارع عن امر واقعي واحد كالخمر مع الاذن في ارتكاب المايعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهي عن عدة امور مع الاذن في ارتكاب كلا الامرين المعلوم وجود احدتلك الامور فيهما.

واما الموافقة القطعية فالاقوى ايضا وجوبها لعدم جريان ادلة الحلية ولا ادلة البرائة عقليها ونقليها. اما النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة الى كل من المشتبهين و ابقائهما [1] يوجب التنافي مع ادلة تحريم العناوين الواقعية و ابقاء واحد على سبيل البدل غير جايز اذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لابعينه فردا ثالثا يبقى تحت اصالة العموم، واما العقل فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الامرين بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعدعدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر اعني العقاب المحتمل في ارتكاب احدهما و بالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية فاما ان يجوز الاولى واما ان يمنع الثانية.

الثاني ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبته للحرام الواقعي فلا مؤاخذة الا على تقدير الوقوع في الحرام او هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث انه

١ـ يعني تحت ما تقدم من الادلة (ق)

مشتبه فيستحق المؤاخذة بارتكاب احدهما ولولم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان .

اقويهما الاول لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم ارشادى وكذا لوفرض امر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل اومقطوع بقوله تحرز عن الوقوع فى معصية النهى عن الزنالم يكن الا ارشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به و تركه كما هو شأن الطلب الارشادى، والى هذا المعنى اشار صلوات الله عليه بقوله اتركوا مالابأس به حذراعما به البأس وقوله من ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لايعلم، ومن هنا ظهر انه لافرق فى ذلك بين الاستنادفى وجوب الاجتناب الى حكم العقل وبين الاستناد فيه الى حكم الشرع بوجوب الاحتياط

واما حكمهم [1] بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب على تركه وان لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه لان الضرر الدنيوى

---

١ ــ لما ظهر من كلامه السابق عدم الفرق فيما نحن فيه بين كون كل من المشتبهين مشكوكا او مظنونا بالظن غير المعتبر فكانه قد توهم ان هذا خلاف ما حكموا به فى الضرر المظنون الدنيوى من استحقاق العقاب على الاقدام عليه و ان لم يصادف الواقع فليكن الضرر الاخرى المظنون كذلك او انه يستلزمه الظن بالحرمة

فدفع ذلك التوهم بان الشارع حكم بحرمة ارتكاب الضرر الدنيوى المظنون و جعل الظن طريقا اليه فالمقدم على خلافه يكون عاصيا لمخالفته للحكم الظاهرى كما هو مذهب المشهور و لادليل على حجية الظن فى المقام حتى يوجب العصيان و لو مع عدم المصادفة ، هذا فى الضرر الاخروى، و اما الدنيوى فلو كان مظنونا فى احد المشتبهين فحكمه كما فى سائر الموارد ، واما الضرر الدنيوى المحتمل فهو مرخص به شرعا لمصلحة التسهيل كما قد يجوز الشرع مقطوعه لاجل المصلحة (شرح)

ارتكابه مع العلم حرام شرعا والمفروض ان الظن فى باب الضرر طريق شرعى اليه فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كمالوظن سائر المحرمات بالظن المعتبر.

نعم لوشك فى هذا الضرر يرجع الى اصالة الاباحة و عدم الضرر لعدم استحالة ترخيص الشارع فى الاقدام على الضرر الدنيوى المقطوع اذا كان فى الترخيص مصلحة اخروية فيجوز ترخيصه فى الاقدام على المحتمل لمصلحة و لوكانت تسهيل الامرعلى المكلف بوكول الاقدام على ارادته وهذا بخلاف الضرر الاخروى فانه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم وجوب دفعه عقلى ولو مع الشك، لكن لايترتب على ترك دفعه الانفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى انه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه الا من باب التجرى وقد تقدم فى المقصد الاول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه وسيجئى ايضا.

فان قلت قدذكر العدلية فى الاستدلال على وجوب شكر المنعم ان فى تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب [1] على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبى زمانه (ع) فيدل ذلك على استحقاق

١ـ اى سواء صادف الواقع ام لا فلايتم ماتقدم من عدم العقاب مع عدم المصادفة ، وحاصل ماأجاب به ان حكمهم بترتب العقاب على المخالفة انما هو لاجل المصادفة فى خصوص المقام لا لاجل مخالفة ما حكم به العقل مطلقا؛ وذلك لان تشريع الاحكام و وجود نبى فى كل زمان و وجوب الشكر له لما كان ثابتا عندهم فاطلقوا القول بعقاب من تنبه بوجود نبى و حكم فترك الفحص و غرضهم ان اثر حكم العقل بوجوب دفع الضرر الاخروى انما يظهر فى الضرر الثابت شرعا لعدم المانع (ح) بمجرد مخالفته لاتمام الحجة (ح) بحكم العقل بوجوب الدفع لان العقاب يترتب على المخالفة وان لم يكن ثابتا فى الواقع (مق)

العقاب بمجرد الضرر الاخروى المحتمل.

قلت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر فى تركه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع لماعلمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل فى مسئلة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه بمخالفة عقله والافلا فغرضهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما يظهر فى الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا ان الشخص يعاقب بمخالفة العقل وان لم يكن ضرر فى الواقع وقد تقدم فى بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام فى ذلك.

وقد يتمسك لاثبات الحرمة فى المقام بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا وقد تقدم فى فروع حجية العلم الكلام على حرمة التجرى حتى مع القطع بالحرمة اذا كان مخالفا للواقع واضعف من ذلك التمسك بالادلة الشرعية الدالة على الاحتياط لماتقدم من ان الظاهر من مادة الاحتياط التحرز عن الوقوع فى الحرام كما يوضح ذلك النبويان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم ان الوقوف عند الشبهة اولى من الاقتحام فى الهلكة.

الثالث ان وجوب الاجتناب [1] عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعى على كل تقدير بان يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكون

١ـ هذه المسئلة اعنى اشتراط كون طرفى العلم الاجمالى محل ابتلاء المكلف فى وجوب الاجتناب عنها مما لم يسبق الى المصنف فى ذلك احد، و مرجعه الى اشتراط كون كل من المشتبهين بحيث لو علم تفصيلا بكونه هو الحرام الواقعى تنجز التكليف بالاجتناب عنه فعلا ولو لم يكن كلاهما او احدهما كذلك لم يجب الاجتناب لان وجوب الاجتناب عن الاطراف من باب المقدمة العلمية للاجتناب عن الواقع فلا وجوب مقدمة لو لم يعلم بالوجوب الواقعى (مق)

الحرام كان التكليف منجزا بالاجتناب عنه فلولم يكن كذلك باذلم يكلف به اصلا كما لوعلم بوقوع قطرة من البول فيأحد انائين احدهما بول اومتنجس بالبول اوكثير لاينفعل بالنجاسة اواحدثوبين احدهمانجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الاخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقى هذه القطرة اذلوكان ملاقيها هوالاناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب اصلا، فالشك فى التكليف بالاجتناب عن الاخرشك فى اصل التكليف لاالمكلف به وكذا لوكان التكليف فى احدهمامعلوما، لكن لاعلى وجه التنجز بل معلقا على تمكن المكلف منه فان مالا يتمكن المكلف من ارتكابه لايكلف منجزا بالاجتناب عنه كمالو علم وقوع النجاسة فى احد شيئين لايتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما فلايجب الاجتناب عن الاخر لان الشك فى اصل تنجز التكليف لافى المكلف به تكيفامنجزا

وكذا لوكان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلالكن المكلف اجنبى عنه و غير مبتلى به بحسب حاله كما اذا تردد النجس بين اناثه وبين اناء الاخر لادخل للمكلف فيه اصلا فان التكليف بالاجتناب عن هذاالاناء الاخر المتمكن عقلا غير منجزعرفا ولهذالايحسن التكليف المنجزبالاجتناب عن الطعام اوالثوب الذى ليس من شأن المكلف الابتلاء به ، نعم يحسن الامر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله اذا اتفق الك الابتلاء بذلك بعارية او بملك او اباحة فاجتنب عنه

والحاصل ان النواهى المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهى عنها ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنا الاعلى وجه التقييد بصورة الابتلاء ولعل السر فى ذلك ان غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم الابتلاء فلاحاجة الى نهيه فعند الاشتباه لايعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى .

وهذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فى مواقع مثل ما اذا علم اجمالا بوقوع النجاسة فى اناء

اوفى موضع من الارض لايبتلى به المكلف عادة اوبوقوع النجاسة فى ثوبه اوثوب الغير فان الثوبين كل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فاذا اجرى احدهما فى ثوبه اصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما فى ثوب غيره، اذلايترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الاصل طرح تكليف منجز بالامر المعلوم اجمالا الاترى ان زوجة شخص لوشكت فى انها هى المطلقة او غيرها من ضراتها جازلها ترتيب احكام الزوجية على نفسها ولوشك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر الى احديهما وليس ذلك الا لان اصالة عدم تطليقه فى كل منهما متعارضان فى حق الزوج بخلاف الزوجة فان اصالة عدم تطلق ضرتها لايثمر لها ثمرة عملية نعم لواتفق ترتب تكليف[1] على زوجية ضرتها دخلت فى الشبهة المحصورة و مثل ذلك كثير فى الغاية ،ومما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب ك من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة بما يستفاد من الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذى علم بوقوع النجاسة فيه او فى خارجه اذلا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة منه ليس مما يبتلى به المكلف عادة ولوفرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا وجوب الاجتناب عنهما للعلم الاجمالى بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الارض النجسة.

ويؤيد ما ذكرنا صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليهما السلام الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال (ع) ان لم يكن شئى يستبين فى الماء فلا باس به وان كان شيئا بينا فلا ، حيث استدل به الشيخ قده على العفو عما لايدركه الطرف من الدم و حملها المشهور على ان اصابة الاناء لايستلزم اصابة الماء فالمراد انه مع عدم تبين شئى

---

١ ـ كما اذا اشترت من النفقه التى اخذت ضرتها من زوجها (ق)

في الماء يحكم بطهارته ومعلوم انظهر الاناء [1] و باطنه الحاوى للماء من الشبهة المحصورة وما ذكرناه واضح لمن تدبر.

الاان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيرا ما يخفى، الاترى انه لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا ينفق منه عادة ابتلائه بالموضع النجس منه لم يشك احد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه واما لو كان الطرف الاخر ارضا لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتيمم وان لم يحتج الى ذلك فعلا ففيه تامل، والمعيار في ذلك وان كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له الا ان تشخيص ذلك مشكل جدا.

نعم يمكن ان يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا الاصل البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق العدم او علم التعليق على امر لكن شك في تحققه او كون المتحقق من افراده كما في المقام [2]

الاان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام امير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به اولا تصرف في اللباس المغصوب

---

١ ـ فحكم المشهور بطهارة الماء مع حكمهم في الشبهة المحصورة بوجوب الاجتناب يثبت حملهم المورد على عدم الابتلاء بالنسبة الى غير الماء، والمخاط بالضم ما يسيل من الانف، وامتخط رمى به من انفه (شرح)

٢ ـ فانه قد علم من الخارج تعليق التكليف بالابتلاء فيشك في تحققه في بعض تلك الامثلة وعدمه (شرح)

الذى لبسه ذلك الملك او الجارية التى غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا ولا عادة الا انه بعيد الاتفاق واما اذا شك فى قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسئلة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك بها ولا.

والاقوى الجواز فيصير الاصل فى المسئلة وجوب الاجتناب الا اما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام الا ان يقال [1] ان المستفاد من صحيحة على بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطا فى الابتلاء وعدمه اذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لاجل النص فافهم.

الرابع ان الثابت [2] فى كل من المشتبهين لاجل العلم الاجمالى بوجود

---

١ ـ بتقريب ان يقال ان ظاهر الاناء من موارد الشك فى الابتلاء و عدمه وقد حكم الامام (ع) فيه بعدم وجوب الاجتناب فيستفاد منه كون الحكم فى سائر موارد الشك فى الابتلاء ايضا كذلك، ولعل الامر بالتامل اشارة الى عدم انحصار محمل الصحيحة فيما ذكر من المعنى بل ظاهر السؤال فيها انه قد علم اصابة الاناء، ولكن قد شك فى اصابة الماء ايضا فتحير فى حكمه واجاب الامام (ع) بنفى البأس عن الماء مالم يتيقن ولم يستبن الدم فى الماء فالصحيحة غير مرتبطة بالمورد (شرح م)

٢ ـ توضيحه انه لا اشكال فى تنجز الحكم التكليفى الثابت بمجرد العلم بوجود الحرام فى المشتبهين ، واما بعض الاحكام الاخر كوجوب الحد ونجاسة الملاقى فهو قد يكون مقطوع العدم كما اذا لم يرتكب المكلف شيئا من المشتبهين وقد يكون مشكوكا لاجل الشك فى تحقق موضوعه كما اذا ارتكب احد المشتبهين فيجرى (ح) اصالة عدم تحققه فالمتيقن من التكليف هو الاول واللازم مقدمة لامتثاله هو الاجتناب عن الطرفين فالقدر الثابت فى كل واحد من المشتبهين هو وجوب الاجتناب المقدمى ←

الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، اما سائر الاثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمة فيها فيرجع فيها الى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب احد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجرى اصالة عدم موجب الحد ووجوبه .

وهل يحكم بتنجس ملاقيه [1] وجهان بل قولان مبنيان على ان تنجس

← بحكم العقل لاوجوب الحد ولا نجاسة الملاقي لاصالة عدم تحقق سببهما فلا معنى للمقدمية فيهما (شرح)

١ ـ هذه المسئلة داخلة تحت الكبرى المعلومة سابقا الا انه عنونها بالاستقلال لوجود اختلاف فيها ، وحاصل بيانه ره انه هل المراد بالاجتناب عن النجس هو التباعد عنه على وجه لا يستعمل نفسه ولا ملاقيه في مطعوم اومشروب و نحوه ، او ان المراد هو الاجتناب عنه نفسه ولكن تكون الملاقاة سببا لحدوث حكم مستقل آخر ، وان شئت توضيحه بمثال فنقول اذا امر المولى عبده باكرام شخص و وجب على العبد بمقتضى العرف والعادة اكرام ذلك الشخص مع كل من يتبعه من مواليه وخدمه ، فاكرام التابع هل هو من شئون اكرام المتبوع بحيث لولاه لم يحصل اكرامه بل يعد في العرف استخفافا فليس له في حد ذاته حكم بحياله وانما الواجب اكرام المولى الذى لا يحصل الا باكرامه مع من يتبعه ، اوان تبعيته لمولاه سبب بوجوب اكرامه من حيث هو فيثبت في المقام حكمان، احدهما بالاصالة وهو وجوب اكرام المولى والثاني بالتبع وهو وجوب اكرام التابع ، فعلى الاول لو تردد ذلك الشخص الواجب اكرامه بين شخصين لا يدخل احدهما الا ومعه خادم والاخر بلا خادم ، وجب اكرام الجميع احتياطا ، وعلى الثاني لا يجب اكرام الخادم لان الاصل براءة الذمة عنه وعدم كونه خادما لمن وجب اكرامه وكذلك الكلام فيما نحن فيه فان قلنا بان الاجتناب عن النجس لا يحصل الا بالاجتناب عنه وعن ملاقيه وجب الاحتياط عن الجميع وان بنينا على ان الاجتناب عن الملاقى حكم شرعي آخر تابع لدليله جرى الاصل بالنسبة اليه (م الهمداني)

الملاقى انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء ا على ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا استدل السيد ابو المكارم فى الغنية على تنجس الماء القليل بملاقات النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى والرجز فاهجر و(ح) فحكم الشارع بوجوب هجر النجس المعلوم فى البين يوجب الهجر عن ملاقى كل واحد من المشتبهين اوان الاجتناب عن النجس لايراد به الا الاجتناب عن العين وتنجس الملاقى للنجس حكم وضعى سببى يترتب على العنوان الواقعى من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فاذا شك فى ثبوته للملاقى جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة .

والاقوى هو الثانى لمنع ما فى الغنية من دلالة وجوب هجر الرجز على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز اذا لم يكن عليه اثر من ذلك الرجز فتنجيسه حينئذ ليس الا لمجرد تعبد خاص فالحكم بالاجتناب عن النجس فى البين لايدل على وجوب هجر الملاقى .

فان قلت وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه يصير كملاقاه فى العلم الاجمالى بنجاسته او نجاسة المشتبه الاخر فلا فرق بين المتلاقيين فى كون كل منهما احد طرفى الشبهة فهو نظير ما اذا قسم احد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم فى اناء .

قلت ليس الامر كذلك لان اصالة الطهارة والحل فى الملاقى بالكسر سليم عن معارضة اصالة طهارة المشتبه الاخر بخلاف اصالة الطهارة والحل فى الملاقى بالفتح فانها معارضة بها فى المشتبه الاخر والسر فى ذلك ان الشك فى الملاقى بالكسر ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين فالاصل فيهما اصل فى الشك السببى والاصل فيه اصل فى الشك المسببى ، وقد تقرر فى محله ان الاصل فى الشك السببى حاكم وارد على الاصل فى المسببى سواء كان مخالفا له كما فى اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به ام موافقا له كما فى اصالة

طهارة الماء الحاكمة على اصالة اباحة الشرب فمادام الاصل الحاكم الموافق او المخالف يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعى للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة اليه واذا لم يجر الاصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الاصل فى الشك المسبب ووجب الرجوع اليه لانه كالاصل بالنسبة الى المتعارضين .

الا ترى انه يجب الرجوع عند تعارض اصالة الطهارة والنجاسة عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر وعند غسل محل النجس بمائين مشتبهين بالنجس الى قاعدة الطهارة ولا تجعل القاعدة كاحد المتعارضين نعم ربما تجعل معاضدا لاحدهما الموافق لها بزعم كونهما فى مرتبة واحدة لكنه توهم فاسد ولذا لم يقل احد فى مسئلة الشبهة المحصورة بتقديم اصالة الطهارة فى المشتبه الملاقى بالفتح لاعتضادها باصالة طهارة الملاقى بالكسر .

فالتحقيق فى تعارض الاصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة الرجوع الى ماورائهما من الاصول التى لو كان احدهما سليما عن المعارض لم يرجع اليه سواء كان هذا الاصل مجانسا لهما او من غير جنسهما كقاعدة الطهارة فى المثالين فافهم و اغتنم وتمام الكلام فى تعارض الاستصحابين انشاء الله .

نعم لو حصل للاصل فى هذا الملاقى بالكسر اصل معارض آخر فى مرتبته كما لو وجد معه ملاق للمشتبه الاخر كانا من الشبهة المحصورة ولو كان ملاقات شئ لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالى وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الاجمالى بنجاسة المشتبه الباقى او المفقود قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه وعن الباقى لان اصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر معارضة باصالة الطهارة فى المشتبه الاخر لعدم جريان الاصل فى المفقود حتى يعارضه لما اشرنا اليه فى الامر الثالث من عدم جريان الاصل فيما لا يبتلى به المكلف ولا اثر له بالنسبة اليه ، فمحصل ماذكرنا ان العبرة فى حكم الملاقى بكون اصالة طهارته سليمة او معارضة ولو كان العلم الاجمالى قبل

فقد الملاقي والملاقات ففقد فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقي ولايخفى وجهه فتامل جيدا .

الخامس لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار قبل العلم اومعه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه وقد عرفت توضيحه في الامر المتقدم، وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الاخر لان الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات، ولو كان المضطر اليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي لان العلم حاصل بحرمة واحدة من الامور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل يوجب لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي .

فان قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه فلامقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلتُ المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لاعدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا، وحيث ان الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للامن من العقاب على المخالفة في ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا وثبوته متعلقا بالواقع على ماهو عليه، وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع عليه السلام في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات؛ وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية ومرجعه الى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الاخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب اومخيرا كما في موارد التخيير

السادس لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة فى حيضها بان تنسى وقتها وان حفظت عددها فيعلم اجمالا انها حائض فى الشهر ثلاثة ايام مثلا، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها فى تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضا الامساك عن دخول المسجد وقرائة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه فى يومه اوشهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لايعرف حكمه من المعاملات فى يومه اوشهر دام لا، التحقيق ان يقال انه لافرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا فى وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة و عدمه لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب.

نعم قد يمنع الابتلاء دفعة فى التدريجيات كما فى مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطى الحايض قبل زمان حيضها ممنوع فان قول الشارع فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالحايض، اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوى الأزواج ولا يشمل العزاب الاعلى وجه التعليق فكذلك من لم يبتلى بالمرئة الحايض، ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطى فى ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد، ولكن الاظهر [1] هنا وجوب الاحتياط وكذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهة التدريجية فالظاهر جواز

---

١ ـ لتحقق الابتلاء لكل من طرفى الشبهة بحسب العرف فى مثالى النذر والربوا دون مسئلة الحيض فان المدار فى الابتلاء وعدمه على حكم العرف ولطول الزمان وقصره دخل فى حكمهم بالنسبة الى الافعال المتدرجة فى الوجود، فلو فرض تردد الامر فى الحيض ايضا بين اول الشهر والثانى والثالث مثلا كان كالاولين

(م ق)

المخالفة القطعية لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الاصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه اباحة و تحريما فيرجع في المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب الطهر، وفي المثال الثاني الى اصالة الاباحة والفساد فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد الربوا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان او الصغر على وجه، وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها ويجب الرجوع الى اصالة الفساد. اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لايقدح في اجراء الاصول العملية فيها كذلك لايقدح في الاصول اللفظية فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحة كل واحد من المشتبهات باصالة العموم، لكن الظاهر [1] الفرق بين الاصول اللفظية والعملية فتامل.

السابع ان ظاهر كلام الاصحاب التسوية بين كون الاصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل او الحرمة لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه ويمكن الفرق [2] من المجوزين

---

١ ـ و هو ان الملاك في عدم جريان الاصول اللفظية في صورة العلم بخروج بعض الشبهات انما هو طرو الاجمال على العام فلا يبقى معه مجال لاصالة العموم، وهذا لايتفاوت فيه الحال بين تنجز التكليف بينها كما في غير التدريجيات و عدم تنجزه كما فيها، وهذا بخلاف الاصول العلمية فان الملاك في عدم جريانها في صورة العلم الاجمالي انما هو تنجز التكليف فيتفاوت الحال فيها بين تنجزه به وعدمه ولعل الامر بالتامل اشارة الى هذا الفرق (الطوسي)

٢ ـ انما خص الفرق بالمجوزين لعدم تأتيه على القول بوجوب الموافقة ←

لارتكاب ماعدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى و يحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناءاعلى العمل بالاصل فيهماولايازم هنا مخالفة قطعية في العمل ولادليل على حرمتها اذا لم تتعلق بالعمل خصوصاً اذا وافق الاحتياط .

الاان استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالاخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كمالوعلم بكون احدى المرئتين اجنبية واحدى الذبيحتين ميتة اواحد المالين مال الغير اواحد الاسيرين محقون الدم او كان الاناءان معلومي النجاسة سابقا فعلم طهارة احدهما،وربما يقال ان الظاهر انمحل الكلام في المحرمات المالية و نحوها كالنجس لافي الانفس والاعراض فيظهر انه لم يقل احد فيها بجواز الارتكاب لان المنع في مثل ذلك ضروري وفيه نظر ،الثامن ان المشتبه باحد المشتبهين حكمه حكمها لان مقدمة المقدمة مقدمة وهوظاهر.

المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيهاعدم وجوب الاجتناب.

ويدل عليه وجوه؛الاول الاجماع الظاهر المصرح به في الروض و عن جامع المقاصد وادعاه صريحا المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه وان مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه وتبعه في دعوى الاجماع غير

←القطعية لعرض وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فيما كان الاصل فيهما الحل لقاعدة الاشتغال بعد تساقط الاصلين واما فيما كان الاصل الحرمة فللعمل بالاصلين مع عدم لزوم المخالفة العملية وجه ؛ و بالجملة الوجه في جواز الارتكاب عند المجوزين عدم جريان قاعدة الاحتياط فيختص حكمهم بالصورة الاولى ، نعم لوكان مدركهم الاخبار الظاهرة في التجويز عم كلتا الصورتين؛ وقوله اذا وافق كمافي مفروض المقام، و قوله كما اوعلم: لاصالة سبب الحل في جميع ماذكر (ق)

واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة وبالجملة فنقل الاجماع مستفيض وهو كاف في المسئلة.

الثاني ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب ولعل المراد به لزومه في اغلب افراد هذه الشبهة لاغلب افراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناءا على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لاحرج بالنسبة اليه وهذا المعنى و ان كان خلاف الظاهر [1] الا انه يتعين الحمل عليه بمعونة ماورد من اناطة الاحكام الشرعية الكلية وجودا وعدما بالعسر واليسر الغالبين .

وفي هذا الاستدلال نظر [2] لان ادلة نفي العسر والحرج من الايات والروايات

---

١ ـ لان ظاهر نفي العسر وتوجيه الخطاب في الايات الى كل واحد من المكلفين كون المنفي هو العسر الشخصي دون النوعي فيدور الامر مدار تحقق العسر فعلا في حق كل مكلف ، و اما مادل على كون المناط العسر الغالبي كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر : فان استلزام السفر للعسر غالبي ونحوه غيره (مق)

٢ ـ حاصله ان ظاهر الادلة هو اعتبار العسر الشخصي الملحوظ بالنسبة الى آحاد المكلفين ، واما مادل على دوران الاحكام مدار السهولة النوعية فالمنساق منها بيان كيفية جعل الاحكام الكلية الاولية او الثانوية فالشارع لاحظ في جعلها عدم العسر على الاغلب وشمول هذه الاخبار للشبهة غير المحصورة انما يتم لو فرض كون عنوان الشبهة غير المحصورة موضوعا بحسب الواقع لوجوب الاجتناب فيلاحظ في ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع عدم العسر على الغالب وليس كذلك بل هو عنوان في كلمات العلماء لموضوعات متعددة قد اشتبه كل واحد منها بين امور غير محصورة لاجل كونه جامعا للشتات هذه الموضوعات ، فالموضوع لوجوب الاجتناب هي الموضوعات المشتبهة المذكورة ، و لاشك في عدم لزوم العسر ←

لاتدل الاعلى ان ماكان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه واما ارتفاع ماكان ضيقا على الاكثر عمن هو عليه في غاية السهولة فليس فيه امتنان على احد بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

واما ماورد من دوران الاحكام مدار السهولة على الاغلب فلا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى ان الحكم بالاحتياط في اغلب مواردها عسر على اغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا بل هي عنوان لموضوعات متعددة لاحكام متعددة والمقتضى للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع و المفروض ان ثبوت التحريم بذلك الموضوع مسلم ولايرد منه حرج على الاغلب وان الاجتناب في صورة اشتباهه ايضا في غاية اليسر فاى مدخل للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعي يتبع الاغلب في اليسر والعسر .

وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في اغلب الموارد على اغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية، وفيه ان دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس الا دليل حرمة ذلك الموضوع، نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على اغلب المكلفين في اغلب الاوقات كان يدعى ان الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي امكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة ، لكن لايتوهم من ذلك

ـ في ترتب تلك الاحكام بالنسبة الى موضوعاتها و كذلك فيما لوحظ كل واحد من هذه الموضوعات بنفسه باعتبار اشتباهه بين امور غير محصورة كالخمر المشتبه كذلك والنجس المشتبه كذلك، نعم لو فرض لزوم العسر على الاغلب في بعض هذه الوقايع يلتزم بارتفاع التكليف فيه عن الجميع (م ق)

اطراد الحكم بارتفاع التحريم فى الخمر المشتبه بين مايعات غير محصورة و المرئة المحرمة المشتبهةفي ناحية مخصوصةالى غير ذلك من المحرمات ولعل كثيرا ممن تمسك فى هذا المقام بلزوم المشقة اراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك فى الطهارة والنجاسة .

هذا كله مع ان لزوم الحرج فى الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورةالتى يقتضى الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع ووجهه ان كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لايكون جميع المحتملات منها مورد ابتلاء المكلف و لايجب الاحتياط فى مثل هذه الشبهةوان كانت محصورة كما اوضحناه سابقا وبعداخراج هذا عن محل الكلام فالانصاف منع غلبة التعسر فى الاجتناب .

الثالث الاخبار الدالة على حلية كل مالم يعلم حرمته فانها بظاهرهاوان عمت الشبهةالمحصورة، الاانمقتضى الجمع بينها وبين مادل على وجوب الاجتناب بقول مطلق هوحمل اخبار الرخصة على غير المحصورة وحمل اخبار المنع على المحصورة، وفيه ان المستندفى وجوب الاجتناب فى المحصورهو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل وقد تقدم بمالامزيد عليه ان اخبار حل الشبهةلاتشمل صورة العلم الاجمالى بالحرام.

الرابع بعض الاخبار الدالةعلى ان مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لايوجب الاجتناب عن جميع مايحتمل كونه حراما مثل مافى محاسن البرقى عن ابى الجارود قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن الجبن فقلت اخبرنى من راى انه يجعل فيه الميتةفقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتةحرم جميع مافى الارض فما علمت فيه ميتة فلاتاكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله انى لاعترض السوق فاشترى اللحم والسمن والجبن والله ماأظن كلهم يسمون هذه البرية وهذه السودان الخبر فان قوله امن اجل مكان واحد الخبر ظاهر فى ان مجرد العلم بوجود الحرام لايوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا قوله عليه السلام والله ماأظن كلهم يسمون

فان الظاهر منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبرية والسودان الا ان يدعى ان المراد جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الاماكن ولا كلام في ذلك لا انه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل ان يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى، واما قوله ما اظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن او القطع بالحلية بل يكفي اخذها من سوق المسلمين بناءا على ان السوق امارة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام، الا ان يقال ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة فتأمل [1]

الخامس اصالة البراءة [2] بناءا على ان المانع من اجرائها ليس الا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنه انما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا تجب الا لاجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة ان كثرة الاحتمال يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات؛ الا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في احد الانائين او واحد من الفي اناء و

١ـ اشار بالتأمل الى منع عدم اعتبار السوق مع العلم الاجمالي بخلافه لان غلبة وجود العلم الاجمالي بوجود الحرام والنجس في سوق المسلمين شاهد لشمول الاجماع والاخبار لصورة العلم الاجمالي بالخلاف (ق)

٢ـ حاصل هذا الوجه ان المانع من جريان اصالة البراءة في اطراف الشبهة مطلقا هو العلم الاجمالي بوجود الحرام فيها مع حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة العلمية، ولا ريب ان اعتبار العلم انما هو لاجل حكم العقل بالوجوب فاذا فرض عدم اعتناء العقلاء به عند اتساع دائرة الشبهة وكونها غير محصورة كان وجود العلم كالعدم فيرتفع المانع من جريان الاصول؛ واشار بالتأمل في آخر هذا البيان بان مقتضاه جواز المخالفة القطعية بارتكاب الجميع (م ق)

كذلك بين قذف احد الشخصين لابعينه وبين قذف واحدمن اهل بلد فان الشخصين كلاهما يتأثران بالاول ولايتأثر احد من اجل البلد بالثاني وكذا الحال لواخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وبين كل واحد من اهل بلده فانه لايضطرب خاطره في الثاني اصلا .

وان شئت قلت ان ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لايكون عند العقلاء الا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي و كان ما ذكره الامام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله امن اجل مكان واحد الخبر بناءا على الاستدلال به اشارة الى هذا المعنى حيث انه جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لاينبغي للمخاطب ان يقبلها كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الانكاري لكن عرفت ان فيه احتمالا آخر يتم معه الاستفهام الانكاري ايضا .

وحاصل هذا الوجه ان العقل اذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات فليس هنا مايوجب على المكلف الاجتناب من كل محتمل فيكون عقابه حينئذ عقابا من دون برهان فعلم من ذلك ان الآمر اكتفى في المحرم المعلوم اجمالا بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي باتيانه ولم يعتبر العلم بعدم اتيانه فتامل.

السادس ان الغالب عدم ابتلاء المكلف الا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة و يكون الباقي خارجا عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصورة هذا غاية مايمكن ان يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت انا اكثرها لايخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسئلة فرعية يكتفى فيها بالظن .

الا ان الكلام يقع في موارد، الاول في انه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي ام يجب ابقاء مقدار الحرام ظاهر

اطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الاول لكن يحتمل ان يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب ، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم فحينئذ لا يهم معقد اجماعهم لحكم ارتكاب الكل الا ان الاخبار لو عمت المقام دلت على الجواز واما الوجه الخامس فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من اول الامر و امامعه فالظاهر صدق المعصية

و التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل مطلقا [1] لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي كالخمر في قوله اجتنب عن الخمر لان هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي و الا فاخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمته واقعا وهو معلوم البطلان ، هذا اذا قصد الجميع [2] من اول الامر لا نفسها ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمة له فالظاهر استحقاق

---

١ ـ يعني سواء اكان من اول الامر عازما على ارتكاب الكل ام لا (الهمداني)

٢- يعني ان الاختلاف في انه هل يجوز ارتكاب الجميع مع القصد او بلا قصد انما هو في صورة كون المراد قصد الاطراف من حيث هي واما اذا لم يقصد بارتكاب الجميع الا الحرام الواقعي فهذا مما لا ينبغي التأمل في عدم جوازه ، فصور ارتكاب الكل ثلاث ؛ الاولى ارتكاب الجميع من دون عزم عليه من اول الامر ، واليه اشار بقوله لكن مع عدم : وهذه الصورة جائزه بمقتضى الوجه الخامس غير جائزة على مختاره ، الثانية ارتكاب الكل مع قصده من حيث هو و اليه اشار بقوله و امامعه ؛ وهذه غير جائزة بمقتضى الوجه الخامس ايضا ، الثالثة ارتكاب الجميع بقصد التوسل به الى فعل الحرام ، وهذه مما لا اشكال في عدم جوازه (الشروح)

العقاب من اول الارتكاب بناءا على حرمة التجرى فصور ارتكاب الكل ثلاثة عرفت كلها.

الثانى اختلف عبارات الاصحاب فى بيان ضابط المحصورة وغيرها فعن الشهيد والمحقق الثانيين و الميسى وصاحب ك ان المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور فى العادة بمعنى انه يعسر عده لاما امتنع عده لان كل مايوجد من الاعداد قابل للعد والحصر، وفيه ان تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصورة كالالف مثلا فان عد الالف لايعد عسرا.

مع ان جعل الالف من غير المحصور منلف لماعللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر فى الاجتناب فانا اذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا فى عشرين ذراعا وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته الى البيت نسبة الواحد الى الالف فاى عسر فى الاجتناب عن هذا البيت والصلوة فى بيت آخر واى فرق بين هذا الفرض وبين ان يعلم بنجاسة ذراع منه او ذراعين مما يوجب حصر الشبهة فان سهولة الاجتناب وعسره لايتفاوت بكون المعلوم اجمالا قليلا اوكثيرا، وكذا لوفرضنا اوقية من الطعام يبلغ الف حبة بل ازيد يعلم بنجاسة اوغصبية حبة منها ، فان جعل هذا من غير المحصور ينافى تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب وكيف كان فما ذكروه من احالة غير المحصورة وتميزه عن غيره الى العرف لايوجب الازيادة التحير فى موارد الشك.

ويمكن ان يقال [1] بملاحظة ماذكرنا فى الوجه الخامس ان غير المحصور ما بلغ كثرة الوقايع المحتملة للتحريم الى حيث لايعتنى العقلاء بالعلم الاجمالى الحاصل فيها، الاترى انه لونهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما و ان صادف

١- لايخفى عليك ان مقتضى هذا الوجه جواز المخالفة القطعية وهو غير مرضى عنده (ق)

زيدا وقد ذكرنا ان المعلوم بالاجمال قديؤثر مع قلة الاحتمال مالايؤثره مع الانتشار و كثرة الاحتمال كما قلناه في سب واحد مردد بين اثنين اوثلاثة ومردد بين اهل بلدة و نحوه ما اذا علم اجمالا [1] بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة او حصول النقل في بعض الالفاظ الى غير ذلك من الموارد التي لايعتنى فيها بالعموم الاجمالية المترتب عليها الاثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام :

وليعلم ان العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقايع التي يقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام فاذا علم بحبة ارز محرمة او نجسة في الف حبة ؛ والمفروض ان تناول الف حبة من الارز في العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشرة محتملات لاالف محتمل لان كل لقمة يكون فيها الحبة حرام اخذها لاشتمالها على مال الغير اومضغها لكونه مضغا للنجس فكانه علم اجمالا بجرمة واحدة من عشر لقمات، نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

وهذا غاية ما ذكروا اويمكن ان يذكر في ضابط المحصور و غيره و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشئ منها فالاولى الرجوع في موارد الشك الى حكم العقلاء بوجوب مراعات العلم الاجمالي الموجود في ذلك المورد فان قوله اجتنب عن الخمر لافرق في دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردد بين امور محصورة وبين الموجود المردد بين امور غير محصورة، غاية الامر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته كما تقدم سابقا فاذا شك في كون الشبهة محصورة او غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي

---

١ ـ و عليه يكون وجوب الفحص في العمل بالظواهر لاجل كون الشبهة فيها من قبيل الكثير في الكثير (م ق)

في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الامن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض .

الثالث اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة افرادا كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الشئ الى الامور المحصورة كما اذا علم بوجود خمسمأة شاة محرمة في الف و خمس مأة شاة فان نسبة مجموع المحرمات الى المشتبهات كنسبة الواحد الى الثلاثة فالظاهر انه ملحق بالشبهة المحصورة لان الامر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمس مأة في المثال و محتملات هذا الحرام المتباينة[1] ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلثة واما ماعدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لاتنفك عن الاشتمال على الحرام

الرابع انا ذكرنا في المطلب الاول المتكفل لبيان اقسام حكم الشك في الحرام مع العلم بالحرمة ان مسائله اربع ، الاولى منها الشبهة الموضوعية واما الثلث الاخر وهي ما اذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او اجمال النص او تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة الموضوعية، لكن اكثر مايوجد من هذه الاقسام الثلثة هو القسم الثاني كما اذا تردد الغناء المحرم[2] بين مفهومين بينهما عموم من وجه فان مادتي

---

١ ـ اى غير متداخلة فان كل واحد من الاقسام الثلاثة يحتمل ان يكون بتمامه تمام الحرام، وكان كل واحد من القسمين الاخرين بتمامه حلالا بخلاف سائر التقسيمات فان كل واحد من الاقسام بحسبها لايحتمل ان يكون تمام الحرام وانكان يحتمل ان يكون بتمامه حراما (الطوسي)

٢ ـ كما اذا فسر الغناء تارة بالصوت المطرب و اخرى بالصوت مع الترجيع؛ فمجمع القيدين معلوم الحرمة ومادتا الافتراق من قبيل ماعلم بحرمة احدهما كما فيما نحن فيه ، وقوله الاذان الثالث: قيل المشهور ان المراد بالثالث هو الاذان الثاني بعد الاذان في الوقت يوم الجمعة وسمي ثالثا لان النبي (ص) شرع للصلوة اذانا و اقامة فالاذان←

الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت بالدليل حرمة الاذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه ومثله قوله (ع) من جدد قبرا اومثل مثالا فقد خرج عن الاسلام حيث قرء جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة و قرء جدث بالجيم والثاء المثلثة .

المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على قسمين لان الواجب اما مردد بين امرين متنافيين كما اذا تردد الامر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة وبين القصر والاتمام في بعض المسائل، واما مردد بين الاقل والاكثر[1] كما اذا ترددت الصلوة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها للشك في كون السورة جزء او ليس المثالان الاولان من الاقل والاكثر كما لايخفى، واعلم انا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في التكليف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر لان مرجع الدوران

←الثاني بالنسبة اليهما يكون ثالثا، وقيل المراد به اذان العصر لكونه ثالثا بالنسبة الى اذان الصبح اولما ذكر فيما قبله، وقوله ومثل قوله: الخبر مروى عن علي (ع) و اختلف في لفظه ومعناه ، فقيل هو جدد بالجيم و المراد تعمير القبر بعد خرابه ، وقيل بالحاء بمعنى سنم ورفع قبرا ، و في الفقيه انه بالجيم بمعنى نبش قبرا لان من نبش فقد احوج الى تجديده وقيل جدث بالجيم والثاء بمعنى ان يجعل القبر قبرا لانسان آخر ، فاشتبه الحرام بين امور كثيرة (مق)

١ - اى الاقل والاكثر الارتباطيان خاصة مثل الشك في الاجزاء والشرائط من العبادات ، واما الشك في الاستقلاليين فداخل في الشك في التكليف كما سيجئى ؛ و قوله وليس المثالان : مبنى على تباين حقيقتى الظهر و الجمعة يوم الجمعة وقد يقال بوحدتهما ذاتا وسقوط ركعتين منها مع اجتماع شرائط اقامة الجمعة؛ وعدمه مع عدم الاجتماع . وفي روايات الباب شاهد على هذا القول ،ومثله الكلام في القصر والتمام وقوله لان الاكثر معلوم الحرمة : كما في تصوير ذوات الارواح فالتصوير التام محرم و الناقص مشكوك فيه (شرح)

بينهما فى تلك الشبهة الى الشك فى اصل التكليف لان الاكثر معلوم الحرمة والشك فى حرمة الاقل.

اما القسم الاول فالكلام فيه يقع فى مسائل.

الاولى ان يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر او من جهة اجماله بان يتعلق التكليف الوجوبى بامر مجمل كقوله ايتينى بعين فالكلام فيه اما فى جواز المخالفة القطعية فى غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها كما فى المثالين السابقين فان ترك الصلوة فيهما رأسا مخالف الاجماع بل الضرورة و اما فى وجوب الموافقة القطعية، اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانها معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا فى حرمة مخالفته وفى عدها معصية ويظهر من المحقق الخوانسارى دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع وان الحرمة فى مثل الظهر او الجمعة من جهته، ويظهر من الفاضل القمى الميل اليه والاقوى ما عرفت.

واما الثانى ففيه قولان اقربهما الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع، اما الاول فلان وجوب الامر المردد ثابت فى الواقع والامر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر من الشارع واصل الى من علم به تفصيلا اذ ليس موضوع الوجوب فى الاوامر مختصا بالعالم بها والا لزم الدور كما ذكره العلامة فى التحرير لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه.

واما المانع فلان المتصور منه ليس الا الجهل التفصيلى بالواجب وهو غير مانع عقلا والا لجاز اهمال المعلوم اجمالا رأسا بالمخالفة القطعية فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ولقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية و فعل المحرمات كما هو المشهور واما النقل فليس فيه ما يدل على العذر لان ادلة البراءة غير جارية فى المقام لاستلزام اجرائها جواز المخالفة القطعية و الكلام بعد فرض حرمتها.

بل فی بعض الاخبار مایدل علی وجوب الاحتیاط مثل صحیحة عبدالرحمن [1] المتقدمة فی جزاء الصید اذا اصبتم مثل هذا ولم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا عنه فتعلموا وغیرها .

فان قلت ان تجویز الشارع [2] لترک احد المحتملین و الاکتفاء بالاخر یکشف عن عدم کون العلم الاجمالی علة تامة لوجوب الاطاعة (ح) کما ان عدم تجویز الشارع للمخالفة مع العلم التفصیلی دلیل علی کون العلم التفصیلی علة تامة لوجوب الاطاعة و (ح) فلاملازمة بین العلم الاجمالی ووجوب الاطاعة فیحتاج اثبات الوجوب الی دلیل آخر غیر العلم الاجمالی وحیث کان مفقودا فاصل البرائة یقتضی عدم وجوب الجمع وقبح العقاب علی ترکه لعدم البیان نعم لما کان ترک الکل معصیة عندالعقلاء حکم بتحریمها ولاتدل حرمة المخالفة القطعیة علی وجوب الموافقة القطعیة.

قلت العلم الاجمالی کالتفصیلی علة تامة لتنجز التکلیف بالمعلوم الاان المعلوم اجمالا یصلح لان یجعل احد محتملیه بدلا عنه فی الظاهر فکل مورد حکم الشارع بکفایة احد المحتملین للواقع اماتعیینا کحکمه بالاخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة واماتخییرا کما فی موارد التخییر بین الاحتمالین فهو من باب الاکتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لاالترخیص لترک الواقع بلابدل فی الجملة فان الواقع اذا علم به وعلم ارادة المولی بشئی وصدور الخطاب عنه الی البعید وان لم یصل الیهم لم یکن بدعن موافقته اماحقیقة بالاحتیاط واما حکما بفعل ماجعله الشارع

١- موردها و انکان من قبیل الاقل والاکثر الارتباطیین اذ الکفارات کالدیون الاانه یستشهد بها للمورد بالاجماع المرکب اوالاولویة (مق)

٢ ــ حاصل السؤال ان العلم الاجمالی لوکان علة تامة لتنجز الواقع لم یقع خلافه فی الشرع وقد وقع ذلك کما فی صورة تعارض النصین اذلاریب فی شمول اخباره لصورة العلم الاجمالی ایضا (مق)

بدلا عنه وقدتقدم الاشارة الى ذلك فى الشبهة المحصورة.

ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك فى المقام بادلة البرائة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لان العمل بها فى كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عندالله المعلوم وجوبه فان وجوب واحدةمن الظهر والجمعة او من القصر والاتمام ممالم يحجب الله علمه عنا فليس موضوعا عنا ولسنافى سعة منه فلابد من الحكم بعدم جريان هذه الاخبار فى مثل المقام مما علم وجوب الشئى اجمالا .

فان قلت اذا حصل التردد والاجمال فى الواجب استلزم ذلك سقوط قصد التعيين لعدم التمكن منه فبايهماينوى الوجوب؟قلت ينوى بكل منهما حصول الواجب به او بصاحبه تقربا الى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعى و تحصيله لوجوبه و التقرب به الى الله تعالى فيتصور انى اصلى الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية به او بالجمعة التى افعل بعدها اوفعلت قبلها قربة الى الله وملخص ذلك انى اصلى الظهر احتياطا قربة الى الله .

وهذا الوجه هوالذى ينبغى ان يقصد ولايرد عليه ان المعتبر فى العبادة قصد التقرب والتعبدبها بالخصوص؛ولاريب ان كلامن الصلوتين عبادة فلامعنى لكون الداعى فى كل منهما التقرب المردد بين تحققه به او بصاحبه لان القصد المذكور انماهو معتبر فى العبادات الواقعية دون المقدمية وليس له ان ينوى بكل منهما الوجوب لكونه بحكم العقل مأمورا بالاتيان بكل منهمافان هذا الوجوب مقدمى ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما،وهذاالوجوب ارشادى لاتقرب فيه اصلا نظير اوامر الاطاعة فان امتثالها لايوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين فافهم فانه لايخلوعن دقة .

ومماذكرنايندفع توهم ان الجمع بين المحتملين مستلزم لاتيان غير الواجب على

جهة العبادة لان قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعات في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعي، ومن المعلوم ان الاتيان بكل من المحتملين بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة الى ماعدا الواجب الواقعي فيكون محرما فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لايعتبر فيهما قصد التعيين والتقريب لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد فيأتي لكل منهما لاحتمال وجوبه.

ووجه اندفاع هذا التوهم ان اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعا لايقضي بقصده في كل منهما كيف و هو غير ممكن وانما يقضي بوجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد بينهما بان يقصد في كل منهما اني افعله ليتحقق به او بصاحبه التعبد باتيان الواجب الواقعي وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب فانه لايعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد اني اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد اني اصلي الجمعة لوجوبها بل يقصد اني اصلي الظهر لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي اصليها بعد ذلك او صليتها قبل ذلك.

والحاصل ان نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجبا فلابد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين واذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب به الى الله تعالى في ضمنه فيقصد هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد ان التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم.

المسئلة الثانية ما اذا اشتبه الواجب بغيره لتكافوء النصين كما في بعض مسائل القصر والاتمام فالمشهور فيه التخيير لاخبار التخيير السليمة عن المعارض فانّ اخبار الاحتياط لاتقاوم سندا ودلالة لاخبار التخيير.

المسئلة الثالثة ماذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع كمافى صورة اشتباه الفائتة اوالقبلة اوالماء المطلق والاقوى هنا ايضا وجوب الاحتياط كمافى الشبهة المحصورة لعين مامر فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعامثلا وان لم يعلم تفصيلا ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات .

وقدخالف فى ذلك الفاضل القمى ره فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستندا فى ظاهر كلامه الى مازعمه جامعا لجميع صور الشك فى المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة، وانت خبير بان الاشتباه فى الموضوع ليس من التكليف بالمجمل فى شئى لان المكلف به مفهوم معين طرء الاشتباه فى مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام فى المعلومة تفصيلا والمجهولة ولامخصص له بالمعلومة لامن العقل ولامن النقل فيجب قضائها ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم .

و يؤيدما ذكرنا ماورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة معللا ذلك ببرائة الذمة على كل تقدير فان ظاهر التعليل يفيد عموم مراعات ذلك فى كل مقام اشتبه عليه الواجب ولذا تعدى المشهور عن مورد النص وهو تردد الفائتة بين رباعية وثلاثية وثنائية الى الفريضه الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلوتين .

وينبغى التنبيه على امور الاول انه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط فى مسئلة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعى فى شرط من شروط الواجب [1] كالقبلة و اللباس وما يصح السجود عليه و شبهها بناءا على دعوى

١- اى لافى ذات الواجب كتردد الفائتة بين الظهر والعصر (ق)

سقوط هذه الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلوة عاريا، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي ان يكون على هذا الوجه فان القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي ان يقول بسقوط الشروط عند الجهل لابكفاية الفعل مع احتمال الشرط كالصلوة المحتمل وقوعها الى القبلة بدلا عن قبلة الواقعية .

ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول اما انصراف ادلته الى صورة العلم به تفصيلا كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتب بين الفوائت واما دوران الامر بين اهمال هذا الشرط المجهول واهمال شرط آخر وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي وكلا الوجهين ضعيفان .

اما الاول فلان مفروض الكلام ما اذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط والا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلوة الى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة الى الجاهل .

واما الثاني فلان ما دل على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية انما يدل عليه مع التمكن ومعنى التمكن القدرة على الاتيان به مستجمعا للشرايط جازما بوجهه من الوجوب والندب حين الفعل اما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول الذي اوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعيينه للسقوط هو انه انما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرايط وليس اشتراطه في[1] مرتبة سابر الشرايط بل متأخر عنه فاذا قيد اعتباره بحال التمكن

١ــ لان شرائط العبادة على قسمين قسم سابق على الامر بها وهو شرائط المامور به كالقبلة و الستر و نحوهما في الصلوة ، وقسم مسبوق بالامر ومرتب عليه وهو شرائط امتثال الامر كنية التقرب و الجزم و قصد الوجه فانها متفرعة على الامر فمرتبة هذه الشرائط متأخرة عن الاولى (مق)

سقط حال العجز يعني العجز عن اتيان الفعل الجامع للشرايط مجزوما به

الثاني ان النية في كل من الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسئلة الظهر والجمعة، وحاصله انه ينوى في كل منهما فعلها احتياطا لاحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبها تقربيا الى الله على ان يكون التقريب علة للاحراز الذى جعل غاية للفعل، ويترتب على هذا انه لابد من ان يكون حين فعل احدهما عازما على فعل الاخر اذ النية المذكورة لايتحقق بدون ذلك فان من قصد الاقتصار على احد الفعلين ليس قاصدا لامتثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لامطلقا و هذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل كون الشئ عبادة كغسل الجنابة اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الامر به، لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير، فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد باحد الامرين فانه لابد فيه من الجزم بالتعبد.

الثالث ان الظاهر ان وجوب كل من المحتملات عقلي لاشرعي لان الحاكم بوجوبه ليس الا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك احد المحتملين حتى انه لو قلنا بدلالة اخبار الاحتياط على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الارشاد وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف وعلى ماذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة او الناسي لفائتة جميع المحتملات لم يستحق الا عقابا واحدا وكذا لو ترك المحتملات واتفق مصادفة للواجب الواقعي ولو لم يصادف لم يستحق عقابا من جهة مخالفة الامر به نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجرى وتمام الكلام فيه قد تقدم.

الرابع لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع قبل فعل الباقي اجزأ عنها لانه صلى الصلوة الواقعية قاصد اللتقرب بها الى الله و ان لم يعلم حين الفعل

انالمقرب هو هذا الفعل اذلا فرق بين انيكون الجزم بالعمل ناشيا عن تكرار الفعل اوناشيا عن انكشاف الحال .

الخامس لوفرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال [1] في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلوة الى القبلة المجهولة وشبهها قطعا اذغاية الامر سقوط الشرط فلاوجه لترك المشروط رأسا، واما في غيره مما كان نفس الواجب مرددا فالظاهر ايضا عدم سقوطه ولوقلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة لان فعل الحرام لايعلم [2] هناك به الا بعد الارتكاب بخلاف ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة .

هل يجوز الاقتصار على واحد اذبه يندفع محذور المخالفة ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من ان التكليف باتيان الواقع ساقط فلامقتضى لايجاب مقدماته العلمية وانما وجب الاتيان بواحد فرارا من المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية و الاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع انما يكون مع نص الشارع عليه ، واما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب اما لحصول الواجب واما لسقوطه بعدم تيسر الفعل هذا لايحصل الابعد الاتيان بما تيسر وهذا هو الاقوى وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الاتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرء المانع من بعض معين منها ففي الوجوب كما هو المشهور اشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي و

---

١ ـ لان مقتضى الشرطية وانكان سقوط المشروط مع سقوط الشرط الاان قاعدة الميسور ومالا يدرك حاكمة عليه (مق)

٢ ـ لانه انما يعلم به بعد ارتكاب الجميع تدريجا فحين ارتكاب كل واحد من المشتبهات يحتمل كون الحرام هو الباقي اوالمأتي به و هذا بخلاف الشبهة الوجوبية للقطع بترك الواجب الواقعي في آن ترك جميع المحتملات (مق)

الاصل البرائة.

السادس هل يشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبرائة بالجمع بين المشتبهين عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة الشبهة او اختياره ما يعلم به البرائة تفصيلا ام يجوز الاكتفاء به وان تمكن من ذلك فيجوز لمن قدر على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي من القصر والاتمام والظهر والجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان بل قولان، ظاهر الاكثر الاول لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الامر وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض بشروط البرائة والاحتياط انشاء الله.

ويتفرع على ذلك انه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة اخرى فالواجب مراعات العلم التفصيلي من تلك الجهة فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب وان لم يحصل مراعات ذلك العلم التفصيلي على الاطلاق.

السابع لو كان الواجب المشتبه امرين مترتبين شرعا كالظهر والعصر المرددين بين القصر و الاتمام او بين الجهات الاربع فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الاول باتيان جميع محتملاته كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية ام يكفي فيه فعل بعض المحتملات الاول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات المشتبهين كما عن نهاية الاحكام و المدارك فيأتي بظهر وعصر قصرا ثم بهما تماما، قولان متفرعان على القول المتقدم في الامر السادس من وجوب مراعات العلم التفصيلي مع الامكان مبنيان[1] على انه هل يجب مراعات ذلك

---

١ ـ توضيحه ان اعتبار العلم التفصيلي وتقديمه على الاجمالي يحتمل وجهين احدهما ان يكون اعتباره لاجل مراعاة نفس الواجب بمعنى كون تقديمه على العلم←

من جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا فى اصل الواجب كتكرار الصلوة فى الثوبين المشتبهين الى اربع جهات فانه يوجب ترددا فى الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع التردد مع الامكان كذلك يجب تقليله اما اذا لم يوجب اهماله ترددا زائدا فى الواجب فلا يجب كما فى ما نحن فيه فان الاتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر و الاتمام لان العصر المقصورة ان كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها و هو الترتب على الظهر و ان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين الواجبين واقعا .

ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك باصالة بقاء الاشتغال بالظهر و عدم

← الاجمالى لاجل تقليل التردد فى نية نفس الواجب و تقليل محتملاته فى الخارج ، فاذا صلى فى الثوبين المشتبهين الى اربع جهات يقع التردد فى انطباق المأتى به للواقع من جهتين من جهة القبله و من جهته الثوب الطاهر .فاذا تمكن من ازالة هذا التردد مطلقا او فى الجملة وجبت ، و ثانيهما ما اذا لم يوجب ذلك فلا يجب تقديمه على العلم الاجمالى و ذلك كالظهر و العصر المرددتين بين القصر و التمام ، فقد يشرع فى محتملات الظهر فيتمها ثم يشرع فى محتملات العصر و قد يصليهما قطر اثم يصليهما تماما ، اما الاول فاذا شرع فى احد محتملات العصر كما اذا اتى بها قصرا فالشك فيها انما هو فى كون المأمور به فى الواقع القصر او التمام لا من جهة شرطية ترتبها على الظهر الواقعية للقطع بحصوله ، واما الثانى فاذا صلى العصر قصرا بعد الظهر كذلك فالشك فيها وقع من وجهين ، من جهة كون الواقع هو التمام او القصر و من جهة حصول الشرط و هو الترتب على الظهر الواقعية ، الا انه لا اثر للجهل من هذه الجهة لعدم كونه موجبا لزيادة التردد فى الواجب زائدا على التردد الحاصل من الجهة الاولى (م ق)

فعل الواجب الواقعي وذلك لان المترتب على بقاء الاشتغال [1] وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم ولذا لا يجوز الاتيان حينئذ بجميع محتملات العصر، وهذا المحتمل غير معلوم انه العصر الواقعي والمصحح للاتيان به هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك وجريان الاصلين فيه، او ان الواجب مراعات العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله ترددا في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في اهماله من الجهة المتمكنة فالواجب على العاجز عن تعين كون الصلوة قصرا او اتماما العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته .

هذا كله مع تنجز الامر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت المشترك اما اذا تحقق الامر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن ان ان يقال بعدم الجواز نظرا الى الشك في تحقق الامر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب الا مقدمة لها بل الاصل عدم الامر فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل ويمكن ان يقال ان اصالة عدم الامر انما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به و محتملاته التي تحتمله [2] على تقدير عدم الامر واقعا كما اذا صلى

١ـ لان الاثر الشرعي المرتب على بقاء الشغل او بقاء الامر الاول هو عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعية دون الظاهرية والمصحح للاتيان بالظاهرية هو الاحتياط الذي لا تمنع الاصول من العمل به في مواردها (مق)

١ ـ متعلق بقوله تحتمله يعني ان اصالة عدم الامر بالعصر انما يقتضي عدم مشروعية الدخول في العصر الواقعية ومحتملاتها التي كان احتمالها على تقدير عدم الامر بها واقعا لانه اذا صلى العصر الى غير الجهة التي صلى الظهر اليها فكون العصر محتملة لان تكون مأمورا بها في الواقع انما هو على تقدير عدم الامر بالعصر على خلاف←

العصر الى غير الجهة التى صلى الظهر اماما لايحتمله الاعلى تقدير وجود الامر فلا يقتضى الاصل المنع عنه كما لايخفى .

الثانى فيما اذا دار الامر فى الواجب بين الاقل و الاكثر [1] و مرجعه الى الشك فى جزئية شئى للمأموربه وعدمها .

وهو على قسمين لان الجزء المشكوك اما جزء خارجى اوجزء ذهنى [2] و هوالقيد وهو على قسمين لان القيد اما منتزع من امر خارجى مغاير للمأمور به فى الوجود الخارجى فيرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب ذلك الامر الخارجى كالوضوء الذى يصيرمنشأ للطهارة المقيد بها الصلوة واما خصوصية متحدة فى الوجود مع المأمور به كما اذا دارالامربين وجوب مطلق الرقبة اورقبة خاصة

جهة الظهر لانها ان كانت عصرا واقعية فهى غير مأمور بها لعدم ترتبها على الظهر الواقعية ، واما لوصلاهما الى جهة واحدة فاصالة عدم الامر بالعصر لاتقتضى عدم مشروعية الدخول فى بعض محتملاتها لان الاتيان به (ح) انما هو لاجل احتمال الامر بها والاصول لاتمنع عن العمل بالاحتياط فى مواردها (م ق)

١ ـ اعنى الارتباطيين كماسيجئى (ق)

٢ ـ لايخفى ان الجزء الذهنى المقيد ليس هوقيده كالطهارة للصلوة ، مثلا كيف وهو امر خارجى كسائر الاجزاء الخارجية بل هو التقيد به الذى لاتحقق له فى الخارج الا بتحقق منشاء انتزاعه ، وهو ذات المقيد و القيد ، و بالجملة الجزء المشكوع فيه اماجزء خارجى لهوجود عليحدة قد اخذ فى المأمور به كسائر الاجزاء و انكان هو مع سائرها من قبيل العرض وموضوعه ، واماجزء ذهنى وهو مالا وجودله فى الخارج اصلا وانما يكون وجوده فيه بمعنى وجودمنشأ انتزاعه كالتقيد للمقيد ومنشأ انتزاعه تارة يكون مباينا فى الوجود مع المقيد كالطهارة مع الصلوة واخرى من عوارضه واحواله كالسواد و البياض والكفر و الايمان مع الرقبة ؛ وليكن هذا على ذكر منك لعله ينفعك فيما بعد انشاءالله (الطوسى)

ومن ذلك دوران الامربين احدى الخصال وبين واحدة معينة منها .

والكلام فى كل من القسمين فى اربع مسائل اما مسائل القسم الاول وهو الشك فى الجزء الخارجى .

فالاولى منها ان يكون ذلك مع عدم النص المعتبر فى المسئلة فيكون ناشيا من ذهاب جماعة الى جزئية الامر الفلانى كالاستعاذة قبل القرائة فى الركعة الاولى مثلا على ما ذهب اليه بعض فقهائنا وقد اختلف فى وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متاخرى المتاخرى بوجوبه ، و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد والشيخ ، لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الاخر خلافه وصريح جماعة اجراء اصالة البرائة وعدم وجوب الاحتياط ، والظاهر انه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثانى و من تأخر عنهم بل الانصاف انه لم اعثر فى كلمات من تقدم على المحقق السبزوارى على من يلتزم بوجوب الاحتياط فى الاجزاء والشرائط وان كان فيهم من يختلف كلامه فى ذلك كالسيد والشيخ والشهيد قدس سرهم .

وكيف كان فالمختار جريان اصل البرائة ، لنا على ذلك حكم العقل و ماورد من النقل اما العقل فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء ويشك فى انه هل هو هذا اوله جزء آخر وهو الشئ الفلانى ثم بذل جهده فى طلب الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر فاتى بما علم و ترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى بانى ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغى ان يفرق فى وجوبه بين ان يكون الامر لم ينصب دليلا او نصب واختفى ، غاية الامر ان ترك النصب من الامر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف .

فان قلت ان بناء العقلاء [1] على وجوب الاحتياط فى الاوامر العرفية

---

١ – حاصله بيان الفرق بين ماكان الغرض من الامر اطاعة العبد لمولاه وبين ماكان الغرض منه حصول شئ آخر وكان المأمور به مقدمة لحصوله بان كان الامر

الصادرة من الاطباء او الموالي فان الطبيب اذا امر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شئ له مع العلم بانه غير ضار له فتركه المريض من قدر تد عليه استحق اللوم وكذا المولى اذا امر عبده بذلك، قلت اما اوامر الطبيب فهي ارشادية ليس المطلوب فيها الا احراز الخاصية المترتبة على ذات المأمور به ولا نتكلم فيها من حيث الاطاعة والمعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعات الاحتياط فيها وان لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب او عقاب والكلام في المسئلة من حيث قبح عقاب الامر على مخالفة المجهول وعدمه، واما اوامر الموالي الصادرة بقصد الاطاعة فيلتزم فيها بقبح المؤاخذة اذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة الا انه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض، نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة او علم انه الغرض من المأمور به فان تحصيل العلم بأتيان المأمور به لازم كما سيجئ في المسئلة الرابعة.

فان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في المأمور به او من قبيل الغرض.

قلت يحتمل ان يكون حصول المصلحة منحصرا في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الآتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه، ولذا صرح بعضهم بوجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه فلم يبق عليه[1] الا التخلص من تبعة مخالفة الامر المتوجه عليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولو فرض عدم المصلحة في المأمور به رأسا وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة فيجب الاتيان، واما

← به ارشادا للمكلف الى تحصيل هذا الشئ بل كان هو المأمور به في الحقيقة، بدعوى تقبيح العقلاء مؤاخذة العبد على ترك الجزء المشكوك في الاول (م ق)

١- اى لم يبق على المكلف حين لا يعلم بحصول اللطف الا هذا (ق)

الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان.

فان قلت ان ماذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو ان المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالامر المردد بين الاقل والاكثر موجود والجهل التفصيلي به لايصلح مانعا كما تقدم في المتباينين.

قلت نختار هنا أن الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الاكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولايعارض بقبح المؤاخذة على ترك الاقل من حيث هو من دون بيان اذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بانه مطلوب للشارع بالاستقلال او في ضمن الاكثر ومع هذا العلم لايقبح المؤاخذة.

وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والاخر مشكوك الالزام رأسا ودوران الالزام في الاقل بين كونه مقدميا اونفسيا لايقدح في كونه معلوما بالتفصيل لان العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا اوتفصيلا الزام المولى به على اي وجه كان و يحكم بقبح المؤاخذة على ماشك في الزامه، والمعلوم الزامه تفصيلا هو الاقل والمشكوك الزامه رأسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسي المردد بين الاقل والاكثر ولاعبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل معلوم اجمالي كان كذلك كما لو علم اجمالا بكون احد من الاناثين اللذين احدهما المعين نجس خمرا فانه يحكم بحلية الطاهر منهما والعلم الاجمالي بالخمر لايؤثر في وجوب الاجتناب عنه.

ومما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك في عدم وجوب الاكثر باصالة عدم وجوبه[1] فانها سليمة في هذا المقام عن المعارضة باصالة عدم وجوب الاقل لان وجوب الاقل معلوم تفصيلا فلا يجرى فيه الاصل وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع

---

١ ـ هذا تمسك بالاستصحاب بعد التمسك بالبرائة (شرح)

العلم التفصيلي لورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله وربك فكبر وقوله وقوموا لله قانتين وقوله فاقرؤا ماتيسر منه وقوله واركعوا واسجدوا وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للامر بالاجزاء لايوجب جريان اصالة عدم الوجوب او اصالة البراءة.

لكن الانصاف ان التمسك باصالة عدم وجوب الاكثر لاينفع في المقام لانه ان قصد به نفي اثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وان كان غير معارض باصالة عدم وجوب الاقل كما ذكرنا الا انك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف ان استصحاب عدم التكليف المستقل وجوبا او تحريما لاينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك او الفعل لان عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج الى احرازهما بالاستصحاب بل يكفي فيه عدم العلم بهما فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع وقد اشرنا الى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن باصالة عدم حجيته وقلنا ان الشك في حجيته كاف في التحريم ولايحتاج الى احراز عدمها بالاصل وان قصد به نفي الاثار المرتبة على الوجوب النفسي المستقل فاصالة عدم هذا الوجوب في الاكثر معارضة باصالة عدمه في الاقل.

واما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على البراءة الواضحة سندا ودلالة ولذا عول عليها في المسئلة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالي وان كان الالزام في احد طرفيه معلوما بالتفصيل وقد تقدم اكثر تلك الاخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي.

منها قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على ان الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على ان الشئ المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل ويمكن تقريب الاستدلال بان وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولايعارض بان وجوب الاقل كذلك لان العلم بوجوبه المردد

بين النفسي والغير محجوب فهو غيرموضوع .

وقوله (ص) رفع عن امتي مالا يعلمون فان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين او ان العقاب والمؤاخذه [1] المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذى هوسبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل الىغيرذلك من اخبار البرائة الجارية فى الشبهة الوجوبية وكان بعض مشايخنا قدس الله نفسه يدعى ظهورها فى نفى الوجوب النفسى المشكوك وعدم جريانها فى الشك فى الوجوب الغيرى ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين فى نفسى ما يتراتب عليه من استحقاق العقاب لان ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى، نعم لو كان الظاهر من الاخبار نفى العقاب المترتب على ترك الشئ من حيث خصوص ذاته امكن دعوى ظهورها فى ما ادعى .

هذا كله ان جعلنا المرفوع والموضوع فى الروايات خصوص ~~فى الروايات~~ المؤاخذة واما لوعممناه [2] لمطلق الاثار الشرعية المترتبة على الشئ المجهول كانت الدلالة اوضح لكن سيأتى ما فى ذلك ، ثم انه لوفرضنا عدم تمامية الدليل العقلى المتقدم بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط ومراعات حال العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت هذه الاخبار كافية فى المطلب حاكمة [3] على ذلك الدليل العقلى لان الشارع اخبر بنفى العقاب

---

١ ـ اى انكان المرفوع فى الرواية المؤاخذة فترك الجزء سبب لترك الاكثر وحيث انه مجهول الحكم فقدرفع مؤاخذته (شرح)

٢ ـ قيل فانه يدل (ح) على عدم جزئية المشكوك و شرطيته او على عدم كون تركه سببا لبطلان العمل ونحو ذلك (مق)

٣ ـ اى واردة عليه فانه ينتفى بشمول تلك الاخبار للمورد احتمال العقاب الذى هو موضوع الاحتياط وجدانا وحقيقة وهو معنى الورود (مق)

على ترك الاكثر لوكان واجبا فى الواقع فلا يقتضى العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل ، ثم انبعض المعاصرين عدل عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفى الحكم التكليفى الى التمسك بها فى نفى الحكم الوضعى اعنى جزئية الشئ المشكوك او شرطيته و زعم ان ماهية المأمور به تبين ظاهرا كونها للاقل بضميمة نفى جزئية المشكوك ويحكم بذلك على اصالة الاشتغال قال فى توضيح ذلك ان مقتضى هذه الروايات ان ماهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرايطها المعلومة فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الاجمال والابهام .

اقول ما ادعاه من عموم تلك الاخبار لنفى غير الحكم الالزامى التكليفى لولاعدوله عنه فى باب البرائة والاحتياط من الادلة العقلية لذكرنا بعض مافيه من منع العموم اولا ومنع كون الجزئية امرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفى وهوايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانيا .

واعلم انه قديتمسك على المختار باستصحاب عدم جزئية الشئ المشكوك، وفيه ان جزئية الشئ[1] المشكوك كالسورة للمركب الواقعى وعدمها ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم وان اريد اصالة عدم صيرورة السورة جزءا لمركب مامور به ليثبت بذلك خلو المركب المأموربه منه ومرجعه الى اصالة عدم الامر بمايكون هذا جزءا منه ففيه مامر من انه اصل مثبت وان اريد اصالة عدم دخل هذا المشكوك فى المركب

---

١ - حاصله انه ان اريد عدم اتصاف المشكوك فيه بالجزئية فليس لهاحالة سابقة لعدم سبق زمان احرز فيه جزئية سائر الاجزاء وعدم جزئية المشكوك فيه ،وان اريد اصالة عدم اتصاف المجموع المركب من المشكوك وغيره بالكلية ،فمرجعه عدم تعلق الامر بالاكثر فهو لايثبت تعلقه بالاقل ، وان اريد عدم تعلق لحاظ الامر بالمشكوك ليكون جزءا فله وجه لان له حالة سابقة الاان مرجعه الى عدم تعلق اللحاظ بالمركب منه وهو لايثبت تعلق لحاظه بالاقل (شرح)

عند اختراعه له الذى هو عبارة عن ملاحظة عدة اجزاء غير مرتبطة فى نفسها شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشئى مع المركب المأمور به شيئاً واحدا فان الماهيات المركبة لما كان تركبها جعليا حاصلا بالاعتبار والا فهى اجزاء لا ارتباط بينها فى انفسها ولا وحدة تجمعها الا باعتبار معتبر توقف جزئية شئى لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشئى امرا واحدا فمعنى جزئية السورة للصلوة ملاحظة السورة مع باقى الاجزاء شيئا واحدا وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة.

ثم انه اذا شك فى الجزئية بالمعنى المذكور فالاصل عدمها فاذا ثبت عدمها فى الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هى الاقل لان تعيين الماهية فى الاقل يحتاج الى جنس وجودى وهى الاجزاء المعلومة وفصل عدمى هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالاصل فتعين المأمور به فله وجه الا ان يقال ان جزئية الشئى مرجعها الى ملاحظة المركب منه ومن الباقى شيئا واحدا كما ان عدم جزئيته راجع الى ملاحظة غيره من الاجزاء شيئا واحدا فجزئية الشئى وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد فالشك فى جزئية الشئى شك فى كلية الاكثر ونفى جزئية الشئى نفى لكليته فاثبات كلية الاقل بذلك اثبات لاحد الضدين بنفى الاخر وليس اولى من العكس.

ومنه يظهر عدم جواز التمسك باصالة عدم التفات الآمر حين تصور المركب الى هذا الجزء حتى يكون بملاحظته شيئا واحدا مركبا من ذلك ومن باقى الاجزاء لان هذا ايضا لا يثبت انه اعتبر التركيب بالنسبة الى باقى الاجزاء، هذا مع ان اصالة عدم الالتفات لا يجرى بالنسبة الى الشارع المنزه عن الغفلة بل لا يجرى مطلقا فى ما دار امر الجزء بين كونه جزءا واجبا او جزءا مستحبا لحصول الالتفات فيه قطعا فتامل.

المسئله الثانية ما اذا كان الشك فى الجزئية ناشيا من اجمال الدليل كما اذا علق

الوجوب فى الدليل اللفظى بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزءا تحت الاكثر بحيث يكون الاتى بالاكثر آتيا بالاقل والاجمال قد يكون فى المعنى العرفي كان وجب غسل ظاهر البدن فيشك فى ان الجزء الفلانى كباطن الاذن او عكنة البطن[1] من الظاهر او الباطن و قد يكون فى المعنى الشرعى كالاوامر المتعلقة فى الكتاب والسنة بالصلوة وامثالها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعنى الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية، والاقوى هنا ايضا جريان اصالة البرائة لعين ما اسلفناه فى سابقه من العقل والنقل.

و ربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا و ان جرت اصالة البرائة فى المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالامر المُجْمَلْ فى تلك المسئلة و وجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشأن فى كل خطاب تعلق بامر مجمل و لذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط فى اجزاء العبادات و عدم جواز اجراء اصل البرائة فيها.

و فيه ان وُجُوبَ الاحتياط فى المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسى والمقدمى فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم للعقاب واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فسيجئى فيه مامر من الدليل العقلى والنقلى، والحاصل ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان ادلة البرائة فى واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها فى المحتمل الاخر حتى يخرج المسئلة بذلك عن مورد البرائة ويجب الاحتياط فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لاتعين لاحدهما من غير فرق فى ذلك بين وجود خطاب تفصيلى فى المسئلة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين و اذا فقد المناط المذكور وامكن البرائة فى واحد معين لم يجب الاحتياط من

---

١ ـ العكنة بالضم فالسكون طى فى البطن والعنق ، جمعها العكن كصرد (مج)

غير فرق فيذلك بين الخطاب التفصيلى و غيره

وما ذكروه ثمرة للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للاعم محل نظر؛ اما الاول فلما عرفت ان غاية مايلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقد عرفت ان المختار والمشهور فى المجمل المردد بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط

واما الثانى فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمرة اعنى عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للاعم وهو انه اذا قلنا بان المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من اجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلوة فالشك فى جزئية شئى شك فى صدق الصلوة فلا اطلاق للفظ الصلوة على هذا القول بالنسبة الى واجدة الاجزاء وفاقدة بعضها لان الفاقدة ليست بصلوة فالشك فى كون المأتى به فاقدا اوواجدا شك فى كونها صلوة اوليست بها .

واما اذا قلنا بان الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الاجزاء والفاقدة لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لايخل فقده بصدق اسم السرير على الباقى كان لفظ الصلوة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة فاذا اريد بقوله اقيموا الصلوة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلوة كالصلوة مع السورة كان ذلك تقييدا للمطلق وكذا اذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييدا آخر للمطلق فارادة الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزايدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلوة واما القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلوة فهى من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمة له .

وحينئذ فاذا شك فى جزئية شئى للصلوة فان شك فى كونه جزء امقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع الى الشك فى صدق اسم الصلوة ولا يجوز فيه اجراء

البراءة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلوة كما اشرنا اليه فيما سبق ولا اجراء اصالة اطلاق اللفظ وعدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح .

واما ان علم انه ليس من مقومات حقيقة الصلوة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءا في الواقع ليس الا من الاجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعا للاعم من واجده وفاقده و(ح) فالشك في اعتباره وجزئيته راجع الى الشك في تقييد اطلاق الصلوة في اقيموا الصلوة بهذا الشئ بان يراد منه مثلا اقيموا الصلوة المشتملة على جلسة الاستراحة، ومن المعلوم ان الشك في التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد فيحكم بان مطلوب الآمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك وبان الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى الاطلاق، ومن المعلوم ان المطلق ليس يجوز دائما التمسك به باطلاقه بل له شروط كان لا يكون واردا[1] في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان الا ترى انه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة لابد لك من شرب الدواء او المسهل فهل يجوز للمريض ان يأخذ باطلاق الدواء والمسهل و كذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافرة غدا .

و بالجملة فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه الا في مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز ان يدفع القيود المحتملة للمطلق بالاصل لان جريان الاصل لا يثبت الاطلاق و عدم ارادة المقيد الا بضميمة انه اذا فرض و لو بحكم الاصل عدم ذكر القيد وجب ارادة الاعم من المقيد و الا قبح التكليف لعدم البيان فاذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الاخلال بذكر القيد

---

١ ـ وكان لا يكون هناك قرينة حالية او مقالية تفيد ارادة المقيد ولا يكون ايضا بعض المصاديق متيقنا في مقام التخاطب (شرح)

مع ارادته فى الواقع

والذى يقتضيه التدبر فى جميع المطلقات الواردة فى الكتاب فى مقام الامر بالعبادة كونها فى غير مقام بيان كيفية الصلوة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة انما هو فى مقام بيان تأكيد الامر بالصلوة والمحافظة عليها نظير قوله من ترك الصلوة فهو كذا وكذا وان صلوة فريضة خير من عشرين او الف حجة نظير تأكيد الطبيب على المريض فى شرب الدواء، اما قبل بيانه له حتى يكون اشارة الى ما يفصله له حين العمل واما بعد البيان له حتى يكون اشارة الى المعهود المبين له فى غير هذا الخطاب والاوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلوة والصوم والحج كلها على احد الوجهين والغالب فيها الثانى (فح) اذا شك فى جزئية شئ لعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح فى رجوعه الى وجوب الاحتياط او اصالة البراءة على الخلاف فى المسئلة .

فالذى ينبغى ان يقال فى ثمرة الخلاف بين الصحيحى و الاعمى هو لزوم الاجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل هو مبنى على الخلاف فى وجوب الاحتياط او جريان اصالة البراءة وامكان البيان والحكم بعدم الجزئية لاصالة عدم التقييد على القول بالاعم فافهم .

المسئلة الثالثة فيما اذا تعارض نصان متكافئان فى جزئية شئ لشئ وعدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة والاخر على عدمها ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافوء بثبوت التخيير هنا، لكن ينبغى ان يحمل[1] هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضى اصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك كأن يكون هنا اطلاق معتبر للامر بالصلوة بقول مطلق والا فالمرجع بعد التكافوء الى

١ـ اشارة الى عدم تأتى النزاع فى وجوب الاحتياط والتخيير فيما تعارض نصان فى جزئية شئ للعبادة او شرطيته على القول بالاعم بناءا على كون مطلقات الفاظ العبادات جامعة لشرائط الاطلاق (م ق)

هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء مايصلح لتقييده بمعارض مكافوء وهذا الفرض خارج عن موضوع المسئلة لانها كامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما ذا لم يكن هناك دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسئلة حتى تكون مورد الاصول العملية .

فان قلت فاى فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق فان حكم المتكافئين ان كان هو التساقط حتى ان المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالما كان اللازم فى صورة عدم وجود المطلق التى حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوع الى الاصل المؤسس فيما لانص فيه من البرائة والاحتياط على الخلاف وان كان حكمها التخيير كما هو المشهور نصاً و فتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هيهنا لاتعيين الرجوع الى المطلق الذى هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد.

قلت اما لو قلنا بان المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لان موافقة احدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به ويطرح الاخر فلا اشكال فى الحكم وفى خروج مورده عن محل الكلام وان قلنا انهما متكافئان والمطلق مرجع لامرجح نظرا الى كون اصالة عدم التقييد تعبديا لا من باب الظهور النوعى فوجه عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعى فى تلك الواقعة وانها مسوقة[1] لبيان عدم جواز طرح قول الشارع فى تلك الواقعة والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، و المفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة

۱- حاصله ان اخبار التخيير مسوقة لبيان حكم المتحير عند عدم الدليل الشرعى على حكم الواقعة ولاريب فى ارتفاع موضوع التحير مع وجود الدليل المطلق على حكم الواقعة لكون المطلق بضميمة اصالة عدم التقييد دليلا على حكم الواقعة ورافعا للتحير بخلاف مالو لم يكن دليل لفظى و وجب الرجوع الى الاصول (م ق)

الاطلاق المتعبد بها عندالشك فى المقيد .

والفرق بين هذاالاصل وبين تلك الاصول الممنوع فى هذه الاخبار عن الرجوع اليها وترك المكافئين هوان تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل فى المسئلة الفرعية عندفقد الدليل الشرعى فيها، وهذاالاصل مقرر لاثبات كون الشئ وهو المطلق دليلا وحجة عندفقد مايدل على عدم ذلك فالتخيير مع جريان هذاالاصل تخيير مع وجود الدليل الشرعى المعين لحكم المسئلة المتعارض فيهاالنصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث فى موردهما هذا .

ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا فى المسئلة الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية فى المسئلة الفرعية لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمثودى ادلة حجية الاخبار ،و من المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فهى دالة على مسئلة اصولية وليس مضمونها حكما عمليا فلافرق بين ان يرد فى مورد هذاالدليل المطلق اعمل بالخبر الفلانى المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المقيداحدهما له فالظاهر ان حكم المشهور فى المقام بالرجوع الى المطلق و عدم التخيير مبنى على ما هو المشهور فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق او العام الموجود فى تلك المسئلة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيأتى توضيح ماهو الحق من المسلكين فى باب التعادل والتراجيح انشاءالله تعالى .

المسئلة الرابعة فيما اذا شك فى جزئية شئ للمأمور به من جهة الشبهة فى الموضوع الخارجى كما اذا امر بمفهوم مبين مرددمصداقه بين الاقل والاكثر مثل ما امر بالطهور [1] لاجل الصلوة اعنى الغسل الرافع للحدث او المبيح للصلوة

١- اى امر بالطهور الذى هو نظافة معنوية وهى فعل توليدى من افعال الطهارات الثلاث قابل لان يتعلق به الطلب بواسطة مقدماته المقدورة وقداعتبرالشارع شرطا←

فشك فى جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافعين واللازم فى المقام الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما الشك فى تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالاكثر ولايجرى هنا ما تقدم من الدليل العقلى والنقلى الدال على البراءة لان البيان الذى لابد منه فى التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك فى تحققه فى الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعنى المفهوم المعين المبين المأمور به الاترى انه لوشك فى وجودباقى الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها .

والفارق بين ما نحن فيه و بين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التى حكمنا فيهابالبراءة هوان نفس متعلق التكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لاحكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهى قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لمتعلق التكليف من اول الامر فى مرحلة الظاهر، واما مانحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معلوم تفصيلا لاتصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك فى تحققة فى الخارج باتيان الاجزاء المعلومة والعقل والنقل المذكوران لايثبتان تحققه فى الخارج بل الاصل عدم تحققه والعقل ايضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك فى التحقق .

واما القسم الثانى وهو الشك فى كون الشئ قيدا للمأمور به فقد عرفت

← للصلوة فاجمال مقدماته واحتمال دخالة غسل بعض الاجزاء فى تحصيله كالمواضع المشكوك فى كونها من البواطن مثال للشك فى الاقل والاكثر ولايجرى فيه البراءة بل اللازم (ح) الاحتياط على مافصله ره والاولى التمثيل بما اذانذر صلوة الوتر مثلا ثم شك فى كون المنذور اقل مايجزى اواكثر مايستحب (شرح)

انه على قسمين لان القيد قد يكون منشأه فعلا خارجيا مغايرا للمقيد فى الوجود الخارجى كالطهارة الناشية من الوضوء وقد يكون قيدا متحدا معه فى الوجود الخارجى والظاهر اتحاد حكمهما والكلام فيهما هو الكلام [1] فيما تقدم .

وقد يفرق بينهما [2] بالحاق الاول بالشك فى الجزئية دون الثانى نظرا الى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على مالم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه فى الاول فان وجوب الوضوء اذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل، والمفروض ان الشرط الشرعى انما انتزع من الامر بالوضوء فى الشريعة فينتفى بانتفاء منشأ انتزاعه فى الظاهر .

واما ما كان متحدا مع المقيد فى الوجود الخارجى كالايمان فى الرقبة المؤمنة فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير لوجوب اصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد، والحاصل ان ادلة البراءة من العقل والنقل انما ينفى الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الآتى بالصلوة بدون التسليم المشكوك فى وجوبه معذور فى ترك التسليم لجهله و اما الاتى بالرقبة الكافرة فلم يأت فى الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا فى الزائد المجهول بل هو تارك للمامور به رأسا ، وبالجملة فالمطلق والمقيد

١ـ فالوجوب الغيرى المتعلق بالفعل الخارجى كالطهارة او بالقيد المتحد كالايمان محجوب عن الناس موضوع عنهم و مرفوع ، اوالوجوب النفسى المتعلق بالذات المقيد بهما مرفوع كما عرفت (شرح)

٢ـ حاصل الفرق ان للقيد فى القسم الاول وجودا مستقلا يمكن فعله وتركه مع اتيان ماهو معلوم الوجوب تفصيلا فيشك (ح) فى وجوبه الغيرى فتجرى البراءة فيكون المورد (ح) من قبيل الاقل والاكثر ، واما فى القسم الثانى فحيث لاوجود له مستقلا يكون الذات بلا مقارنة ذلك القيد مباينا وجودا مع المقارن بالقيد كالرقبة الكافرة والمؤمنة فلا مناص من الاحتياط (شرح)

من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر.

ولكن الانصاف[1] انه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بادلة البرائة من العقل والنقل لان المنفي فيها الالزام بما لا يعلم و رفع كلفته، ولا ريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج ولا فرق عند التأمل بين اتيان الرقبة الكافرة واتيان الصلوة بدون الوضوء.

مع ان ما ذكر من تغاير منشاء حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري فان الصلوة حال وجود الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما امرا واحدا في مقابل الفرد الفاقد للشرط و اما وجوب ايجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو امر يتفق بالنسبة الى الفاقد للطهارة ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج، بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة الى الايمان مع التمكن اذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق، وبالجملة فالامر بالمشروط بشئ لا يقتضي بنفسه ايجاد امر زائد مغائر له في الوجود الخارجي بل قد يتفق وقد لا يتفق واما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود

١ـ حاصله ان ادلة البرائة تنفي كلما كان فيه كلفة زائدة ولم يكن تكليفا مستقلا بل كان من اوصاف التكليف وعوارضها كتعلقه بالمقيد فان تعلقه به وصف زائد فيه كلفة فهو مجهول مرفوع بالحديث هذا اولا، وثانيا انه لا فرق اصلا بين الصلوة مع الطهارة والرقبة المؤمنة فان الشرط في كليهما واحد متحد الوجود مع المقيد فان الشرط هو الحالة الحاصلة للانسان في حال الصلوة كالايمان في الرقبة والطهارات الثلاث مقدمة لها يلزم تحصيلها لمن لم يكن من اول توجه تكليف الصلوة واجدة لها كما ان الايمان ايضا كذلك فقد يكون موجودا وقد لا يكون فيجب تحصيله فكما ان الطهارة تكون واجبة بوجوب مقدمي فكذا الايمان وكما تجري البرائة فيها فكذا فيه

الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جدا فالتحقيق ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتبائنين .

ومما ذكرنا يظهر الكلام في مالو دار الامر بين التخيير والتعيين كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين احدى الخصال الثلث فان في الحاق ذلك بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق والمقيد او المتبائنين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البرائة في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجي اوذهني يعلم تفصيلا وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي اوذهني ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم ماحجب الله علمه وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة مالم يعلموا ، واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه ولاهو في سعة من جهته .

فالمسئلة في غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبرائة عن التعيين بعد العلم الاجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشطرية او الشرطية بل هو على تقدير دعين المكلف به والاخبار غير منصرفة الى نفي التعيين لانه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتبائنين لايخلو عن قوة بل الحكم في الشرط والحاقه بالجزء لايخلو عن اشكال ، لكن الاقوى فيه الالحاق فالمسائل الاربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع .

ثم ان مرجع الشك في المانعية الى الشك في شرطية عدمه واما الشك في القاطعية بان يعلم ان عدم الشئ لامدخل له في العبادة الامن جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية و سيتضح ذلك بعد ذلك انشاء الله ، ثم ان الشك في الشرطية قد

ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير اصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكما على الاصل في الشرطية والجزئية فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط و البراءة فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته اوعدم وجوبه .

وينبغي التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط الاول اذا ثبت جزئية شئ وشك في ركنيته فهل الاصل كونه ركنا اوعدم كونه كذلك اومبنى على مسئلة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية اوالتبعيض بين احكام الركن فيحكم ببعضها وينفى بعضها الاخر وجوه ، لايعرف الحق منها الا بعد معرفة معنى الركن فنقول ان الركن في اللغة[1] والعرف معروف وليس له في الاخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الاخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال بانه ماتبطل العبادة بنقصه عمدا وسهوا وبين من عطف على النقص زيادته و الاول اوفق بالمعنى اللغوى والعرفي و(ح) فكل جزء ثبت في الشرع بطل العبادة بالاخلال في طرف النقيصة اوفيه وفي طرف الزيادة فهو ركن فالمهم بيان حكم الاخلال بالجزء في طرف النقيصة اوالزيادة وانه اذا ثبت جزئيته فهل الاصل يقتضى بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا والالم يكن جزءا .

فهنا مسائل ثلث[2] بطلان العبادة بتركه سهوا وبطلانها بزيادته عمدا وبطلانها بزيادته سهوا ، اما الاولى فالاقوى فيها اصالة[3] بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا

١- عن الصحاح والقاموس ركن الشئ جانبه الاقوى وفي العرف مايكون به قوام الشئ ولعله المراد ايضا بالجانب الاقوى (ق)

٢- لم يتعرض للنقص العمدى لما اشار اليه بقوله و الالم يكن جزءا ، ثم ان الكلام في كل من المسائل يقع تارة بحسب الاصول العملية و اخرى بحسب الاصول اللفظية كما سيجئى (ق)

٣ - مرجع البحث هنا الى ان ماثبت جزئيته في حال الالتفات فهل الاصل يقتضى ←

الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة لان ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور به وهو معنى فساده، اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلان الغفلة لا يوجب تغيير المأمور به فان المخاطب بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته فالصلوة المأتى بها من غير سورة غير مأمور بها بامر اصلا ، غاية الامر عدم توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه مادام الغفلة نظير من غفل عن الصلوة رأسا او نام عنها فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الامر الاول .

فان قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب دون ما لو قام الاجماع مثلا على جزئية شئ في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلوة المنسي فيها بعض الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلوته تامة مثل قوله (ع) تمت صلوته ولا يعيد وحينئذ فمرجع الشك الى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها الى البرائة والاحتياط على الخلاف وكذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد اعني حال الذكر اذ لا تكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه

← كونه جزءا مطلقا حتى بالنسبة الى النسيان و الغفلة عنه ليترتب عليه بطلان الصلوة و وجوب الاعادة في صورة النسيان والغفلة عنه، او الاصل يقتضي اختصاص جزئيته بحال الالتفات ، ثم ان الكلام انما هو فيما لو ثبت الجزئية بدليل لبي كالاجماع او لفظي مجمل والا فلو ثبت بمثل قوله السورة جزء من الصلوة فمقتضى اطلاقه كونه جزءا حتى في صورة النسيان (شرح)

بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه .

قلت ان اريد بعدم جزئية ماثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل [1] لتوجيه الخطاف اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا و اسقاطا وان اريد به امضاء الخالي [2] عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم في حقه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المختلفين في مسئلة البراءة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعي لا يجرى فيه ادلة البراءة، بل الاصل فيه العدم بالاتفاق وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه .

واما ما ذكره من ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد الامر بالكلي الا بقدر مورده و هو غير الغافل فاطلاق الامر بالكلي المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى الغافل بحاله ففيه ان التكليف المذكور ان كان تكليفا نفسيا [3] فلا يدل على كون متعلقه جزء اللمأمور به حتى يقيد به الامر بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزء الا ان الامر

---

١ - اذ لا يعقل ان يقول الشارع ايها الغافل عن السورة صل بلا سورة ، لاستلزام توجه المكلف الى عنوانه المأخوذ في الدليل عدم اندراجه تحت ذلك العنوان (شرح)

٢ - وان لم يكن مأمورا به اصلا ومشمولا للامرين رأساً ولا منافاة بينه وبين رضا الشارع به بدلا من الواقع لمصلحة راعاها فيه ؛ وحاصل الجواب عنه ان البدلية امر وضعي يحكم بعدمه عند الشك ولازمه فساد المأتي بدلا صحته (ق)

٣ - كما اذا ورود الامر بالصلوة على النبي (ص) عند استماع اسمه الشريف في اثناء الصلوة فلا ينتزع منه جزئية التحية للصلوة بخلاف ما كان غيريا لان الوجوب للغير يكشف عن اخذ هذا الفعل في الغير شرطا اوشطرا قبل تعلق هذا الامر به؛ فانتفاء هذا الامر لا يدل على عدم الجزئية (م ق)

الغيرى انما يتعلق بالمقدمة وانتفائه بالنسبة الى الغافل لايدل على نفى جزئية فى حقه لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها .

ومن ذلك يعلم الفرق بين مانحن فيه وبين ماثبت اشتراطه من الحكم التكليفى كلبس الحرير فان الشرطية مسببة من التكليف عكس مانحن فيه فينتفى بانتفائه ، والحاصل ان الامر الغيرى بشىء لكونه جزءا وان انتفى فى حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر بالكل فى حقه الا ان الجزئية لاينتفى بذلك وقد يتخيل ان اصالة العدم[1] على الوجه المتقدم و ان اقتضت ماذكر الا ان استصحاب الصحة حاكم عليها و فيه ماسيجئى فى المسئلة الاتية من فساد التمسك به فى هذا المقامات وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك .

فان قلت ان الاصل الاولى وان كان ماذكرت الا ان هنا اصلا ثانويا يقتضى امضاء مايفعله الناسى خاليا عن الجزء والشرط المنسى عنه وهو قوله (ص) رفع عن امتى تسعة الخطاء والنسيان بناء على ان المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الاثار الشرعية المترتبة على الشىء المنسى لولا النسيان فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا وان شئت قلت ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان .

قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الاثار ان جزئية السورة[2] ليست من الاحكام المجعولة لها شرعا بل هى ككلية الكل وانما المجعول الشرعى وجوب الكل و الوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مترتب

---

١ ـ يعنى اصالة عدم امضاء الشارع بعنوان البدلية (ق)

٢ ـ توضيحه انه بعد تعلق الامر بمجموع مركب ينتزع عند العقل الكلية للمجوع والجزئية لكل واحد من الاجزاء فهما امران منتزعان غير مجعولين بل المجعول الامر المتعلق بالمجموع المركب وهو المرفوع حال النسيان فاذا التفت توجد اليه ووجبت الاعادة (م شرح)

على الامر الاول لاعلى ترك السورة .

ودعوى ان ترك السورة [1] سبب لترك الكل الذى هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع فى الزمان الثانى فمعنى رفع النسيان رفع مايترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفعه رفع مايترتب عليه وهو ترك الكل و معنى رفعه رفع مايترتب عليه وهو وجود الامر فى الزمان الثانى .

مدفوعة بما تقدم فى بيان معنى الرواية فى الشبهة التحريمية فى الشك فى اصل التكليف من ان المرفوع فى الرواية الاثار الشرعية الثابتة لولا النسيان لا الاثار الغير الشرعية ولا مايترتب على هذه الاثار من الاثار الشرعية فالاثار المرفوعة فى هذه الرواية نظير الاثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب فى انها هى خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الاثار العقلية والعادية و دون مايترتب عليها من الاثار الشرعية نعم لو صرح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلانى مرفوع اوان نسيانه كعدم نسيانه اوانه لاحكم لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الاعادة و ان لم يكن اثرا شرعيا فافهم و كيف كان فالقاعدة الثانوية فى النسيان غير ثابتة :

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية فى خصوص الصلوة من جهة قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة الامن خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله عليه السلام فى مرسلة سفيان يسجد سجدتى السهو فى كل زيادة و نقيصة و قوله عليه السلام فيمن نسى الفاتحة اليس قد اتممت الركوع والسجود وغيره ، ثم ان الكلام فى الشرط كالكلام فى الجزء فى الاصل الاولى والثانوى المزيف والمقبول وهو غاية المسئول .

المسئلة الثانية فى زيادة الجزء عمدا [2] و انما يتحقق فى الجزء الذى

١ـ حاصله ان النبوى مع تسليم ظهوره فى نفى الاثار الشرعية خاصة يشمل نفى الاثار الشرعية المترتبة على المنسى بلا واسطة اومعها ولو بوسائط وهو كاف فى اثبات المدعى (ق)

٢ـ هنا امران الاول انه قد يدل الدليل على كون شئ جزءا بشرط عدم الزيادة ←

لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا اشكال في عدم الفساد ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء ، اما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلوة لم يعد زيادة في الجزء ، نعم ورد في بعض الاخبار انها زيادة في المكتوبة وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلوة.

ثم الزيادة العمدية يتصور على وجوه احدها ان يزيد جزء من اجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا كما لو اعتقد شرعا او تشريعا [1] ان الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود، الثاني ان يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما لو اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد، الثالث ان يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا [2] كما لو قرء سورة ثم بداله في الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخرى لغرض ديني كالفضيلة او دنيوي كالاستعجال واما لايقاع الاول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان يأتي ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدوله

- وقد يدل على كونه جزءا بشرط التعدد كما انه قد يدل على الجزئية بعنوان جنسه الشامل للواحد والمتعدد ولا كلام في جميع تلك الصور، انما الكلام فيما اذا كان مجملا من هذه الجهات كالاجماع القائم على وجوب السورة و احتمال القسم الاول والاخير مع عدم احتمال ارادة القسم الثاني فانه يكون من قبيل الدوران بين الجزئية والمانعية، الثاني ان مرجع النزاع في ابطال الزيادة هنا الى النزاع في ابطال مشكوك المانعية لكونه جزئيا من جزئيات ذلك النزاع (قوشرح)

١- كاعتقاد العوام بصحة عباداته الفاسدة التي اخذها من ابويه و من شابههما ممن لا يعتبر قوله شرعا (ق)

٢- الاقتراح استنباط الشئ من غير سماع (ق)

في اعادته على وجه صحيح.

اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة بها سواء نوى ذلك قبل الدخول في الصلوة او في الاثناء لان ما اتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مامور به وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به، واما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيهما لان مرجع ذلك الشك الى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه البراءة.

وقد يستدل للصحة باستصحابها بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقائها وعدم عروض البطلان لها، وفيه ان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء انما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء والشرايط اذ ليس اثر الجزء المنوط به صحته الا حصول الكل به منضما الى تمام غيره مما يعتبر في الكل ولا يخفى ان الصحة بكلا المعنيين باقية للاجزاء السابقة لانها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل الى تلك الاجزاء لا يخل بصحتها.

الا ترى ان صحة الخل من حيث كونه جزء اللسكنجين لا يراد بها الا كونه على صفة لو انضم اليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء فكيف اذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فان الشك في صحة

الصلوة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك فى انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون [1] عدم الزيادة شرطا وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة احدالشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل، ومن المعلوم ان هذا الشك لاينافى القطع بصحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع ببقاء صحتها لكنه لايجدى فى صحة الصلوة بمعنى استجماعها لماعداها من الاجزاء والشرايط الباقية .

فان قلت فعلى ماذكرت فلا يفرض البطلان للاجزاء السابقة ابدا بل هى باقية على الصحة بالمعنى المذكور الى ابدالدهر وان وقع بعدها ماوقع من الموانع مع ان من الشايع فى النصوص والفتاوى اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة

قلت نعم ولا ضير فى التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقى اليها فيجب استيناف الصلوة امتثالا للامر ، نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه قاطعا للصلوة اوناقضا يكشف عن ان لاجزاء الصلوة فى نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الاشياء دون بعض فان الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشاء لايقطعه والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما فى ما نحن فيه الاجزاء السابقة و الاجزاء التى تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق واللاحق تسقط عن قابلية ضمه الى الاخر وضم الاخر اليه ، ومن المعلوم ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب ، والاصل بقاء تلك القابليه وتلك الهيئة الاتصالية بينها و بين ما يلحقها فيصح الاستصحاب فى كل ماشك فى قاطعية الموجود ، ولكن هذا مختص بما اذا شك فى القاطعية وليس مطلق الشك فى مانعية الشئى كالزيادة فيما نحن فيه شكا فى القاطعية .

وحاصل الفرق بينهما ان عدم الشئى فى جميع آنات الصلوة قد يكون

---

١ ـ تعليل للانضمام ، و قوله وعدم انضمامه : معطوف على قوله وانضمام (ق)

بنفسه من جملة الشروط فاذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجهة، وهذا لا يجدى فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلا عن استصحابها وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا و رافعا للهيئة الاتصالية و الارتباطية فى نظر الشارع بين الاجزاء فاذا شك فى رافعية شئ لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الاجزاء السابقة عما يلحقها من ساير الاجزاء .

هذا ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بان المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية ان كان ما بين الاجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع وان كان ما بينها وبين ما لحقها من الاجزاء الاتية فالشك فى وجودها لابقائها و اما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقى بها فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة[1]، اللهم الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية غير مبتنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية فى الماء المسبوق بالكرية و يقال فى بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الاتصال انه لما كان المقصود الاصلى من القطع وعدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقى بها فى قوة الحكم بعدم وجوب استيناف فها خرج من الاصول المثبتة التى ذكر فى محله عدم الاعتداد بها فى الاثبات فافهم و بما ذكرنا يظهر سر ما اشرنا اليه فى المسئلة السابقة من عدم الجدوى فى استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسى فيها بعض الاجزاء عند الشك فى جزئية المنسى حتى حال النسيان .

١ـ لان عدم وجوب استيناف الاجزاء السابقة الذى هو المطلوب من آثار فعلية اتصالها مع الباقية المأتى بها و تلك الفعلية من آثار قابلية الاتصال فترتب عدم الوجوب على القابلية يكون مع الواسطة وهو معنى الاثبات؛ وقوله اللهم : بيان لامكان دعوى خفاء الواسطة بحيث يتخيل عند العرف كون الحكم المذكور مرتبا على نفس القابلية (م ط)

وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك فى طرف المانع بقوله تعالى «ولاتبطلوا اعمالكم» فان حرمة الابطال ايجاب للمضى فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب اوعدم القول بالتفكيك بينهما فى غير الصوم والحج وقد استدل بهذه الاية غير واحد تبعا للشيخ قده وهو لايخلو عن نظر يتوقف على بيان مايحتمله الاية الشريفة من المعانى.

فنقول ان حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الافعال احداث البطلان فى العمل الصحيح و جعله باطلا نظير قولك اقمت زيدا او اجلسته او اغنيته والاية بهذا المعنى راجعة الى النهى عن جعل العمل لغوا لايترتب عليه اثر كالمعدوم بعدان لم يكن كذلك فالابطال هنانظير الابطال فى قوله تعالى «لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى» بناء على ان النهى عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تعالى «ثم لايتبعون ماانفقوا مناولااذى» الاية.

الثانى ان يراد به ايجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركية[1] يعنى احدثه ضيقا لااحدث فيه الضيق بعد السعة و الاية بهذا المعنى نهى عن اتيان الاعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها او فاقدة للامور المقتضية للصحة والنهى على هذين الوجهين ظاهره الارشاد اذلايترتب على احداث البطلان فى العمل او ايجاده باطلا عدى فوت مصلحة العمل الصحيح.

الثالث ان يرادمن ابطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلوة والصوم والحج وقد اشتهر التمسك بحرمة قطع العمل بها ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد من الاعمال مايعم الجزء المتقدم من العمل لانه ايضا عمل لغة وقدوجد على وجه قابل لترتب الاثر وصيرورته جزءا فعليا للمركب فلايجوز جعله باطلا ساقطا[2] عن قابلية كونه جزءا فعليا فجعل هذا المعنى مغايرا للاول مبنى

١ـ هى كعطية البئر، ونحوها استعمال المجمل و المبين (ق)

٢ـ بمعنى اسقاطه عن الصحة الفعلية بايجاد المانع لا الصحة التأهلية التى قال بعدم زوالها ابدالدهر (شرح)

على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الابطال فى اثنائه .

وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه المعنى الحقيقى ولموافقته لمعنى الابطال فى الاية الاخرى المتقدمة و مناسبته لماقبله من قوله تعالى «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولاتبطلوا اعمالكم» فان تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول بالنهى عن الابطال يناسب الاحباط لااتيان العمل على الوجه الباطل لانها مخالفة لله وللرسول هذا كله مع ظهور الاية فى حرمة ابطال الجميع فيناسب الاحباط بمثل الكفر لاابطال شئى من الاعمال الذى هو المطلوب.

ويشهد لما ذكرنا مضافا الى ماذكرنا ماورد من تفسير الاية بالمعنى الاول فعن الامالى وثواب الاعمال عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة فى الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة فى الجنة ومن قال لااله الاالله غرس الله له بها شجرة فى الجنة فقال له رجل من قريش ان شجرتنا فى الجنة لكثيرة قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نارا فتحرقوها ان الله عزوجل يقول «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم» هذا ان قلنا بالاحباط مطلقا او بالنسبة الى بعض المعاصى وان لم نقل به و طرحنا الخبر [1] لعدم اعتبار مثله فى مثل المسئلة كان المراد فى الاية الابطال بالكفر ولان الاحباط به اتفاقى وبالى انى وجدت اوسمعت ورود الرواية فى تفسير الاية ولا تبطلوا اعمالكم بالشرك .

هذا كله مع ان ارادة المعنى الثالث الذى يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الاكثر فان مايحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى مالا يحرم فى غاية القلة فاذا ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد بالاعمال مايعم بعض العمل المتقدم كان دليلا ايضا على حرمة القطع فى الاثناء الاانه لاينفع فيما نحن فيه لان المدعى

---

١ ـ لان المسئلة اصولية اعتقادية لايترتب عليها عمل جوارحى فلاتثبت بخبر الواحد الذى لايفيد العلم والاذعان بل لزوم ترتيب العمل خارجا (شرح)

فيما نحن فيه هو انقطاع العمل [1] بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لاعن اختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لايعلم كونه قطعاله وابطالا ولامعنى لقطع المنقطع وابطال الباطل .

ومماذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت فى الان اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة واضعف منه استصحاب وجوب اتمام العمل للشك فى الزمان اللاحق فى القدرة على اتمامه و فى ان مجرد الحاق باقى الاجزاء اتمام له فلعل عدم الزيادة من الشروط والاتيان بماعداه من الاجزاء والشرايط تحصيل لبعض الباقى لاتمامه حتى يصدق اتمام العمل ،الاترى انه اذاشك بعد الفراغ عن الحمد فى وجوب السورة وعدمه لم يحكم على الحاق ماعداه الى الاجزاء السابقة انه اتمام للعمل .

ثم ان ماذكرناه من حكم الزياده و ان مقتضى اصل البراءة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولى والافقد يقتضى الدليل فى خصوص بعض المركبات البطلان كما فى الصلوة حيث دلت الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها مثل قوله عليه السلام من زاد فى صلوته فعليه الاعادة وقوله (ع) و اذا استقين انه زاد فى المكتوبة فليستقبل صلوته وقوله عليه السلام فيما حكى عن تفسير العياشى فيمن اتم فى السفر انه يعيده قال لانه زاد فى فرض الله

١ــ فانه لوفرض مانعية الجزء الموجود فالعمل بنفسه منقطع باطل ولا يصدق الابطال على رفع اليد عنه ومع هذا الشك فالتمسك بالاية يكون من قبيل التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية ، ونظيره ايضا التمسك باستصحاب حرمة القطع لعدم احراز الموضوع وكون التمسك به تمسكا فى الشبهات المصداقية ، ومثله ايضا التمسك بوجوب الاتمام فانه مع الشك فى مانعية الجزء الموجود يشك فى ان اتيان الباقى اتمام لهام الحاق باطل بباطل (شرح)

عزوجل دل بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكل زيادة فى فرض الله عزوجل و ما ورد فى النهى عن قرائة العزيمة فى الصلوة من التعليل بقوله عليه السلام لان السجود زيادة فى المكتوبة و ما ورد فى الطواف من انه مثل الصلوة المفروضة فى ان الزيادة مبطلة له و لبيان معنى الزيادة و ان سجود العزيمة كيف يكون زيادة فى المكتوبة مقام آخر وان كان ذكره هنا لايخلو عن مناسبة الا ان الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة اهم من ذكر ماينا سب .

المسئلة الثالثة فى ذكر الزيادة سهوا التى تقدح عمدا والافما لايقدح عمدا فسهوها اولى بعدم القدح ، والكلام هنا كما فى النقص نسيانا لان مرجعه الى الاختلال بالشرط نسيانا و قد عرفت ان حكمه البطلان و وجوب الاعادة فثبت من جميع المسائل الثلث ان الاصل فى الجزء [1] ان يكون نقصه مخلا و مفسدا دون زيادته ، نعم لودل دليل على قدح زيادته عمدا كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا الا ان يدل دليل على خلافه مثل قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة الامن خمسة بناء اعلى شموله لمطلق الاخلال الشامل للزيادة وقوله عليه السلام فى المرسلة تسجد سجدتى السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك .

فتلخص من جميع ماذكر ان الاصل [2] الاولى فيما ثبت جزئيته الركنية ان فسر الركن

---

١ ـ يعنى الجزء الذى ثبت جزئيته وشك فى ركنيته وحاصله ان الاصل فى مثل هذا الجزء ان يكون نقصه عمدا وسهوا مخلا مفسدا كما تقدم فى المسئلة الاولى دون زيادته انكانت عن عمد كما تقدم فى المسئلة الثانية ؛ واما اذا كانت سهوا فهى بحسب الاصل الاولى مبطلة كما تقدم فى المسئلة الثالثة واشار اليه هنا بقوله نعم لودل دليل ، وان موضوع الكلام فى تلك المسئلة زيادة الجزء الذى كانت زيادته عمدا مبطلة وبحسب الاصل الثانوى عدم البطلان كما اشار اليه بقوله الاان يدل دليل (م ق)

٢ ـ هذا ملخص لماذكره فى هذا الامر الذى ذكر المسائل الثلاث فى ذيله وما تقدم من قوله فثبت بيان لملخص ماذكره فى خصوص المسائل الثلاث (ق)

بما يبطل الصلوة بنقصه وان عطف على النقص الزيادة عمدا وسهوا فالاصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة سهوا .

لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلوة اذ كل ما يبطل الصلوة بالاخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا وسهوا فاصالة البرائة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا فان جوزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكل واحد من الاصلين والا فاللازم ترجيح[1] قاعدة الاشتغال على البرائة كما لا يخفى .

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول واما بملاحظتها فمقتضى لا تعاد الصلوة الا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص[2] سهوا والزيادة سهوا ومقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمدا وسهوا وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناءا على اختصاص[3] لا تعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله لا تعاد على اخبار الزيادة لانها كادلة سائر ما يخل فعله وتركه بالصلوة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة و قوله لا تعاد يفيد ان الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة وان كان من حقه ان يوجبها

١ـ لان العقل بمجرد جريان اصالة البرائة ولو لاجل المعارضة يحكم بوجوب الاحتياط (م ق)

٢ ـ اما قوله لا تعاد فلما سيصرح به و اما المرسلة فلصر احتها في الاختصاص بصورة السهو (ق)

٣ ـ يعني سواء اكان السهو من جهة الزياده ام النقيصة والوجه في كون النسبة بين لا تعاد واخبار الزيادة عموما من وجه لافتراق الاول في النقيصة السهوية والثاني في الزيادة العمدية ويتعارضان في الزيادة السهوية مما لم يكن من الامور الخمسة المذكورة في خبر لا تعاد (م ق)

و الحاصل ان هذه الصحيحة [1] مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما ثبت قدح الاخلال به في الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشئ سهوا كان اخص من الصحيحة ان اختصت بالنسيان و عممت بالزيادة و النقصان و الظاهر ان بعض [2] ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة استقبل الصلوة

الامر الثاني اذا ثبت جزئية شئ او شرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته و شرطيته المطلقتين حتى اذا تعذرا سقط التكليف بالكل او المشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للاول اصالة البرائة من الفاقد و عدم ما يصلح لاثبات التكليف به كما سنبين و لا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لان وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل فينتفي بانتفائه و ثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء .

نعم اذا ورد الامر بالصلوة مثلا و قلنا بكونها اسما للاعم كان مادل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيها من قبيل التقييد فاذا لم يكن للمقيد اطلاق بان قام الاجماع على جزئيته في الجملة او على وجوب المركب من هذا لجزء في حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر اما العاجز فيبقى اطلاق الصلوة بالنسبة اليه سليما عن المقيد و مثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم لو ثبت الجزء و الشرط [3] بنفس الامر بالكل و المشروط كما لو قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الامر و لا امر آخر

۱- يعني خبر لاتعاد ، وقوله ثم لو دل معطوف على قوله و الظاهر حكومة: وقوله الاخلال بشئ سهوا اى سواء اكان السهو من جهة الزيادة ام النقيصة (م ق)

۲- فيكون بين هذا البعض و بين الصحيحة عموم و خصوص مطلق فتخصص به الصحيحة (شرح)

۳ - بان كان امر المركب مطلقا و الامر المتعلق بالجزء و الشرط مجملا و قوله نعم لو ثبت : كما لو ورد الامر بالصلوة و علمنا بان السورة ايضا جزئها فتعذر في بعض الموارد وقوله لزم من انتفائهما اى انتفاء الكل و المشروط (م ق)

بالعارى عن المفقود وكذلك لوثبت اجزاء المركب من اوامر متعددة فان كلا منها امر غيرى اذاارتفع بسبب العجزارتفع الامر بذى المقدمة اعنى الكل فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقى فى الفرض الاول كما ذكرنا .

ولايلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق فى المعنيين اعنى المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة الى القادر لان المطلق كمابين فى موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد، كيف ولو كان كذلك كان كثيرا من المطلقات مستعملا كذلك فان الخطاب الوارد بالصلوة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مطلقا مع كونهم مختلفين فى التمكن من الماء وعدمه وفى الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلوة من الواجبات.

وللقول الثانى استصحاب وجوب الباقى اذا كان المكلف مسبوقا بالقدرة بناء على ان المستصحب [1] هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسى المعلق بالموضوع الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها، ودعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الاعم الموجود فى اللاحق ولو مسامحة فان اهل العرف يطلقون على من عجز من

١ـ تمسك ره بالاستصحاب بوجهين مرجعهما الى المسامحة فى امر الاستصحاب اما فى الحكم المستصحب اوموضوعه ، احدهما ان المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوب النفسى والغيرى وهو مطلق المطلوبية بدعوى ان وجوب الباقى كان غيريا فلو ثبت بالفعل كان نفسيا الا ان اهل العرف لايفرقون بين مطلق المطلوبية والمطلوبية النفسية ويزعمون ثبوت الثانى بثبوت الاول بزعم اتحادهما ، وثانيهما ان يدعى ان المستصحب هو الوجوب النفسى، لكن مع المسامحة فى موضوعه بدعوى كون موضوعه هو المعنى الاعم من الواجد للجزء المتعذر و الفاقد له فيقال بعد تعذر بعض الاجزاء ان هذه الاجزاء الباقية كانت واجبة بالوجوب النفسى فالاصل بقائها على ماكانت عليه (م ق)

السورة بعد قدرته عليها ان الصلوة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فان الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيرا او قليلا والاصل بقاء ما كان مع ان هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة والالم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء الناقص او الزائد في المشار اليه، ولذا يقال في العرف، هذا الماء كان كذا و شك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته و نقيصته.

ويدل على المطلب ايضا النبوي والعلويان المرويات في غوالي اللئالي فعن النبي صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم و عن علي عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نعم قد يناقش في دلالتها اما الاولى فبلزوم تقييد الشيء بما كان له اجزاء حتى يصح الامر باتيان ما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقا كما في كثير من المواضع ولا يخفى ان التقييدين الاولين يستفاد ان من قوله فأتوا منه الخ و ظهوره حاكم عليهما؛ نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به، والحاصل ان المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية.

واما الثانية فلما قيل[1] من ان معناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب

---

١ - حاصله ان مقتضى الرواية هو نفي الملازمة بين سقوط حكم موضوع بسبب تعسره و سقوط حكم موضوع آخر ميسور و هذا المعنى لا ينطبق على ما نحن فيه من المركبات التي تعذر بعض اجزائه لان السقوط يستلزم الثبوت اولا والمقصود من اثبات ←

سقوط المعسور ولا كلام في ذلك لان سقوط حكم شئي لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للاخر فيحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء .

وفيه اولا [1] ان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني ان الفعل الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شئي فلا يسقط بسبب تعسره و بعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شئي آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشئي بالتمكن من ذلك الشئي الاخر محققا ثابتا من

← وجوب باقي الاجزاء هو اثبات الوجوب النفسي له فاذا اريد تطبيق الرواية المورد فلا بد ان يقال ان الاجزاء الباقية كانت واجبة عند التمكن من الكل فاذا سقط وجوب الكل لاجل تعذره لا يسقط وجوب الاجزاء الباقية الميسورة ، وانت خبير بان الاجزاء الباقية كانت واجبة بالوجوب الغيري وقد ارتفع والمقصود اثبات الوجوب النفسي ولم يكن ثابتا اولا فلا بد من حملها على الواجبات النفسية المستقلة التي كانت بينها رابطة توهم سقوط حكم الباقي عند تعذر بعضها مثل قولنا اكرم العلماء (م ق)

١ - كان مبنى المشافه حمل الرواية على عدم سقوط حكم موضوع ميسور بسبب حكم المعسور وهو خلاف الظاهر ، بل السقوط وعدمه محمولان على نفس الميسور و المعسور لا على حكمهما ، وذلك لانه اذا ثبت وجوب فعل عن المكلف يمكن (ح) دعوى ثبوت هذا الفعل في ذمته مع تمكنه منه ، والمقصود من الرواية ان سقوط فعل ثابت في الذمة بسبب تعذره لا يوجب سقوط فعل ميسوره ، وهذا يقال فيما اذا كان ارتباط وجوب فعل الميسور بالتمكن من فعل المعسور متحققا ثابتا كما فيما نحن فيه او متوهما كما في اكرم العلماء لارتباط وجوب الاجزاء الباقية فيما نحن فيه بوجوب الكل وحيث كان لمتوهم ان يتوهم السقوط رفع الامام (ع) لتوهم بان فعل الباقي اذا لم يسقط عند التمكن من الكل فلا يسقط عند تعذر بعض اجزائه (م ق)

دليله كما فى الامر بالكل اومتوهما كما فى الامر بما له عموم افرادى .

وثانيا [1] ان ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف فى اثبات المطلوب بناءا على ماذكرنا فى توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقى الاجزاء بعد تعذر غيرها من الاجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم فى كون الوجوب الثابت سابقا غيريا ، وهذا الوجوب الذى يتكلم فى ثبوته وعدمه نفسى فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لوشك بعد ورود الامر باكرم العلماء بالاستغراق الافرادى فى ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لوشك بعد الامر بالمركب فى وجوب باقى الاجزاء بعد تعذر بعضه كما لايخفى .

واما فى الثالثة فما من ان جملة لايترك خبرية لاتفيد الا الرجحان [2] مع انه لواريد منها الحرمة منها لزم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية اواخراج المندوبات ولارجحان للتخصيص مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادى لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الكل المجموع ولامشتركا معنويا بينه وبين الافرادى فلعله مشترك لفظى اوحقيقة خاصة فى الافرادى فيدل على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادى اذا لم يمكن الاتيان به

١ ـ حاصله بعد تسليم كون المراد من الرواية نفى الملازمة بين سقوط الحكمين لاالموضوعين انه كاف فى اثبات المطلوب بدعوى عدم الفرق عرفا بين الوجوب النفسى و الغيرى ، فيقولون ان هذه الاجزاء الباقية كانت واجبة حين التمكن من الكل فهذا الوجوب باق بعد تعذر بعض اجزائه (م ق)

٢ - بناءا على كون مطلق الرجحان اقرب المجازات فى الجملة المستعملة فى معنى الانشاء (ق)

علی وجه العموم لایترك موافقته فی ماامکن من الافراد، ویرد علی الاول ظهور الجملة [1] فی الانشاء الالزامی کما ثبت فی محله مع انه اذا ثبت الرجحان فی الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل فی المسئلة الفرعیة .

واما دوران الامربین تخصیص الموصول والتجوز فی الجملة [2] فممنوع لان المراد بالموصول فی نفسه لیس هوالعموم قطعا لشموله للافعال المباحة بل المحرمة فکما یتعین حمله علی الافعال الراجحة بقرینة قوله لایترك کذلك یتعین حمله علی الواجبات بنفس هذه القرینة الظاهرة فی الوجوب .

واما احتمال کون لفظ الکل للعموم الافرادی فلاوجه له لان المراد بالموصول [3] هو فعل المکلف وکله عبارة عن مجموعه نعم لوقام قرینة علی ارادة المتعدد من الموصول بان ارید ان الافعال التی لا یدرك کلها کاکرام زیدواکرام عمرو واکرام بکر لایترك کلها کان لما احتمله وجه، لکن لفظ الکل حینئذ ایضا مجموعی لاافرادی اذلوحمل علی الافرادی کان المراد مالا یدرك شئی منها لایترك شئی منها ولا معنی له فما ارتکبه فی احتمال العموم الافرادی ممالاینبغی له لم ینفعه فی شئی .

فثبت مما ذکرنا ان مقتضی الانصاف تمامیة الاستدلال بهذه الروایات ولذا شاع بین العلماء بل بین جمیع الناس الاستدلال بها فی المطالب حتی انه یعرفه العوام بل النسوان و الاطفال ، ثم ان الروایة الاولی و الثالثة وان

١- لعل الوجه فیه بعد التبادر ان الانشاء الالزامی اقرب الی معنی الجمل الاخباریة من مطلق الرجحان (مق)

٢- ای جملة لایترك (ق)

٣- حاصله ان افادة لفظ الکل للعموم الافرادی او المجموعی تابعة للموارد فان کان مدخوله امورا متعددة مثل قوله کل دابة فی الارض افاد استغراق تلك الامور وان کان ذا اجزاء افاد استغراق تلك الاجزاء مثل اکلت الرغیف کله واشتریت العبد کله ولیس الثانی بمجاز (ق)

كانتا ظاهرتين فى الواجبات الا انه يعلم جريانها فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى مع كفاية الرواية الثانية فى ذلك .

واما الكلام فى الشروط فنقول ان الاصل فيها مامر فى الاجزاء من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام بصورة التعذر وكان لدليل المشروط اطلاق فاللازم الاقتصار فى التقييد على صورة التمكن من الشرط واما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها .

اما الاولى والثالثة فاختصاصها بالمركب الخارجى واضح و اما الثانية فلاختصاصها كما عرفت سابقا بالميسور الذى كان له مقتض للثبوت حتى ينفى كون المعسور سبباً لسقوطه ، ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجودا حتى لايسقط بتعسر الشرط وهو الايمان .

هذا ولكن الانصاف جريانها فى بعض الشروط التى يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها ، الاترى ان الصلوة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هى التى فيها هذه الشروط فاذا تعذر احدهذه صدق الميسور على الفاقد لها ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم ، نعم لو كان بين واجد الشرط و فاقده تغاير كلى فى العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة .

ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبدالاعلى مولا آل سام قال قلت لابى عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل ماجعل عليكم فى الدين من حرج امسح عليه فان معرفة حكم المسئلة اعنى المسح على المرارة من آية نفى الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفى بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولاينتفى

بانتفائه اصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء اذلو كان سقوط المعسور وهى المباشرة موجبةلسقوط اصل المسح لم يكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفى الحرج لان نفى الحرج حينئذ يدل على سقوط المسح فى هذا الوضوء رأسا فيحتاج وجوب المسح على المرارة الى دليل خاص خارجى .

فرعان الاول لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فى ما اذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائه فى مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالاجزاء تامة فى غير المجلس لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير .

الثانى لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ففى تقديمه على الناقص وجهان [1] من ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل و من ان الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام ويدل عليه رواية عبد الاعلى المتقدمة .

الامر الثالث لو دار الامر بين الشرطية والجزئية فليس فى المقام اصل كلى [2] يتعين به احدهما فلابد من ملاحظة كل حكم يترتب على احدهما وانه موافق للاصل او مخالف له .

الامر الرابع لو دار الامر بين كون شئ شرطا او مانعا او بين كونه جزءا وكونه زيادة مبطلة وفى التخيير هنا لانه من دوران الامر فى ذلك الامر بين الوجوب والتحريم

١ـ اقويهما ثانيهما لحكومة دليل الاجتزاء بالناقص و كونه تاما حال تعذر الجزء اوالشرط على دليل البدل الاضطرارى (مطق)

٢-فاذا علم اعتبار شئ وشك فى كونه على وجه الجزئية اوالشرطية فاصالة البرائة متعارضة من الجانبين وتظهر الثمرة فيما لولم يجب الستر والطهارة مثلا فى الشرائط فاذا شك فى كون الجلسة بين السجدتين جزءا او شرطا وانكشفت عورة المصلى فيها بطلت الصلوة على الجزئية دون الشرطية (مق)

ووجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشئ واخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقرائة فى ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات و ابطال الجهر وكالجهر بالبسملة فى الركعتين الاخيرتين وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول فى السورة.

فقد يرجح الاول، امابناء على ما اخترناه من اصالة البرائة مع الشك فى الشرطية والجزئية فلان المانع من اجراء البرائة عن اللزوم الغيرى، فى كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة القطعية وهى غير قادحة لانها لا يتعلق بالعمل لان واحدا من فعل ذلك الشئ و تركه ضرورى مع العبادة فلا يلزم من العمل بالاصل فى كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم فى طرح المتبائنين كالظهر والجمعة مع ان ايجاب الاحتياط مع الجهل مستلزم لالقاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعى بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكن.

هذا وقد يرجح الثانى وان قلنا بعدم وجوبه فى الشك فى الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتبائنين [1] لمنع جريان ادلة نفى الجزئية والشرطية عند الشك فى المقام [2] وما ذكر من ان ايجاب الامر الواقعى المردد بين الفعل والترك مستلزم لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولاضير فيه ولذا وجب تكرار الصلوة فى الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما مع ان ماذكرنا فى نفى كل من الشرطية والمانعية بالاصل انما يستقيم لو كان كل من الفعل

---

١ ـ فان الواجب انما هو احد الخاصين الذين لاجامع بينهما بحسب الخارج حيث ان الماهية فى احدهما مقيدة بوجود ماشك فى شرطيته و ما نعيته وفى الاخر بعدمه (مط)

٢ ـ لفرض العلم الاجمالى بشرطية واحد من الفعل و الترك و عدم قدحه فى العمل باصالة البرائه فيما دار بين الاقل والاكثر دون المتبائنين (ق)

والترك توصليا على تقدير الاعتبار والافيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عمليه[1] كما لايخفى .

والتحقيق انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط فی الشك فی الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطيعة للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والاتعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مماذكرنا .

المطلب الثالث فی اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم[2] ان احد الفعلين واجب والاخر محرم واشتبه احدهما بالاخر واما لو علم ان واحدا من الفعل والترك واجب والاخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذی تقدم حكمه فی المطلب الثالث من مطالب الشك فی التكليف والحكم فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما وترك الاخر مخيرا فی ذلك لان الموافقة الاحتمالية فی كلا التكليفين اولى من الموافقة القطعية فی احدهما مع المخالفة القطعية فی الاخر ومنشأ ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لايحسن بارتكاب الضرر المقطوع والله اعلم .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خاتمة فيما يعتبر فی العمل بالاصل والكلام تارة فی الاحتياط واخرى فی

---

١ ـ يعنی فيما لم يتوالقربة بالنسبة الی المشكوك فعلا او تركا والا فلو كان الاتيان قربيا ولو بنحو الرجاء لم تلزم المخالفة القطعية فان المورد من قبيل دوران الامر بين الفعل والترك مع كون احدهما المعين عباديا وهو الفعل (شرح) .

٢ ـ كالظهر والجمعة بناء على وجوب احداهما وحرمة الاخرى ذاتا لاتشريعا ، والحاصل ان موضوع البحث هنا فيما تعدد الموضوع بان كان هنا فعلان ودار الامر بين وجوب احدهما وحرمة الاخر سواء اكانت الشبهة ناشئة من فقدان النص او اجمال او تعارضه او كانت الشبهة موضوعية لاتحاد الدليل فی كل ذلك واما اذا اتحد الموضوع بان دار الامر فی فعل بين كونه واجبا وحراما فهو خارج عن هذا المطلب وداخل فی مسائل الشك فی التكليف (م ق)

البرائة. اما الاحتياط فالظاهر انه لايعتبر في العمل به امر زائد على تحقق موضوعه و يكفي في موضوعه احراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شئي لايمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط؛ غاية الامر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لاخلاف فيه ولااشكال.

انما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه فان المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الابعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها لان نية الوجه حينئذ ساقطة قطعا فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه اوفي وجوب السورة واستحبابها فلايصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه لايتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناءا على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط فلايتحقق قبل الفحص احراز الواقع فاذا تفحص فان عثر على دليل الوجوب اوالاستحباب اتى بالفعل ناويا لوجوبه اواستحبابه وان لم يعثر عليه فله ان يعمل بالاحتياط لان المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لايجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم يجوز له بعد الفحص.

ومن هنا قد اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادات عن اجتهاد اوتقليد.

ثم ان هذه المسئلة اعني بطلان عبادة تارك الطريقين يقع الكلام فيها في مقامين لان العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانيا على الاحتياط واحراز الواقع واما ان لايكون كذلك[1] فالمتعلق بما نحن فيه

١- بان كان بانيا على العمل باحد المحتملات طابق الواقع ام لا(ق)

هوالاول واماالثاني فسيجئى الكلام فيه فى شروط البرائة فنقول ان الجاهل التارك للطريقين الباقى على الاحتياط على قسمين لان احرازه الواقع تارة لايحتاج الى تكرار العمل كالاتى بالسورة فى صلوته احتياطا و غير ذلك من موارد الشك فى الشرطية والجزئية، واخرى يحتاج الى التكرار كمافى المتبائنين كالجاهل بوجوب القصر و الاتمام فى سير اربع فراسخ و الجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه ، اماالاول فالاقوى فيه الصحة بناءا على عدم اعتبارنية الوجه فى العمل والكلام فى ذلك قد حررناه فى الفقه فى نية الوضوء .

نعم لوشك فى اعتبارها ولم يقم دليل معتبر من شرع اوعرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البرائة فى الشك فى الشرطية لان هذا الشرط ليس على حدسائر الشروط المأخوذة فى المأمور به الواقعة فى حيز الامرحتى اذا شك فى تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة و سقوط المأموربه وخروج المكلف عن العهدة، ومن المعلوم ان مع الشك فى ذلك لابد من الاحتياط و اتيان المأموربه على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة ، وبالجملة فحكم الشك فى تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشئى غيرحكم الشك فى ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لابشرط اوبه بشرط كذا والمختار فى الثانى البرائة والمتعين فى الاول الاحتياط

لكن الانصاف ان الشك فى تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غيرمتحقق[1] لقطع العرف بتحققها وعدهم الاتى بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه فى الواقع

---

١ - لانه يمكن الجزم بعدم مدخلية قصده فى حصول الغرض بملاحظة انه لو كان له مدخلية فى ذلك كان على الشارع بيانه لئلايخل بغرضه حيث انه كثيرا مايغفل عنه فلايحتمل مدخليته فى حصوله حتى يجب تحصيله مع انه ليس فى الشرع منه عين ولااثر (الطوسى) .

مطيعا وان لم يعرفه تفصيلا [1] بل لابأس بالاتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل اجمالا وتفصيل ذلك في الفقه.

الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه اوندبه او لوجههما ونقل السيد الرضي قده اجماع اصحابنا على بطلان صلوة من صلى صلوة لايعلم احكامها وتقريراخيه الاجل علم الهدى قده له على ذلك في مسئلة الجاهل بالقصر بل يمكن ان يجعل هذا ان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظمية دليلا في المسئلة فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كماذكرنا .

واما الثاني وهو مايتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر ايضا جواز ترك الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه، لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به اجنبيا عن سيرة المتشرعة بل من اتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلوة واحدة بان صلى في موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة اثواب احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء احدها مايصح السجود عليه ماة صلوة مع التمكن من صلوة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثة يعد في الشرع و العرف لاعبا بامر المولى، والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلوتين لايرجع الى محصل .

---

١ - يعنى الوجه بان كان الفعل في نظره مرددا بين الوجوب والاستحباب وقوله بقصد القربة يعنى القربة المطلقة وان لم يقصد الوجه الواقعي (ق)

نعم لو كان ممن لايتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محمودا مشكورا وببالي ان صاحب الحدائق قده يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي ولقد بالغ الحلي قدس سره في السرائر حتى اسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا ولم يجوز التكرار المحرز له فاوجب الصلوة عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلوة فيهما مع ورود النص به، لكن من طريق الاحاد مستندا في ذلك الى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه وكما لايجوز الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار كذا لايجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا اعاده .

ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له مايوجب تردده في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستيناف ففي جواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا ولذا لم يجوز هذا من اول الامر، وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء ومن ان المضي في العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلة ولا يأباه العرف ولا سيرة المتشرعة، وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام .

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلوة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها وابتلاء المكلف بها فلايجوز لتارك معرفتها اذا حصل له التردد في الاثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل مترددا وبين كونه مما لايتفق الا نادرا ولاجل ذلك لايجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضي في العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام في الاحتياط .

واما البرائة فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة فى الموضوع فقد تقدم انها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان من جهة الشبهة فى الحكم الشرعى فالتحقيق ان ليس لها الا شرط واحد وهو الفحص عن الادلة الشرعية .

والكلام يقع تارة فى اصل الفحص واخرى فى مقداره اما وجوب اصل الفحص وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر فى التعلم فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعى على عدم جواز العمل باصل البرائة قبل استفراغ الوسع فى الادلة ، الثانى الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال

الثالث ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب مثل قوله (ص) فيمن غسل مجدورا اصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله الا سئلوا الا يمموه وقوله (ص) لمن اطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان اسوء حالك لو مت على هذه الحالة ثم امره بالتوبة وغسلها ، وما ورد فى تفسير قوله تعالى فله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهل لا عملت وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وما رواه القمى فى تفسير قوله تعالى الذين تتوفيهم الملئكة ظالمى انفسهم نزلت فيمن اعتزل عن امير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض اى لم نعلم من الحق فقال الله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اى دين الله وكتابه واضحا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق .

الرابع ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام الذى نظيره فى العرفيات ما اذا ورد من يدعى الرسالة من المولى واتى بطومار يدعى ان الناظر فيه تطلع على صدق دعويه او كذبها فتامل [1] والنقل الدال على البرائة فى الشبهة الحكمية

١ـ لعله اشارة الى ان المثال وان كان من باب وجوب النظر الى معجزة من يدعى ←

معارض بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن الواقعة كما في صحيحة عبدالرحمن المتقدمة، ومادل على وجوب التوقف بناءا على الجمع بينها وبين ادلة البراءة بحملها على صورة التمكن من ازالة الشبهة.

الخامس حصول العلم الاجمالي لكل احد قبل الاخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لايصح التمسك باصل البراءة لما تقدم من ان مجراه الشك في اصل التكليف لافي المكلف به مع العلم بالتكليف و هذا الوجه لايخلو عن نظر فراجع [1] ماذكرنا في رد استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالعلم الاجمالي.

و كيف كان فالاولى ماذكر في الوجه الرابع من ان العقل لايعذر الجاهل القادر على الفحص كما لايعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا و مناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر، الاترى انهم حكموا باستقلال العقل لوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لاالى انه شك في المكلف به، هذا كله مع ان

← النبوة حيث انهم حكموا باستقلال العقل به و بعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل الا ان الشك في بعض الاحكام بعد الايمان والاذعان بكثير منها مثل ذلك، كما يظهر من مراجعة الوجدان واتفاق العقلاء على استحقاق العبد للعقاب فيما خالف مولاه في واحد من اوامره و نواهيه قد شك فيه ولم يتفحص عنه اصلا (شرح)

[1] ـ حاصله انحلال العلم الاجمالي فانه بعد البناء على حجية كثير من الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة لايبقى للعلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الوقايع المشتبهة اثر بالنسبة الى الوقايع التي لايمكن استفادة حكمها من تلك الاخبار للعلم بحجيتها ودلالتها على واجبات ومحرمات كثيرة يحتمل انحصار التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال فيها (الهمداني)

فى الوجه الاول وهو الاجماع القطعى كفاية ، ثم ان فى حكم اصل البراءة كل اصل عملى خالف الاحتياط .

بقى الكلام فى حكم الاخذ بالبراءة مع ترك الفحص والكلام اما فى استحقاقه العقاب واما فى صحة العمل الذى اخذ فيه بالبراءة اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم .

اما الاول فلعدم المقتضى للمؤاخذة [1] عدا ما يتخيل من ظهور ادلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى ، وهو مدفوع بان المستفاد من ادلته بعد التأمل انما هو وجوب الفحص لئلا يقع فى مخالفة الواقع كما لا يخفى او ما يتخيل من قبح التجرى بناءا على ان الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضرة كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ فى العدة و

١ـ بو المكارم فى الغنية لكنا قد اسلفنا الكلام فيه صغرى وكبرى.

واما الثانى فلوجود [2] المقتضى وهو الخطاب الواقعى الدال على وجوب الشئ وتحريمه ولا مانع منه على ما يتخيل من جهل المكلف به و هو غير قابل للمنع عقلا ولا شرعا ، اما العقل فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى وكان قادرا على ازالة الجهل عن نفسه .

واما النقل فقد تقدم عدم دلالته على ذلك فان الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم ومن ادلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافا الى ما تقدم فى بعض الاخبار المتقدم فى الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية تيمم عمار المتضمنة

١ـ اى عدم العقاب اذا لم يتفق كونه حراما (ق)

٢ـ يعنى ترتب العقاب على مخالفة الواقع (ق)

لتوبيخ النبى صلى الله عليه وآله وسلم اياه بقوله عليها افلا صنعت هكذا؛ وقد يستدل ايضا بالاجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها، وفيه ان معقد الاجماع تساوى الكفار والمسلمين فى التكليف بالفروع كالاصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكيف وهذا لاينفى دعوى اشتراط العلم بالتكليف فى حق المسلم والكافر .

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب ك تبعا لشيخه المحقق الاردبيلى حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم لقبح تكليف الغافل و فهم منه بعض المدققين انه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذى المقدمة ، و يمكن توجيه كلامه [1] بارادة استحقاق عقاب ذى المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبى غير ملتفت حين الشرب الى احتمال كونه حراما قبح توجه النهى اليه فى هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهى الموجه اليه قبل ذلك حين التفت الى ان فى الشريعة تكاليف لايمكن امتثالها الابعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث افضائه الى مخالفة تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لاتكليف لانقطاع التكاليف حين ترك المقدمة وهى المعرفة و نظيره من ترك قطع المسافة فى آخر ازمنة الامكان حيث انه يسحق ان يعاقب عليه لافضائه الى

١ـ وجه كلام الاردبيلى وصاحب المدارك ره بوجهين احدهما انهما ارادا الاستحقاق على ذى المقدمة ونفس الواقع المتروك الا انه حاصل فى زمان ترك المقدمة فيستحق المكلف عقاب شرب الخمر بترك التعلم الموجب للغفلة بعد حصول التنبيه و الالتفات وعقاب ترك الحج بترك السفر الذى لايقدر بعده الى السفر ، وثانيهما ارادا الاستحقاق على ترك نفس المقدمة واما ذو المقدمة فهو غير مكلف به فلا عقاب عليه واليه اشار بقوله ومن هنا قد يلتجئى : ووجه كلام المشهور بوجوه ثلاثة استحقاق العقاب على الواقع مع بقاء التكليف الى زمان المخالفة ، واستحقاقه عليه عند المخالفة مع سقوط التكليف عند ترك المقدمة، واستحقاقه عليه حين ترك المقدمة (شرح)

ترك الافعال الحج فى ايامها ولايتوقف استحقاق عقابه على حضور زمان ايام الحج وافعاله .

و (ح) فان اراد المشهور[1] توجه النهى الى الغافل حين زمان غفلته فلا ريب فى قبحه وان ارادوا استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه اليه نهى وقت المخالفة فان ارادوا ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصية ففيه انه لاوجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة مضافا الى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا ولا يقتله الابعد مدة مديدة بمجرد الرمى وان ارادوا استحقاق العقاب فى زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لامحيص عنه .

هذا ولكن بعض كلماتهم ظاهرة فى الوجه الاول وهو توجه النهى الى الجاهل[2] حين عدم التفاته فانهم يحكمون بفساد الصلوة فى المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد وان التحريم لايتوقف على العلم به ولولا توجه النهى اليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلوة بل كان كناسى الغصبية .

والاعتذار عن ذلك بانه يكفى فى البطلان اجتماع الصلوة المأمور بها مع ما هو مبغوض فى الواقع ومعاقب عليه ولولم يكن منهيا عنه بالفعل .

مدفوع مضافا الى عدم صحته فى نفسه بانهم صرحوا بصحة صلوة من توسط

١ـ حاصله انه لامحيص لهم عن القول بالوجه الاخير وهو الذى حمل عليه كلام الاردبيلى اولا (شرح)

٢ ـ حاصله ان شرطية شئ فى العبادة اذا نشأت من النهى التكليفى كاباحة المكان الناشئة من النهى عن الغصب فمقتضاه انتفاء الشرطية عند ارتفاع النهى والحكم بالصحة لدى الجهل بذلك الحكم فحكم المشهور بفساد صلوة الجاهل دليل على بقاء النهى (م ق)

ارضا مغصوبة فی حال الخروج عنها لعدم النهی عنه و ان کان آثما بالخروج الا انیفرق بین المتوسط للارض المغصوبة وبین الغافل بتحقق المبغوضیة فی الغافل وامکان تعلق الکراهة الواقعیة بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحکم الواقعی بالنسبة الیه لبقاء الاختیار فیه وعدم ترخیص الشارع للفعل فی مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فانه یقبح منه تعلق الکراهة الواقعیة بالخروج کالطلب الفعلی لترکه لعدم التمکن من ترک الغصب .

ومما ذکرنا من عدم الترخیص یظهر الفرق بین جاهل الحکم و جاهل الموضوع [1] المحکوم بصحة عبادته مع الغصب وان فرض فیه الحرمة الواقعیة ، نعم یبقی الاشکال [2] فی ناسی الحکم خصوصا المقصر وللتامل فی حکم عبادته مجال بل تامل بعضهم فی ناسی الموضوع لعدم ترخیص الشرعی من جهة الغفلة فافهم .

ومما یؤید ارادة المشهور للوجه الاول دون الاخیر انه یلزم حینئذ [3] عدم العقاب فی التکالیف الموقتة التی لاتتنجز علی المکلف الابعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المکلف عند الاستطاعة عن تکلیف الحج ، والمفروض ان لاتکلیف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا اما حین الالتفات الی امتثال

---

١ ـ فان الترخیص للفعل ثابت مع الجهل بالموضوع لعدم وجوب الفحص فی الشبهة الموضوعیة دون الجهل بالحکم (ق)

٢ ـ اذا المتیقن من حکم المشهور البطلان فی الجهل بالحکم دون نسیانه مع انه فی حکم الجهل سیما اذا کان عن تقصیر ولعل الامر بالتامل اشارة الی مساواة حکمها لدی المشهور وان لم یظهر من کلماتهم .

٣ ـ فانه لاریب فی عدم تنجز التکلیف بالواجبات المشروطة قبل تحقق شروط وجوبها فاذا حصلت الغفلة عنها قبل تحققها یرتفع التکلیف عنها رأسا اما قبل تحقق شروطها فواضح واما بعده فلفرض عروض الغفلة (م ق)

تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول الغفلة وكذلك الصلوة والصيام بالنسبة الى اوقاتها .

ومن هنا قد يلتجئى الى مالا يأباه كلام صاحب ك ومن تبعه من ان العلم واجب نفسى والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه الى المعصية اعنى ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا ومادل بظاهره من الادلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة فى وجوبه وان الحكمة فى ايجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بالواجبات و المحرمات حتى لايفوته منفعة التكليف بها ولايناله مضرة اهماله عنها فانه قد يكون الحكمة فى وجوب الشئ لنفسه صيرورة المكلف قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة فى الارشاد ونبليغ الانبياء والحجج عليهم السلام ليس الاصيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف .

لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب العلم فى كونه واجبا غيريا مضافا الى ما عرفت من الاخبار فى الوجه الثالث الظاهرة فى المؤاخذة على نفس المخالفة ويمكن ان يلتزم (ح) باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة وان كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات الى مايعلمه اجمالا من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء فى مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق فى المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة فتامل ، هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراثة .

واما الكلام فى الحكم الوضعى وهى صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه تارة فى المعاملات [1] واخرى فى العبادات ، اما المعاملات فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفتها سواء وقعت عن احد الطريقين اعنى الاجتهاد والتقليد ام لا عنهما فاتفقت مطابقة للواقع لانها من قبيل الاسباب لامور

١-بالمعنى الاعم اعنى مالا يحتاج صحته الى قصد القربة (ق)

شرعية فالعلم والجهل لامدخل له فى تاثيرها وترتب المسببات عليها فمن عقد على امرئة عقدا لايعرف تاثيره فى حلية الوطى فانكشف بعد ذلك صحته كفى فى صحته من حين وقوعه، وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع و كذا من ذبح ذبيحة بفرى ودجيه فانكشف كونه صحيحا او فاسد اولو رتب عليه اثرا قبل الانكشاف فحكمه فى العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما اذا وطئها فان العقاب عليه مراعى .

واما حكمه الوضعى كما لو باع لحم تلك الذبيحة فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال ولااشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك المعاملات ولاخلاف ظاهرا فى ذلك ايضا الا من بعض مشايخنا المعاصرين قده .

وربما يتوهم الفساد فى معاملة الجاهل من حيث الشك فى ترتب الاثر على مايوقعه فلايتأتى منه قصد الانشاء فى العقود والايقاعات ، وفيه ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال فى البيع والزوجية فى النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه، الاترى ان الناس يقصدون التمليك فى القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة، ومما ذكرنا يظهر انه لافرق فى صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكه فى الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات .

واما العبادات فملخص الكلام فيها انه اذا اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البرائة كان صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلا فى صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه فى الامتثال فلااشكال فى الفساد [1] و ان انكشف الصحة بعد ذلك بلاخلاف فى ذلك ظاهرا لعدم تحقق نية القربة لان الشاك فى كون المأتى به موافقا للمامور به كيف يتقرب به .

---

١ ـ كيف وكان ذا مع مانحن فيه فى طرفى الافراط والتفريط حيث ان فيه مراعاة احتمال الامر وفيما نحن فيه الاكتفاء بالاحتمال فى امتثال الامر المعلوم (الطوسى)

وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الامر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التي لم يرد بها نص معتبر واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له واتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد اطاعة عرفا .

وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصلح عبادته وان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك او سكن فيه الى قول من يسكن اليه من ابويه وامثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة اذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل ومعتقد الخلاف فالاقوى صحته اذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب ؛ و المفروض حصوله و العلم بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعي غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة ورجوع المقلد الى المجتهد انما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع ماخوذا من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها .

ثم ان مرآت مطابقة العمل [1] الصادر للواقع العلم بها او الطريق الذي يرجع اليه المجتهد او المقلد، وتوهم ان ظن المجتهد او فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط لان مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة ؛ واما ترتيب الاثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في ان اثرها قبل العلم عدم وجوب السورة في الصلوة وبعد العمل عدم وجوب اعادة الصلوة الواقعة من غير سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات

١ـ الوجوه الاربعة المذكورة في الامر الاتي جارية فيها (م ق)

ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بامور .

الاول هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته وهو الواقع الاولى الثابت في كل واقعة عند المخطئة، فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الامر لم يعاقب، او العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الاصل او يكفي مخالفة احدهما فيعاقب في الصورتين او يكفي في عدم المؤاخذة موافقة احدهما فلا عقاب في الصورتين وجوه .

من ان التكليف الاولى انما هو بالواقع وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا لمن عثر عليها ومن ان الواقع اذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول اليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله على شرب العصير العنبي من يعلم انه لن يعثر بعد الفحص على دليل حرمته .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومن ان كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي، اما اذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلانه كان قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف فاذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته واما اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي فلانه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل او فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة .

ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري [1] فالمكلف به فعلا المؤاخذ على

---

١ - يعني في صورة تأديته الى اثبات حكم مخالف للاصل وهو متعلق بقوله ←

مخالفته هو الواجب و الحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق فاذا لم يكن وجوب اوتحريم فلامؤاخذة، نعم لواطلع على مايدل ظاهرا على الوجوب او التحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمه من باب الانقياد وتركها تجرو اذالم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلاتجرى ايضا واما اذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهرى نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول اليه والذى يمكن الوصول اليه ناف للتكليف .

و الاقوى هوالاول ويظهر وجهه بالتامل فى الوجوه الاربعة و حاصله ان التكليف الثابت فى الواقع وانفرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعدكون المكلف محتملا له قادرا عليه غيرمطلع على طريق شرعى ينفيه ولاواجد الدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده وهوالعقل والنقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص و العجزعن الوصول اليه و ان احتمل التكليف و تردد فيه .

واما اذالم يكن التكليف ثابتا فى الواقع فلامقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولوفرض هناطريق ظاهرى مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهرى غيرمجعول من حيث هوهو فى مقابل الواقع وانما هومجعول بعنوان كونه طريقا اليه فاذااخطاء لم يترتب عليه شئى ولذا لوادى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها .

نعم اذا عثرعليه المكلف [1] لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته

← ثابتا يعنى ثبوت التكليف بالطرق انما هو من باب كون حرمة مخالفته من باب حرمة التجرى فلا يثبت على مخالفتها عقاب من حيث هو لاقبل العثور عليها و لابعده (مق)

١ - حاصله دعوى حرمة مخالفة الطرق الشرعية من باب التجرى على تقدير ←

للواقع فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كون دليله طريقا شرعيا الى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجرى، وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق و وجوب رجوع العامى الى المفتى لاجل احراز الواجبات الواقعية فاذا رجع و صادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه في هذه الواقعة واجبا في الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة بعدم انكشاف الخلاف لا استحقاق العقاب على الترك فانه يثبت واقعا من باب التجرى[1]، ومن هنا يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف، نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف الى مؤديات تلك الطرق وكان اوجه الاحتمالات حينئذ الثانى منها.

الثانى قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص و استبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب و لا من جهة سائر الآثار[2] بمعنى ان شيئا من آثار الشئ المجهول عقابا او غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشئ في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله

و قد استثنى الاصحاب من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية الجاهل[3] في هذين الموضعين و ظاهر كلامهم ارادتهم العذر من حيث

العثور عليها و عدمها مع عدم العثور عليها و انكانت موجودة في الواقع (مق)

١- على القول بحرمته و حاصله ان استحقاق العقاب (ح) انما هو من باب التجرى لا من باب حرمة مخالفة فتوى المفتى و لو مع فرض مخالفتها للواقع (مق)

٢- كوجوب الحد في شرب الخمر و لزوم الكفارة في الافطار و نحوهما (شرح)

٣- المراد به الجاهل بالجهل المركب لعدم تأتي قصد القربة من الجاهل البسيط فتبطل عبادته من هذه الجهة (ق)

الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذة و هو الذي يقتضيه دليل المعذورية [1] في الموضعين ايضا فحينئذ يقع الاشكال في انه اذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي كسائر الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع و هو القصر بالنسبة الى المسافر باقيا و ما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ان لم يكن مأمورا به فكيف يسقط الواجب وان كان مأمورا به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر .

و دفع هذا الاشكال اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعي المتروك واما بمنع تعلقه بالمأتي به واما بمنع التنافي بينهما، فالاول اما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع و كونه مؤاخذا على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه ، نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحبك ومن تبعه واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام، لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور [2] حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون صلوة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهي حين الصلوة لم يكن وجه للبطلان .

والثاني وهو منع تعلق الامر بالمأتي به بالتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع، ويرد هذا الوجه

---

١ ـ اذ ليس مفاد ما دل على معذوريته الا ان صلوته ماضية و لا تجب اعادتها و هذا لا يقتضي ان يكون للجهل في خصوص هذا المورد خصوصية مقتضية لرفع المؤاخذة عليه دون سائر الموارد (الهمداني)

٢ - مع ان مقتضى الوجهين ثبوت العقاب لترك الواقع و لا يصححان صحة المأتي به (شرح)

ان الظاهر من الادلة كون المأتى به مامورا به فى حقه مثل قوله عليه السلام فى الجهر والاخفات تمت صلوته ونحو ذلك وفى الموارد التى[1] قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر فى تلك الموارد سقوط الامر الواقعى وثبوت الامر بالبدل فتامل[2].

والثالث بما ذكره كاشف الغطاء ره من ان التكليف بالاتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر و الاتمام على تقدير معصيته فى التكليف بالقصر و قد سلك هذا الطريق فى مسئلة الضد فى تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم، ويرده انا لانعقل الترتيب فى المقامين وانما يعقل ذلك فيما اذ حدث التكليف الثانى بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية.

الثالث ان وجوب الفحص انما هو فى اجراء الاصل فى الشبهة الحكمية الناشية من عدم النص او اجمال بعض الفاظه او تعارض النصوص اما اجراء الاصل فى الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة فى التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهرا فى عدم وجوب الفحص، ويدل عليه اطلاق الاخبار، مثل قوله كل شئ لك حلال حتى تعلم، وقوله حتى تستبين لك غير هذا او تقوم به البينة، وقوله حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييده.

وان كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البراءة[3] حتى العقل كبعض كلمات

١ـ من امثلته مؤديات الطرق الظاهرية كوجوب صلوة الظهر التى اخبر العادل بوجوبها على تقدير كون الواجب الواقعى صلوة الجمعة (م الهمدانى)

٢ـ لعل الامر بالتأمل اشارة الى منع تعلق الامر بالبدل فى كل مورد كما فى ركوب الدابة المغصوبة المسقط عن ركوب المباحة (شرح)

٣ـ اما دلالة النقلية كحديث الرفع والتوسعة ونحوهما مما هو شامل للشبهة ←

العلماء عدم وجوب الفحص ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين الا انه قد يترائى ان بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم دينارا فانه قد يدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

واما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسئلة فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك في مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البراءة ، نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بانه لا يجب التصفية والفرق بين المسئلتين مفقود، الا ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به، وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزايد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا، الا ترى انه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص ، مع انه لو كان هذا المقدار يمنع من اجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص .

ثم الذي يمكن ان يقال في وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا، تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الامثلة المتقدمة فان اضافة جميع علماء البلد او اطبائهم لا يمكن للشخص

← الوجوبية فغير قابلة للتأمل ولا ينافيه تقييدها بالنسبة الى الشبهات الحكمية بالادلة المتقدمة ؛ و اما العقلي فيشكل التعويل عليه (م الهمداني)

الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعض و اقتصر على ذلك نافيا لوجوب اضافة من عداه باصالة البرائة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد مستحقا للعقاب والملامة عند انكشاف ترك اضافة من تمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد .

ومن هنا يمكن ان يقال في مثال الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة في اول ازمنة حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة فلو بنى الامر على تركها و نفى وجوب الحج باصالة البرائة لزم تأخير الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص لكن الشأن [1] في صدق هذه الدعوى .

واما الكلام في مقدار الفحص فملخصه ان حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة وتختلف ذلك باختلاف الاعصار فان في زماننا هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الاربعة و غيرها من الكتب المعتبرة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه صار مأيوسا كفى ذلك منه في اجراء البرائة اما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج و تعطيل استعلام سائر التكاليف لان انتهاء الفحص في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقايع فيجب فيها اما الاحتياط وهو يؤدي الى العسر و اما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها وجوازه ممنوع لان هذا المجتهد المتفحص ربما يخطيء ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسئلة .

تذنيب ذكر الفاضل التوني لاصل البرائة شروطا، الاول ان لا يكون اعمال

١- لان الغالب حصول العلم بالموضوع وجودا اوعدما من دون فحص واحتياج اليه فلا تلزم المخالفة الكثيرة (ح) بالعمل باصالة البرائه في الموارد الباقية المشكوك فيها (ق)

الاصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى مثل ان يقال فى احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر .

اقول توضيح الكلام فى هذا المقام [1] ان ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر اما باثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعى كان يثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة اصالة البراءة مستطيعا فيجب عليه الحج فان الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال واما الاستلزام نفى الحكم به حكما يستلزم عقلا او عادة ولو فى هذه القضية الشخصية ثبوت حكم تكليفى فى ذلك المورد او فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن احد الانائين .

فان كان ايجابه للحكم على الوجه الاول فلايكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم وجودى آخر لايكون مانعا عن جريان ادلته كما لايخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية ومرجعه فى الحقيقة الى رفع المانع فاذا انحصر الطهور فى ماء مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلوة لفقد الطهورين ولا مانع من اجراء اصالة الحل واثبات كونه واجدا لطهور فيجب عليه الصلوة ومثاله العرفى ما اذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلى

١ـ حاصله ان مرجع كلامه الى اشتراط جواز العمل باصالة البراءة بعدم معارضتها اصلا آخر لانه اذا استلزم العمل بها لاثباط حكم شرعى من جهة اخرى فاصالة عدمه تعارضها و هو رد لم يفرق بين الاصول الحاكمة و المحكومة و المعارضة ، والمثال الاول مثال للحاكم و الثانى للمعارض ، و ما جعله شرطا ليس بشرط فى الاصل الحاكم و ليس من خواص البراءة فى الاصل المعارض بل هو شرط فى كل اصل بل فى كل دليل (م ق)

فاشتغل بكذا فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجوب شئ على نفسه من قبل المولى .

وان كان على الوجه الثانى الراجع الى وجود العلم الاجمالى بثبوت حكم مردد بين حكمين فان اريد باعمال الاصل فى نفى احدهما اثبات الاخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البرائة مجرد نفى التكليف دون اثباته و ان كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفى فان الاحكام الظاهرية انما يثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ماثبت الا ان يكون الحكم الظاهرى الثابت بالاصل موضوعا لذلك الحكم الاخر كما ذكرنا فى مثال برائة الذمة عن الدين والحج و سيجيئى توضيح ذلك فى باب تعارض الاستصحابين وان اريد باعماله فى احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه فى الاخر فاللازم اما اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالى لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما وهو المطلوب واما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح ، نعم لو لم يكن العلم الاجمالى فى المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل بالاصل فى المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البرائة بل يجرى فى غيره من الاصول والادلة .

الثانى ان لايتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفس طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان اعمال البرائة فيها [1] يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه فى تحت قاعدة الاتلاف وعموم قوله (ص) لاضرر ولا ضرار فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص .

---

١ - اى اصالة برائة الذمة عن الاشتغال بقيم تلك المتلفات أو استصحابها فانه لافرق عنده بين البرائة واستصحاب العدم (شرح)

ويردعليه [1] انه ان كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل كان دليلا كسائر الادلة الاجتهادية الحاكمة على البرائة والافلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبرائة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف او الضرر لايوجب رفع اليد عن الاصل، والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير ان كان متعمدا و الافلا يعلم وجوب شئ عليه، وبالجملة فلاوجه صحيح لما ذكره في خصوص ادلة الضرر.

وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين في الايضاح في باب الرهن تواتر الاخبار على نفي الضرر والضرار فلانتعرض من الاخبار الوارده في ذلك الا لما هو اصح ما في الباب سندا واوضحه دلالة و هي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصاري.

وهي ما رواه غير واحد عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق [2] وكان طريقه اليه في جوف منزل لرجل من الانصار وكان يجيئ الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري ياسمرة لاتزال تفجأنا على حال لانحب ان تفجأنا عليها واذا ادخلت فاستأذن فقال لااستأذن في طريقي الى عذقي فشكاه الانصاري الى رسول الله (ص) فاتاه فقال (ص) ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن

۱ـ اوردعليه بوجوه؛ الاول ان مجرد احتمال اندراج مورد البرائة تحت قاعدة الضرر والاتلاف لايوجب رفع اليد عن الاصل المحكم، الثاني انه على تقدير القطع بالاندراج لاوجه لتخصيص الشرط بعدم التضرر اذكما يعتبر في العمل باصالة البرائة عدم كون موردها موردا لقاعدة الضرر كذلك يعتبر عدم كونه موردا لسائر القواعد ، الثالث منع دلالة قاعدة الضرر على الضمان بل الضار ان قصد بفعله الاضرار على الغير فهو آثم قطعا والافلا اثم عليه (مق)

۲ـ العذق كفلس النخلة وكحبر عنقود التمر (شرح)

عليه اذا اردت ان تدخل فقال يارسول الله (ص) استأذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله (ص) خل عنه ولك عذق في مكان كذا قال لا قال فلك اثنان فقال لا اريد فجعل (ص) يزيد حتى بلغ عشرا عذق فقال خل عنه ولك عشرا عذق في مكان كذا فابى فقال خل عنه لك بها عذق في الجنة فقال لا اريد فقال له رسول الله (ص) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله (ص) انطلق واغرسها حيث شئت الخبر و في رواية اخرى موثقة ان ثمرة بن جندب كان له عذق في حايط لرجل من الانصار و كان منزل الانصاري بباب البستان وفي اخرها قال رسول الله (ص) للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار الخبر .

واما معنى اللفظين فقال في الصحاح الضر خلاف النفع وقد ضره و ضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرار المضارة وعن النهاية الاثيرية في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع ضره يضره ضرا وضرارا و اضر به يضره اضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل اخاه بنقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضرا ي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ماتضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره بغير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد انتهى .

وعن المصباح ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره مضارة و ضرارا بمعنى ضره انتهى وفي القاموس الضر ضد النفع وضاره يضاره ضرارا ثم قال والضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق انتهى .

اذا عرفت ماذكرنا فاعلم ان المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة[1] عدم تشريع الضرر

١ـ لوجود الحقيقة في الشرع والعادة بديهة وبعد تعذر ارادتها اختلفوا في ←

بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على احد تكليفيا كان او وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب اللزوم على من لا يجد الماء الا بثمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه واباحته له من دون استيذ ان من الانصارى وكذلك حرمة الترافع عند حكام الجور اذا توقف اخذ الحق عليه ومنه برائة ذمة الضار عن تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحدث معه الضرر منفى بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب ان يكون الحكم المشروع فى تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك كان لم يحدث .

الا انه قد ينافى هذا قوله لاضرار بناء على ان معنى الضرار المجازات على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التى هى من فعل الاثنين لان فعل البادى منهما ضرر قد ينفى بالفقرة الاولى فالضرار المنفى بالفقرة الثانية انما يحصل بفعل الثانى وكان من فسره بالجزاء على الضرر اخذه من هذا المعنى لا على انه معنى مستقل .

ويحتمل ان يراد من النفى النهى عن اضرار النفس او الغير ابتداء او مجازاة ، لكن لابد ان يراد بالنهى[1] زائدا على التحريم الفساد وعدم المضى للاستدلال به فى

← المعنى على وجوه، احدها ماذكره المصنف من ان المراد عدم جعل الشارع حكما يلزم منه ضرر على احد فكل حكم يلزم من جعله او امضائه ضرر على احد فهو منفى ، وهذا اظهر المعانى ولا يزد عليه شئ سوى ما اشار اليه بقوله الا انه قد ينافى: اذ معناهما (ح) نفى اخذ البدل عن الضار و تغريمه بالقيمة ، ثم ان الاستدلال بهذا الوجه على اثبات حكم وضعى باعتبار كون نفى الحكم الضررى مستلزما لحكم وضعى مثل نفى لزوم البيع مع الغبن المستلزم لخيار المشترى ونفى برائة ذمة الضار عن تدارك ما اتلفه المستلزم لضمانه (م ق)

١ - فيحرم الاضرار ولا ينفذ بمعنى ان الضار يكون ضامنا ايضا (ق)

كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الامر بالوفاء بالشروط والعقود فكل اضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه والاظهر بملاحظة نفس الفقرة و نظائرها و موارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الاول .

ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كادلة لزوم العقود وسلطنة الناس على اموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع الى حكام الجور وغير ذلك ومايظهر من غير واحد كالفاضل النراقي من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول كالبرائة في مقام التكليف وغيرها في غيره فهو خلاف مايقتضيه التدبر في نظائرها من ادلة رفع الحرج ورفع الخطاء والنسيان ونفي السهو على كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شئي و نحوها ، مع ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات .

والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم لشئي اونفيه عنه فالاول مثل مادل على الطهارة بالاستصحاب اوبشهادة العدلين فانه حاكم على مادل على انه لاصلوة الابطهور فانه يفيد بمدلوله اللفظي على ان ماثبت من الاحكام للطهارة في مثل لاصلوة الابطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب اوبالبينة والثاني مثل الامثلة المذكورة .

و اما المتعارضان فليس في احدهما دلالة لفظية على حال الاخر من حيث العموم و الخصوص و انما يفيد حكما منافيا لحكم آخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بارادة خلاف الظاهر في احدهما المعين ان كان الاخر اقوى منه، فهذا الاخر الاقوى قرينة عقلية على المراد من الاخر وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه، ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة

لان قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجح اما اذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الاخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجح له بل هي متعين للقرينة بمدلوله له و سيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين انشاء ...

ثم انه يظهر مما ذكرنا[1] من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان نظير ادلة نفي الحرج والاكراه ان مصلحة الحكم الضرري المجعول بالادلة العامة لا تصلح ان تكون تداركا للضرر حتى يقال ان الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة الى المتضرر وان الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي بل ليس ضررا، توضيح الفساد ان هذه القاعدة تدل على عدم جعل الاحكام الضررية واختصاص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر، نعم لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال.

ثم انك قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا اودلالة الا ان الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بادخال المكروه كما تقدم بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد، ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف في جبر

---

١ - توضيحه ان مقتضى حكومة قاعدة الضرر على عمومات التكاليف ان لا تكون المصالح التي تنشأ منها الاحكام صالحة لتدارك ما يترتب عليها من الضرر في بعض مواردها والا لم تكن لحكومة هذه القاعدة عليها وجه لان الشارع اذا امر بالتوضي على وجه الاطلاق الشامل لصورة التضرر باستعمال الماء كان ذلك كاشفا عن وجود المصلحة في مورد الضرر بمعنى عدم كون اصل مصلحة الحكم متداركة للضرر الحاصل من استعمال الماء والا لم يكن لوضع الحكم عن مورد الضرر معنى لارتفاع موضوع الضرر بتداركه بمصلحة متساوية اواقوى (ق)

الوهن المذكور وان كان في كفايته نظر بناءا على ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لايلزم منه ذلك غاية الامر تردد الامر بين العموم واردة ذلك المعنى واستدلال العلماء لايصلح معيناخصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة.

الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج و ان سلمت كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل وقد تقرر ان تخصيص الاكثر لااستهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هي اكثر من الباقي كما اذا قيل اكرم الناس و دل دليل على اعتبار العدالة خصوصا اذا كان المخصص ممايعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر افرادها ، كمافي قوله المؤمنون عندشروطهم ،وقوله اوفوابالعقود بناءا على ارادة العهود كما في الصحيح .

ثم انه يشكل الامر[1] من حيث ان ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لاالشخصي فحكموابشرعية الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما اذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه ضررا على البايع لكونه في معرض الاباق اوالتلف اوالغصب، و كما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع ،وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الاحكام حكمة لايعتبر اطرادها و في بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع ان ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي .

الا ان يستظهر منها انتفاء الحكم رأسا اذا كان موجبا للضرر غالبا و ان

---

١ - وجه الاشكال ان ظاهر الروايات اعتبار الضرر الشخص وظاهر العلماء حيث تمسكوا بهذه القاعدة في اثبات خيار الغبن والعيب و الشفعة هو اعتبار الضرر النوعي بالتقريب الذي ذكره (ق)

لم يوجبه دائما كما قد يدعى نظير ذلك فى ادلة نفى الحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار اوشفعة ضرر ايضا صار الامر اشكل [1] الا ان يقال ان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتامل .

ثم انه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد [2] او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر كما انه اذا اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس فانه يرجع الى قاعدة نفى الحرج لان الزام الشخص به بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج وقد ذكرنا توضيح ذلك فى مسئلة التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب .

ومثله اذا كان تصرف المالك فى ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه يرجع الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ولو عد مطلق حجره عن التصرف فى ملكه ضررا لم يعتبر فى ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع الى عموم التسلط .

ويمكن الرجوع الى قاعدة نفى الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لحكومته ابتداءا على نفى الضرر واما لتعارضهما والرجوع الى الاصول ولعل هذا او بعضه منشأ اطلاق جماعة و تصريح آخرين بجواز تصرف

١ـ لكون نفى الضرر حينئذ مستعقبا لضرر آخر فتتعارض فيد القاعدة، وحاصل ما اجاب به ان الضرر الثانى ليس بضرر لترتبه على تزلزل العقد كما فى سائر العقود الجائزة، ولعل التأمل اشارة الى ان الثانى انما لا يكون ضررا على تقدير عدم لزوم العقد ابتداءا مع قطع النظر عن الضرر الاول، والفرض ان تزلزل العقد انما نشأ عن تقديم ضرر البايع والشفيع على ضرر صاحبه (مق)

٢ـ كما اذا دخلت دابته داره بحيث لا يمكن الخروج الا بقتلها او تخريب الدار، وضرر الشخصين يظهر من الامثلة الاتية (شرح)

المالك في ملكه وان تضرر الجار بان يبني داره مدبغة أوحماما اوبيت القصارة اوالحدادة بل حكي عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه ولعله ايضا منشأ مافي التذكرة من الفرق بين تصرف الانسان في الشارع المباح باخراج روشن [1] اوجناح و بين تصرفه في ملكه حيث اعتبر في الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني فان المنع من التصرف في المباح لايعد ضررا بل فوات انتفاع

و ربما يفصل بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر فلا ريب في انه يمنع كمادل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبي صلى الله عليه و آله انك رجل مضار و اذا رتب عليه نفع او دفع ضرر و على جاره ضرر يسير فانه جائز قطعا و عليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار.

و اما اذا كان ضرر الجار كثيرا يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة و عليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه و اما اذا كان ضرر الجار كثيرا لايتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لايجوز له ذلك و عليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة الضمان اذا اجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي الى الغير.

واما اذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كذلك فانه يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره اواخوه المسلم و عليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال و الحاصل ان اخبار الاضرار فيما يعد اضرارا معتدا به عرفا والحال انه لاضرر بذلك على المضر لان الضرر لايزال انتهى.

١ـ الروشن والجناح يشتركان في اخراج خشب من حايط المالك الى الطريق بحيث لايصل الى الحايط المقابل ثم يبنى عليه؛ ولو وصل فهو الساباط، وقيل ان الروشن يختص بان تجعل له قوائم من السفل (شرح)

اقول الاوفق بالقواعدتقديم المالك لان حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة و نفي الحرج، نعم في الصورة الاولى التي يقصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لايعد فواته ضررا، والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير اواقل اما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجئ واما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج وضيق ولذا اتفقوا على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير بمادون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير .

هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فهل يرجع ابتداءا الى القواعد الاخر اوبعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض موارد الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ماعن المشهور من انه لو ادخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من احد المالكين كسرت القدر و ضمن قيمته صاحب الدابة معللا بان الكسر لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان مايدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر ممايدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته، وبعبارة اخرى تلف احدى العينين وتبدلها بالقيمة اهون من تلف الاخرى و (ح) فلايبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك من انه قديكون المصلحة لصاحب القدر فقط و قد يكون المصلحة مشتركة بينهما وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت في دار لايخرج الا بهدمها معللا بانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة .

والحمدلله والصلوة والسلام على نبيه وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

المقام الثانى فى الاستصحاب وهو لغة اخذ الشئى مصاحبا ومنه استصحاب اجزاء مالا يوكل لحمه فى الصلوة وعند الاصوليين عرف بتعاريف اسدها واخصرها ابقاء ماكان والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء ودخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم فعلة الابقاء هو انه كان فيخرج ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله والى ماذكرنا يرجع تعريفه فى الزبدة بانه اثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الاول .

وازيف التعاريف تعريفه بانه كون حكم او وصف [٢] يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق اذلا يخفى ان كون حكم اووصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لانفسه .

فى الاستصحاب

١ - يعنى الالتزام به فى مرحلة الظاهر بمعنى ترتيب آثار البقاء فى مقام العمل (الهمدانى)

٢ - مراده بالحكم الاحكام الشرعية وبالوصف الامور الخارجية كرطوبة الثوب و حياة زيد (م ق)

بقی الکلام فی امور[1] الاول ان عد الاستصحاب من الاحکام الظاهریة[2] الثابتة للشئ بوصف کونه مشکوك الحکم نظیر اصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبنی علی استفادته من الاخبار واما بناء اعلی کونه حجة من باب الظن فهو دلیل اجتهادی و علیه تکون مسئلة الاستصحاب کمسائل حجیة الادلة الظنیة کظاهر الکتاب وخبر الواحد من المسائل الاصولیة [3]

واما علی القول بکونه من الاصول العملیة ففی کونه من المسائل الاصولیة غموض [4] من حیث ان الاستصحاب (ح) قاعدة مستفادة من السنة فهو کقاعدة البراءة والاشتغال نظیر قاعدة الضرر والحرج من القواعد الفرعیة المتعلقة بعمل

---

١ ـ یعنی مما یناسب ذکره فی المقام قبل الخوض فی اصل المسئلة (الهمدانی)

٢ ـ الحکم المجعول علی الموضوع بعنوان کونه مشکوك الحکم الواقعی یسمی حکما ظاهریا وواقعیا ثانویا ویسمی الدلیل الدال علی هذا الحکم الظاهری اصلا ، والحکم المجعول علی العناوین الاولیة الذاتیة یسمی حکما واقعیا ویسمی ما یدل علیه بنحو العلم او الظن المعتبر دلیلا وقد یقید بالاجتهادی کما قد یقید الاول بالدلیل الفقاهی (شرح)

٣ ـ قد ذکروا فی مقام تمییز المسئلة الفرعیة عن المسائل الاصولیة موازین ؛ منها ان المسئلة الباحثة عن احوال الادلة الاربعة اوکل دلیل فی الفقه مسئلة اصولیة والباحثة عن افعال المکلفین والاحکام المتعلقة بها مسئلة فقهیة ، ومنها ان کل مسئلة بعد تنقیحها واستنباطها من الادلة ان اختص العمل بها بالمجتهد فهی من المسائل الاصولیة وان عمه العمل والمقلد فهی من المسائل الفرعیة ، ومنها غیر ذلك مما فصل فی المطولات ، ثم ان عد الاستصحاب علی القول بکونه من باب الظن من مسائل العلم مبنی علی المیزان الاول اذ البحث عن حجیة ذلك الظن وعدمها (شرح)

٤ ـ التوجیه الاول مبنی علی المیزان الاول من موازین تشخیص المسائل والثانی مبنی علی الثانی (شرح)

المكلف ، ومن ان اجرائها فى موردها اعنى صورة الشك فى بقاء الحكم الشرعى السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهى مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد وهذا من خواص المسائل الاصولية فانها مما مهدت لاستنباط الاحكام من الادلة فاختص التكلم فيها بالمستنبط ولاحظ للمقلد فيها .

هذا كله فى الاستصحاب الجارى فى الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهرى الكلى واما الجارى فى الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا اشكال فى كونه حكما فرعيا سواء كان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول نظير التكلم فى اعتبار سائر الامارات [1] كيد المسلمين و سوقهم والبينة والغلبة ونحوها من الشبهات الخارجية وعلى الثانى من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك .

الثانى ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر فى استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ان الاستصحاب يقوم بامرين [2] احدهما وجود الشئ فى زمان

---

١ - يعنى بناء على حجيته من باب الظن يكون من قبيل امارات الموضوع كالامثلة المذكورة وبناء على كونه مستفادا من الاخبار يكون نظير الاصول الموضوعية المذكورة (شرح)

٢ـ هذان الامران يرجعان الى اعتبار امور فى جريان الاستصحاب ، احدها حصول اليقين بالوجود السابق حين عروض الشك سواء اكان حاصلا من حين الوجود ام لا فلا فرق بين مالو علم فى الامس بوجود شئ وشك اليوم فى بقائه وبينما لو علم اليوم بوجوه فى الامس وشك فى زمان اليقين فى بقائه ، فيخرج مالو علم بوجود شئ فى زمان ثم شك فى وجوده فى ذلك الزمان بان شك فى كون يقينه السابق جهلا مركبا او مطابقا للواقع وهو المسمى بالشك الساري وان زعم بعض عموم اخبار الاستصحاب له ، ثانيها ان يكون للشك لاحقا لليقين بمعنى تقدم المتيقن على المشكوك لا تقدم نفس ←

سواء علم به فى زمان وجوده ام لا، نعم لابد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم او الظن المعتبر و اما مجرد الاعتقاد بوجود شئ فى زمان مع زوال ذلك الاعتقاد فى زمان آخر فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحى وان توهم بعضهم جريان لاتنقض اليقين فيه كما سنبه عليه، و الثانى الشك فى وجوده فى زمان لاحق عليه فلو شك فى زمان سابق عليه فلا استصحاب و قد يطلق عليه الاستصحاب القهقرى مجازا .

ثم المعتبر هو الشك الفعلى الموجود حال الالتفات اليه اما لولم يلتفت اليه فلا استصحاب وان فرض شك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث [1] اذا التفت الى حاله فى اللاحق فشك جرى الاستصحاب فى حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلوته لسبق الامر بالطهارة ولايجرى فى حقه حكم الشك فى الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل .

ولو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت و شك فى كونه محدثا حال الصلوة اومتطهرا جرى فى حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهى عن الدخول

← اليقين على الشك فانه غير معتبر فى الاستصحاب وهذا القيد احترازعن الاستصحاب القهقرى كان يعلم بكون لفظ موضوعا لمعنى فى زماننا فيستصحب وضعه لذلك المعنى الى زمان الائمة (ع) ، ثالثها فعلية الشك فلايكفى الشك الشأنى والتقديرى وسيجئ توضيحه (م ق)

١ ـ فانه بعد ماشرطنا فى الاستصحاب فعلية الشك يلزم بطلان الصلوة فى الفرض الاول لحصول الفعلية فيه بالالتفات فصار بمقتضى الاستصحاب محكوما بالحدث وان غفل عن حدثه وصلى ، و لاجل ذلك لم تنفعه قاعدة الفراغ اذهى لاتجرى فى الشك الحادث قبل العمل ،وصحتها فى الفرض الثانى لعدم حصول الفعلية قبل العمل بل بعده وهو لايجدى (ح) لتقدم قاعدة الفراغ عليه (شرح)

فيه بدونها، نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم [1].

الثالث في تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان الخلاف في مسئلة الاستصحاب في كلها او في بعضها فنقول انه تقسيما باعتبار المستصحب وآخر باعتبار الدليل الدال عليه وثالثا باعتبار الشك المأخوذ فيه اما بالاعتبار الاول فمن وجوه.

الوجه الاول من حيث ان المستصحب قد يكون امرا وجوديا كوجوب شئ او طهارته او رطوبة ثوب او نحو ذلك وقد يكون عدميا وهو على قسمين احدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبراءة الاصلية واصالة النفي والثاني غيره كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد و رطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء او الغسل ونحو ذلك.

ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع واما العدمي فقد مال الاستاد قده الى عدم الخلاف فيه واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك وكاستصحاب عدم النسخ فان المصرح به في كلام غير واحد عدم الخلاف فيه بل كونه من ضروريات الدين.

والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شئ في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي، نعم قد يتحقق في بعض الموارد [2] قاعدة اخرى توجب الاخذ بمقتضى

---

١ ـ لعله اشارة الى ان حكومتها عليه على تقدير ان يكون من الامارات واما على تقدير كونها من الاصول فاللازم القول بحكومة الاستصحاب عليها كما في سائر الاصول الاان ورود دليل اعتبارها في مورده اقتضى تقدمها عليه (م الطوسي)

٢ ـ حاصله ان المدعى في المقام وهو حجية الاستصحابات العدمية غير ثابت ←

الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان اوظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره اوعمومه اواطلاقه اوغير ذلك، وهذا لاربط له باعتبار الاستصحاب واما سيرة العلماء فقد استقرت في باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كلتيهما، ثم انا لم نجد في اصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

الوجه الثاني ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه وقد يكون غيره كاستصحاب الكريه والرطوبة والوضع الاول عند الشك في حدوث النقل او في تاريخه والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين نعم نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول والاعتراف بالثاني ونسب الى آخر العكس حكيهما الفاضل القمي في القوانين.

ثم ان المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة الاول اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا جزئيا كان كنجاسة الثوب اوكليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير و هو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري، الثاني اعتباره في ماعدا الحكم الشرعي الكلي و ان كان حكما جزئيا وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين، الثالث اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية وهو الذي ربما

-←من عمل العلماء بل غاية ما يستفاد من جهة عملهم حكمهم بثبوت الاعدام عند الشك في ثبوتها واما كون ذلك من جهة استصحاب العدم اولاجل قواعد اخر موافقة المؤدى له كقاعدة البرائة في نفي التكليف وظهور الدليل في الدوام في عدم النسخ فلا دلالة لعملهم على تعيين احد هذين الامرين، واما باب الالفاظ فقد استقرت سيرتهم على العمل فيه بالاصول مطلقا وجودية كانت كالعموم والاطلاق او عدمية كعدم النقل وعدم القرينة ونحوها ولاربط له بباب الاستصحاب (شرح)

يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساری فی حاشية له على قول الشهيد فی تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه .

الوجه الثالث من حيث ان المستصحب قد يكون حكما تكليفيا وقد يكون وضعيا شرعيا كالاسباب والشروط والموانع وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفی وغيره بالانكار فی الاول دون الثانی وانما لم ندرج هذا التقسيم فی التقسيم الثانی مع انه تقسيم لاحد قسميه لان ظاهر كلام المفصل المذكور وان كان هو التفصيل بين الحكم التكليفی والوضعی الا ان آخر كلامه ظاهر فی اجراء الاستصحاب فی نفس الاسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والمانعية .

ثم انه لا بأس بصرف الكلام الى بيان ان الحكم الوضعی [1] حكم مستقل مجعول كما اشتهر فی السنة جماعة اولا وانما مرجعه الى الحكم التكليفی فنقول ان المشهور كما فی شرح الزبدة بل الذی استقر عليه رأی المحققين كما فی شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الخطاب الوضعی مرجعه الى الخطاب الشرعی وان كون الشئ سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشئ فمعنى قولنا اتلاف الصبی سبب لضمانه انه يجب عليه غرامة المثل والقيمة اذا اجتمع فيه

---

١ ـ المراد بالحكم الوضعی ما اخترعه الشارع ولم يكن من قبيل الاقتضاء و التخيير ، واما الثمرة فی كونه مجعولا او منتزعا عن التكليف فهو انه يتفرع على الاول عدم اشتراط ثبوته بشرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة فيثبت الضمان فی حق الصبی والمجنون فعلا بالاتلاف وان لم يكن هناك مكلف بالاداء فعلا ، وكحصول الجنابة بالدخول ، وهذا بخلاف الثانی فان اللازم عليه ثبوت حكم تكليفی لامحالة اما لوليهما بالفعل اولهما بعد الكمال ، ويتفرع عليه ثبوت حكم تكليفی لامحالة اما لوليهما بالفعل ايضا جريان الاصول فانه على الاول يمكن اثباته ونفيه بالاستصحاب وعلى الثانی يكون مجراه الاحكام الطلبية التی انتزعت الوضعية عنها دون نفسها (م ق)

شرايط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها .

فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما اتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف للضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرايط التكليف ولم يدع احد ارجاع الحكم الوضعي الى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي الى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما .

وكذا الكلام في غير السبب فان شرطية الطهارة للصلوة ليست مجعولة بجعل مغاير لانشاء وجوب الصلوة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست الا منتزعة من المنع عن الصلوة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الامر بالمركب .

هذا كله في السببية والشرطية والمانعية والجزئية واما الصحة والفساد فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به ومخالفته له ، ومن المعلوم ان هاتين الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل [1] ، واما في المعاملات فهما ترتب الاثر عليها وعدمه فمرجع ذلك الى سببية هذه المعاملة لاثرها وعدم سببية تلك له فان لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي كالبيع لاباحة التصرفات والنكاح لاباحة الاستمتاعات فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية واخواتها [2]

وان لوحظت سببا لامر آخر كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكاما شرعية ، نعم الحكم بثبوتها شرعي وحقايقها اما امور اعتبارية منتزعة من الاحكام التكليفية كما يقال

---

١ ـ بل هما حكمان وضعيان منتزعان من مطابقة المأتي به للمأمور به ولا مطابقته (شرح)

٢ ـ فسببية البيع منتزعة عن حكم الشارع عند وقوعه باباحة تصرفات الطرفين فيها فيمن انتقل اليهما ، وسببية النكاح عن حلية الاستمتاع ، وقوله وهذه الامور اى المسببات المذكورة ←

الملكية كون الشئ بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه والطهارة كون الشئ بحيث يجوز استعماله في الاكل والشرب والصلوة نقيض النجاسة واما امور واقعية كشف عنها الشارع فاسبابها على الاول في الحقيقة اسباب للتكاليف فيصير سببية تلك الاسباب في العادة كمسبباتها امورا انتزاعية، وعلى الثاني يكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفا عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الاسباب.

ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من اسباب هذه الامور كسببية الغليان في العصير للنجاسة وكالملاقات لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع لانفساخ الزوجية وغير ذلك فافهم وتامل في المقام فانه من مزال الاقدام.

واما بالاعتبار الثاني فمن وجوه احدها من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون هو الاجماع واما ان يكون غيره وقد فصل بين هذين الغزالي فانكر الاستصحاب في الاول، الثاني من حيث انه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي وسيجئ التفصيل بينهما في تنبيهات الباب، الثالث من حيث ان دليل المستصحب [٢] اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع او غاية

← وقوله وحقايقها امور اعتبارية فينتزع (ح) من حكم الشارع باباحة التصرفات بمجرد العقد حكمان وضعيان السببية للعقد والملكية وهذا في سائر الامثلة، وهذا هو المراد بقوله نعم الحكم بثبوتها شرعي اذ ليس المراد ثبوت نفس الامر الاعتباري بل الحكم التكليفي المنتزع عنه الوضعي (م ق)

٢- يعني دلالة الدليل على كون الحكم المفاد مماله استعداد البقاء مالم يرفعه رافع او مالم تجئ غايته المعينة فلا يكون الشك في بقائه الا شكا في الرافع او في الغاية، ويقابله الشك في المقتضي كما في القسم الثاني من هذا التقسيم، والمراد بالرافع ما كان له تأثير في رفع الحكم الثابت بحيث لولاه كان مستمرا كالحدث الرافع للطهارة وبالغاية ما كان كاشفا عن انتهاء استعداد الحكم السابق وانقضائه بحيث لولاه لم يكن ثابتا كالليل الذي جعل غاية للصوم (م ق)

فيشك فى رافعه وقد يكون قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثانى وفصل بينهما المحقق فى المعارج و المحقق الخوانسارى فانكرا الحجية فى الثانى.

واما باعتبار الشك فى البقاء فمن وجوه ايضا احدها من جهة ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجى مثل الشك فى حدوث البول و كون الحادث بولا او وذيا ويسمى بالشبهة فى الموضوع كان حكما شرعيا جزئيا كالطهارة فى المثالين ام موضوعا كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معنا الاصلى و شبه ذلك وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع كالشك فى بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذى منه ونحو ذلك والظاهر دخول القسمين فى محل النزاع .

الثانى من حيث ان الشك بالمعنى الاعم الذى هو المأخوذ فى تعريف الاستصحاب قديكون مع تساوى الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع ولااشكال فى دخول الاولين فى محل النزاع .

واما الثالث فالتحقيق ايضا عموم الخلاف له سواء كان اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهرى ام كان من باب افادة نوعه الظن لوخلى وطبعه وان عرض لبعض افراده مايسقطه عن افادته .

الثالث من حيث ان الشك [٣] فى بقاء المستصحب قديكون من جهة المقتضى والمراد به الشك من حيث استعداده و قابليته فى ذاته للبقاء كالشك فى بقاء الليل

١ــ لايخفى ان الشك فى الغاية فى هذا التقسيم داخل فى الشك فى المقتضى و فى الوجه الثالث من اقسام الشك باعتبار الدليل داخل فى الرافع لان مبنى التقسيم هناك على دلالة الدليل على استمرار الحكم وعدمها مع قطع النظر عن كون الشك فى بقائه من قبيل الشك فى الرافع اوالمقتضى وهنا على كون الشك من احد القبيلين مع قطع النظر عن دلالة الدليل على الاستمرار وعدمها وحيث ان المصنف اختار القول التاسع كان الاستصحاب فى الغاية جاريا عنده (شرح)

والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول قديكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء وهذا على اقسام لان الشك اما في وجود الرافع كالشك في حدوث البول واما ان يكون في رافعية الموجود اما لعدم تعين المستصحب [1] وتردده بين ما يكون الموجود رافعا وبين مالايكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعالشغل الذمة بالصلوة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة واماللجهل بصفة الموجود من كونه رافعا كالمذى اومصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والوذى او مجهول المفهوم والظاهر ان جميع الصور حتى الشك في وجود الرافع محل للخلاف .

هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب والمتحصل منها في بادى النظر احد عشر قولا ، الاول القول بالحجية ، الثاني عدمها مطلقا ، الثالث التفصيل بين العدمي والوجودي ، الرابع التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا فلا يعتبر في الاول ، الخامس التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و غيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ ، السادس التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول ، السابع التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجرى في الاول دون الثاني ، الثامن التفصيل بين ما ثبت بالاجماع و غيره فلا يعتبر في الاول ، التاسع التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله اومن الخارج استمراره

---

١ ـ فان الواقع مردد بين كون الوجوب المتعلق بالظهر و الجمعة فاذا اتى باحدى الصلوتين كان المشكوك مرددا بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع وكان الشك في رافعية الموجود من هذه الجهة ، وقوله للجهل بصفة الموجود: فيكون الشبهة (ح) حكمية وفي الشك في كونه مصداقا شبهة مصداقية ، وقوله مجهول المفهوم ، يعني لم يعلم معنى البول مثلا وانه معنى خاص لم يشمل المذى اومعنى عام يشمله وهذه ايضا شبهة حكمية (شرح)

فشك فى الغاية الرافعة له و بين غيره فيعتبر فى الاول دون الثانى كما هوظاهر المعارج، العاشر هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى، الحادى عشر زيادة الشك فى مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقى دون المفهومى كما هو ظاهر ما سيجيئى من المحقق الخوانسارى .

ثم انه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسئلة فى الاصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان اوازيد فى المسئلة الا ان صرف الوقت فى هذا مما لاينبغى .

والاقوى هو القول التاسع وهو الذى اختاره المحقق قال والذى نختاره ان ننظر فى دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف فى الفاظ التى يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لايقع بها لو قال حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولايعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضى فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب مااشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعنى امرا آخر وراء هذا ونحن مضربون عنه انتهى ويظهر من صاحب المعالم اختياره .

لنا على ذلك وجوه، الاول ظاهر كلمات جماعة فى الاتفاق عليه

الثانى اناتتبعنا موارد الشك [1] فى بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة

١- كالحكم بالطهارة عند الشك فى الحدث وبالعكس وبطهارة الثوب عند الشك فى طرو النجاسته وبالعكس؛ وبناء الشاهد على ما شهد به متى لم يعلم رافعه ،والحكم ببقاء الزوجية مالم يعلم مزيلها ،وببقاء الملك مالم يعلم لنا اقل ،وقوله كالحكم بنجاسته الخارج يعنى ان مقتضى الاستصحاب طهارة الخارج بعد الاستنجاء وقبل الاستبراء لكونه ←

الرافع فلم نجد من اول الفقه الى آخره موردا الا حكم الشارع فيه بالبقاء الامع امارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فان الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة والا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول او المنى فى المخرج فرجح هذا الظاهر على الاصل كما فى غسالة الحمام عند بعض والبناء على الصحة المستند الى ظهور فعل المسلم، والانصاف ان هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع وهو اولى من الاستقراء الذى ذكره غير واحد كالمحقق البهبهانى وصاحب الرياض انه المستند فى حجية شهادة العدلين على الاطلاق .

الثالث الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة ولا يضرها الاضمار [1] قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء

← طاهرا قبل الخروج ولولم يعتبر الاستصحاب لكانت قاعدة الطهارة محكمة ايضا الان الظاهر المؤيد بالغلبة يثبت بقاء المنى اوالبول فى المخرج وملاقاته لهما، وقوله والبناء على الصحة اى المتقدم على الاستصحابات النافية فى مواردها (شرح)

١ - اذا الاضمار من مثله بمنزلة الاظهار بداهة انه اجل من ان يستفتى من غير الامام (ع) مع هذا الاهتمام ، وقوله ايوجب الخفقة :سؤال عن حكم الخفقة وهى حالة النعاس اى النوم الخفيف الذى هو نوم العين فقط فالشبهة حكمية فاجاب الامام (ع) بعدم نقض هذه الحالة للوضوء بل الناقض النوم التام الحاصل بنوم القلب اوالاذن فيلزم انضمام نوم احدهما الى نوم العين ليتحقق الناقض؛ ثم سئل عن حكم الشك فى تحقق هذا الناقص وعدمه من جهة قيام امارة ظنية على تحققه حيث انه حرك فى جنبه شئى وهو لا يعلم فالشبهة (ح) موضوعية ، وقوله لا : يعنى انه لا يجب الوضوء (ح) ، وقوله (ع) والا فانه على يقين معناه وان لم يستيقن النوم فلا يجب الوضوء فحذف جزاء الشرط المدلول عليه بكلمة لا السابقة لقيام العلة مقامه وحذف فعل الشرط لنيابة كلمة لا عنه (شرح)

قال يازارة قدتنام العين ولاينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقدوجب الوضوء، قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوء ولاينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر .

وتقرير الاستدلال ان جواب الشرط في قوله عليه السلام والا فانه على يقين محذوف قامت العلة مقامه لدلالتها عليه واقامة العلة مقام الجزاء لاتحصى كثرة في القرآن وغيره مثل قوله وان تجهر بالقول فانه يعلم السر و اخفى وان تكفروا فان الله غني عنكم ومن كفر فان ربي غني كريم ومن كفر فان الله غني عن العالمين وان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وان يسرق فقد سرق اخ له من قبل وان يكذبوك فقد كذبت الى غير ذلك

فمعنى الرواية ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه في السابق وبعد اهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام ولاتنقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة .

هذا ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس اذلو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمة الى الصغرى ولاينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وانه لاينقض الا باليقين بالحدث واللام وان كان ظاهرا في الجنس الا ان سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظاهر المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ لكن الانصاف ان الكلام مع ذلك لايخلو عن ظاهر خصوصا بضميمة اخبار الاخر الاتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك والمهم في هذا الاستدلال اثبات ارادة الجنس من اليقين .

و منها صحيحة اخرى لزرارة مضمرة ايضا قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف اوغيره اوشئ من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام تعيد

الصلوة وتغسله، قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته، قال عليه السلام تغسله وتعيد، قلت فان ظننت انه اصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت ولم ارشيئا فصليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولاتعيد الصلوة ؛ قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فانى قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت فهل على ان شككت انه اصابه شئى ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لاتدرى لعله شئى اوقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك الحديث، والتقريب كما تقدم فى الصحيحة الاولى و ارادة الجنس من اليقين لعله اظهر هنا [1].

واما فقه الحديث فبيانه ان مورد الاستدلال [2] يحتمل وجهين احدهما ان يكون مورد السئوال فيه ان يرى بعد الصلوة نجاسة يعلم انها هى التى خفيت عليه قبل الصلوة وحينئذ فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة و الشك حين ارادة الدخول فى الصلوة ، لكن عدم نقض ذلك اليقين [3] بذلك الشك انما يصلح علة

١- وجه الاظهرية صراحة القضية فى كونها علة فى هذه الصحيحة دون سابقتها و احتمال ارادة الجنس فى مقام التعليل اقوى من العهد (الهمدانى)

٢- وهو قوله (ع) لانك كنت على يقين من طهارتك : ثم ان بيان مورد الاستدلال وكون الاعادة نقضا لاثر الطهارة اليقينية السابقة وعدمه لادخل له فى الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب لان الاستدلال بها انما هو باعتبار عموم الكبرى المستفادة منها (ق)

٣- حاصله ان وجوب الاعادة لليقين بوقوع الصلوة فى النجاسة بعدها والقطع بفقد شرطها لايكون نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها حال الصلوة ←

لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها وان الامتناع عن الدخول فيها نقض لاثار تلك الطهارة المتيقنة لا لعدم وجوب الاعادة على من تيقن انه صلى في النجاسة كما جزم به السيد الشارح للوافية اذ الاعادة ليست نقضا لاثر الطهارة المتيقنة بالشك بل هو نقض باليقين بناء على ان من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلوة ولو بعدها وجوب اعادتها .

وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الامر الظاهري للاجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة [1] وكاشفة عنها وفيه ان ظاهر قوله [2] فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضا كما ان قوله عليه السلام في الصحيحة الاولى لا ينقض اليقين بالشك ابدا عدم ايجاب اعادة الوضوء فافهم فانه لا يخلو عن دقة .

والثاني ان يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلوة مع احتمال وقوعها

← ، واقتضاء الامر الظاهري للاجزاء لو قلنا به لا يوجب حسن التعليل بذلك بل بان الامر الظاهري مقتض للاجزاء كما ربما يتخيل بداهة ان عدم الاجزاء ولزوم الاعادة لا يوجب ان يكون نقضا لليقين بالشك بل باليقين فلا مجال اصلا لما ذكر (الطوسي)

١ ـ ما توهمه المتخيل من كشف الصحيحة عن القاعدة مدفوع بان الاجزاء في المقام ليس لاجل كون المكلف ممتثلا للامر الظاهري من حيث هو بل لان الشرط الواقعي للصلوة في الطهارة الخبثية في حق غير الناسي هو كون المصلي متطهرا في ظاهر تكليفه حال الصلوة ، فمن صلى في ثوب نجس جرى فيه استصحاب الطهارة او قاعدتها كان ممتثلا للامر الواقعي المتعلق بالصلوة قطعا فلا تدل الصحيحة على الاجزاء في مورد التنازع (الهمداني)

٢ ـ يعني ان ظاهرها كون قاعدة الاستصحاب بنفسها من دون توسط شئ آخر علة لعدم وجوب الاعادة لا بواسطة قاعدة الاجزاء كما ان ظاهر قوله في الصحيحة الاولى والا فانه على يقين :عدم اعادة الوضوء لوجود استصحاب الطهارة لا بشئ آخر (م ق)

بعدها فالمراد انه ليس ينبغي ان تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلوة وهذا الوجه سالم مما يرد على الاول الا انه خلاف ظاهر السؤال ،نعم مورد قوله عليه السلام اخيرا فليس ينبغي لك الخ هو الشك في وقوعه اول الصلوة اوحين الرؤية ويكون المراد من قطع الصلوة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لابطالها ثم البناء عليها الذي هو خلاف الاجماع، لكن تفريع[1] عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس فافهم.

ومنها صحيحة ثالثة لزرارة واذا لم يدر في ثلث هو اوفي اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولاشئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقدتمسك بها في الوافية و قرره الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه .

وفيه تامل لانه ان كان المراد بقوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامة و مخالف لظاهر الفقره الاولى وهو قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعني صلوة الاحتياط .

فتعين ان يكون المراد به[2] القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى

---

١ ـ لان التفريع ظاهر في العهد وكون اللام اشارة الى القضية المتفرع عليها وقوله فافهم لعله اشارة الى ان سوق هذه الكلية في موارد كثيره يوجب ظهورها في العموم (ق-شرح)

٢ ـ بان يريد البناء على الاكثر واضافة ركعة الاحتياط بعد التسليم ويريد باليقين مايوجب اليقين ببراءة الذمة من العمل وبالشك مايوجب الشك فيها من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب (مق)

ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين هواليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقداريد من اليقين والاحتياط فى غيرواحد من الاخبار هذا النحو من العمل .

منها قوله عليه‌السلام فى الموثقة الاتية اذا شككت فابن على اليقين فهذه الاخبار الامرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد منها البناء على ماهو المتيقن من العددوالتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا ذكرفى غيرواحدمن الاخبار مايدل على ان العمل محرز للواقع مثل قوله عليه‌السلام الااعلمك شيئا اذاصنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شئ وقد تصدى جماعة تبعا للسيد المرتضى لبيان ان هذا العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامةمن البناء على الاقل، ومبالغة الامام عليه‌السلام فى هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك فى غيرهابالبناءعلى اليقين والاحتياط يشعر بكونه فى مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هوالبناء على الاقل وضم الركعةالمشكوكة .

واما احتمال كون المراد [1] من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصارعلى الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة وقوله لايدخل الشك فى اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لايضمها الى اليقين يعنى القدر المتيقن من الصلوة بل يأتى بهامستقلة على ماهو مذهب الخاصة

---

١ ـ حاصله الجمع بين الاستصحاب و العمل بالاحتياط بان يريد البناء على الاقل واضافة ركعة اخرى بعدالتسليم للاحتياط وبعدم جوازنقض اليقين بالشك وجوب البناء على ماتيقنه من الركعات وعدم جوازالبناء على وقوع الركعة المشكوك فيها بمجرد الشك فيها (مق)

، ففيه من المخالفة لظاهر الفقرات الست او السبع مالا يخفى على المتامل فان مقتضى التدبر فى الخبر احد معنيين اما الحمل على التقية وقد عرفت مخالفته للاصول و الظواهر واما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الاحوط و هذا الوجه وان كان بعيدا فى نفسه لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على مايطابق الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصا على مثل هذه القاعدة .

ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن ابى الحسن عليه السلام قال اذ شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم فان جعل البناء على الاقل اصلا ينافى ما جعله الشارع اصلا فى غير واحد من الاخبار مثل قوله عليه السلام اجمع لك السهو كله فى كلمتين متى شككت فابن على الاكثر وقوله عليه السلام فيما تقدم الا اعلمك شيئا الى آخر ما تقدم فالوجه فيه اما الحمل على التقية واما ماذكره بعض الاصحاب فى معنى الرواية بارادة البناء على الاكثر ثم الاحتياط بفعل ماينفع لاجل الصلوة على تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء .

نعم يمكن ان يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلوة فضلا عن الشك فى ركعاتها فهو اصل كلى خرج منه الشك فى عدد الركعات وهو غير قادح لكن يرد عليه عدم الدلالة على ارادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو اضعف دلالة من الرواية الاتية الصريحة فى اليقين السابق لاحتمالها لارادة ايجاب العمل بالاحتياط فافهم .

ومنها ماعن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لاينقض اليقين وفى رواية اخرى عنه عليه السلام من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لايدفع بالشك و عدها المجلسى فى البحار فى سلك الاخبار التى يستفاد منها القواعد الكلية .

اقول لايخفى ان الشك واليقين لا يجتمعان[1] حتى ينقض احدهما الاخر بل لابدمن اختلافهما اما فى زمان نفس الوصفين كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد فى زمان ثم يشك يوم السبت فى عدالته فى ذلك الزمان واما فى زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك فى زمان هذا القطع بعدالته فى يوم السبت وهذا هو الاستصحاب وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت فى المثال فضلا عن تأخر الاول عن الثانى وحيث ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة الاولى .

وحاصلها عدم العبرة بطرو الشك فى شئى بعد اليقين بذلك الشئى ويؤيده ان النقض حينئذ محمول على حقيقته لانه رفع اليد عن نفس الاثار التى رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الاثار فى غير زمان اليقين وهذا ليس نقضا لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الاول ، وبالجملة فمن تامل فى الرواية واغمض عن ذكر بعض لها فى ادلة الاستصحاب ربما استظهر ما ذكرناه فى معنى الرواية .

---

١ ـ حاصله ان مقتضى النهى عن نقض اليقن بالشك امكان اجتماعهما حتى يصدق نقضه بدوهما لايجتمعان فلابد اما من اعتبار اختلافهما بحسب الزمان ، اتحدا بحسب المتعلق بان تعلق اليقين بحدوث شئى فى زمان ثم تعلق الشك بحدوثه فى ذلك الزمان بان حصل الشك فى الزمان الثانى فى صحة الاعتقاد فى الزمان الاول كما فرضه فى المثال الاول واما من اعتبار اختلافهما بحسب المتعلق وان اتحد زمانهما كما فرضه فى المثال الثانى وهو مورد قاعدة الاستصحاب والاول مورد قاعدة الشك الساري ، ومقتضى التعبير بلفظ كان والعطف بالفاء فى الرواية هو اختلاف زمان اليقين والشك ؛ وظاهر اعتبار اختلاف زمانهما هو اعتبار اتحاد متعلقهما فيكون مورد الرواية من قبيل الاول ولاتكون دليلا للاستصحاب (مق)

ثم لوسلم ان هذه القاعدة باطلاقها [1] مخالفة للاجماع امكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الاعمال التى رتبها حال اليقين به كالاقتداء بذلك الشخص فى مثال العدالة اوالعمل بفتواه اوشهادته اوتقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق واخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع .

اللهم الاان يقال بعد ظهور كون الزمان الماضى فى الرواية ظرفا لليقين ان الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان فان قول القائل كنت متيقنا امس بعدالة زيد ظاهر فى ارادة اصل العدالة لا العدالة المتقيدة بالزمان الماضى وان كان ظرفه فى الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييد فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد ظاهرا فى تحقق اصل العدالة فى زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم [2]

فالانصاف ان الرواية سيما بملاحظة قوله عليه السلام فان الشك لاينقض اليقين بملاحظة ماسبق فى الصحاح من قوله لاينقض اليقين بالشك حيث ان ظاهره مساوقته لها ظاهرة فى الاستصحاب وبعد حملها على بيان القاعدة التى ذكرنا هذا ، لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف العلامة له فى الخلاصة وان ضعف ذلك بعض باستناده الى تضعيف ابن الغضايرى المعروف عدم قدحه فتامل

ومنها مكاتبة على بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لايدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان تفريع تحديد كل من الصوم و الافطار على رؤية هلالى

---

١ ـ اطلاق القاعدة هو الحكم بصحة الاثار المترتبة حين اليقين وصحة ترتيب الاثار بعد الشك سواء تذكر بمستند قطعه السابق وانه باطل ام لم يتذكر له (شرح)

٢ـ لعله اشارة الى انه على فرض تهامية التقريب يكون قابل الانطباق على الاستصحاب مع قابليته للقاعدة ايضا فيكون مجملا مرددا فلا يكون دليلا للاستصحاب (شرح)

رمضان وشوال لايستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك اى مزاحما به، والانصاف انهذه الروايةاظهر مافيهذا الباب من اخبارالاستصحاب الاانسندها غير سليم،هذهجملة ماوقفتعليه من الاخبارالمستدل بها للاستصحاب وقدعرفت عدمظهورالصحيح منهاوعدمصحةالظاهر منهافلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابروالتعاضد .

وربما يؤيد ذلك بالاخبار الواردة فى الموارد الخاصة مثل رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الـذمى وهويعلم انهيشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير قال فهل على ان اغسله فقال لالانك اعرته اياه وهوطاهر ولم تستيقن انه نجسه وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هوسبق طهارتهوعدمالعلم بارتفاعها ولوكان المستندقاعدة الطهارة لميكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذالحكم فى القاعدة مستند الى نفس عدمالعلم بالطهارة والنجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها و لايبعد عدمالقول بالفصل بينها وبين غيرها ممايشكفى ارتفاعها بالرافع .

و مثل قوله عليهالسلام فى موثقة عمار كل شئى طاهرحتى تعلم انهقذربناءا على انه مسوق[1] لبيان استمرار طهارة كل شئى الى ان يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا الى ان يعلم عدمها فالغاية التى هى العلم بالقذارة على الاول غايةللطهارة رافعة لاستمرارها وعلى الثانى غايةللحكم بثبوتها فكل شئى يستمر الحكم بطهارته الى كذا فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم والاصل فى ذلك

---

١ ـ حاصله ان المراد بالشئى انكان الشئى المفروض الطهارة المفروغ عن طهارته كان المراد من قوله طاهر هو الحكم باستمرار تلك الطهارة والغاية (ح) رافعة للاستمرار فيكون دليلا على الاستصحاب و انكان المراد هو الشئى المشكوك فى طهارته كان المراد من قوله طاهرهو انشاءثبوت الطهارة الظاهرية له والغايةرافعة لهذا الحكم بالحدوث فيكون دليلا على القاعدة (شرح)

ان القضية المغياة سواء كانت اخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر الى ان يلاقي نجسا ام كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول كما في ما نحن فيه قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا او واقعا من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا اصل الثبوت بحيث يكون اصل الثبوت مفروغا عنه والاول [1] اعم من الثاني من حيث المورد .

اذا عرفت هذا فنقول ان معنى الرواية اما ان يكون خصوص المعنى الثاني وهو القصد الى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت اصل الطهارة فيكون دليلا على استصحاب الطهارة لكنه خلاف الظاهر واما خصوص المعنى الاول الاعم منه و- حينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وان شمل مورده الا ان الحكم فيما علم طهارته [2] ولم يعلم طروالقذارة له ليس من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها بل ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب فيتخيل ان الرواية تدل على الاستصحاب ، ولكن دلالتها على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة والا فقد يجرى في مسبوق النجاسة على اقوى الوجهين الاتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة .

---

١ ـ لشموله لما شك في طهارته وليس له حالة سابقة اولم يعلم حالته السابقة بل والمشكوك الذى علم بسبق النجاسة له بناءا على ماسيذكره المصنف ره (شرح)

٢ ـ والحاصل ان هنا قواعد ثلاثة قاعدة البرائة وقاعدة الحلية وقاعدة الطهارة واما الاستصحاب فهو من حيث هو مخالف لها وانكان قد يتصادق معها موردا ؛ فاصالة البرائة غير استصحابها واصالة الحلية والطهارة غير استصحابهما ، وقوله كل شئ لك مطلق اوحلال اوطاهر ادلة مثبتة لتلك القواعد لا الاستصحاب الجارى في موردها فلا يتوهم جواز الاستدلال بادلتها لتلك الاستصحابات (شرح)

ثم لا فرق فی مفاد الروایة بین الموضوع الخارجی الذی یشك فی طهارته من حیث الشبهة فی حکم نوعه و بین الموضوع الخارجی المشکوك طهارته من حیث اشتباه الموضوع الخارجی فاذا تعین حمل الروایة المذکورة علی احد المعنیین فالظاهر ارادة القاعدة نظیر قوله کل شئ لك حلال لان حمله علی الاستصحاب، و حمل الکلام علی ارادة خصوص الاستمرار فیما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر اذ ظاهر الجملة الخبریة اثبات اصل المحمول للموضوع لا اثبات استمراره فی مورد الفراغ عن ثبوت الاصل، نعم قوله حتی تعلم یدل علی استمرار المغیی لکن المغیی به الحکم بالطهارة یعنی ان هذا الحکم الظاهری مستمر له الی کذا لان الطهارة الواقعیة المفروغ عنها مستمرة ظاهرا الی زمن العلم .

و منها قوله علیه السلام الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس و هو وان کان متحدا مع الجزء السابق من حیث الحکم والغایة فتکون ظاهرة فی ارادة القاعدة کما عرفت الا ان الاشتباه فی الماء من غیر جهة عروض النجاسة للماء غیر متحقق غالبا ، فالاولی حملها علی ارادة الاستصحاب، والمعنی ان الماء المعلوم طهارته بحسب اصل الخلقة طاهر حتی تعلم ای تستمر طهارته المفروضة الی حین العلم بعروض القذارة له سواء کان الاشتباه و عدم العلم من جهة الاشتباه فی الحکم کالقلیل الملاقی للنجس والبئر اذا کان من جهة الاشتباه فی الامر الخارجی کالشك فی ملاقاته للنجاسة او نجاسة ملاقیه ، و منها قوله علیه السلام اذا استیقنت انك توضأت فایاك ان تحدث وضوءا حتی تستیقن انك احدثت و دلالته علی استصحاب الطهارة ظاهرة .

ثم ان اختصاص ماعدی الاخبار العامة بالقول المختار واضح واما الاخبار العامة فالمعروف بین المتاخرین الاستدلال بها علی حجیة الاستصحاب فی جمیع الموارد وفیه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساری فی شرح الدروس و توضیحه [1]

---

١ ـ حاصله ان لفظ النقض حقیقة لغة فی رفع الهیئة الاتصالیة الحسیة و هذا غیر مراد هنا جزما فیتعین حمله علی ارادة معنی مجازی منه و هو اما رفع الید عن الشئ ـــ

ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشئ ولو لعدم المقتضى له بعد ان كان آخذا به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده .

اذا عرفت هذا فنقول ان الامر يدور بين ان يكون المراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاما لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار والاتصال المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى ولا يخفى رجحان هذا على الاول لان الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام كما فى قول القائل لاتضرب احدا فان الضرب قرينة على اختصاص العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كساير الجمادات .

ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ الى تصرف فى اليقين بارادة المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه [1] وهو الطهارة السابقة او احكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع

← الثابت مع وجود المقتضى لبقائه كالطهارة والزوجية ونحوهما واما مطلق رفع اليد عن الشئ الثابت ولو لعدم المقتضى له كرفع اليد عن الواجب الموقت بعد خروج وقته الاول اقرب الى المعنى الحقيقى اعتبارا وعرفا فيتعين الحمل عليه وان كان يستلزم مجازا فى المنقوض بتخصيصه بما من شأنه البقاء بخلاف ما لو حمل على المعنى الثانى لبقاء المنقوض (ح) على اطلاقه (م ق)

١ ـ ان كان المستصحب من الاحكام الشرعية ؛ وقوله او احكام اليقين ان كان من الموضوعات الخارجية (ق)

بالشك قطعا كمن نذر فعلا في مدة اليقين بحيوة زيد، بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الاحكام كنفس المتيقن ايضا لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فان جواز الدخول في الصلوة بالطهارة امر مستقر الى ان يحدث ناقضها، و كيف كان فالمراد امانقض المتيقن فالمراد بانتقض رفع اليد عن مقتضاه وامانقض احكام اليقين اى الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد حينئذ رفع اليد عنها.

ويمكن ان يستفاد من بعض الامارات ارادة المعنى الثالث مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين [1] و قوله ولا تعتد بالشك في حال من الحالات وقوله اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكا في الرافع كما لا يخفى وقوله في رواية الاربعمأة من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقوله اذا شككت فابن على اليقين، فان المستفاد من هذه وامثالها ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله (ع) اذا خرجت من شئ ودخلت في غيره فشكك ليس بشئ .

هذا ولكن الانصاف ان شيئا من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لان قوله بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك [2] لان الشك مما اذا حصل لا يرتفع الا برافع واما

---

١ ـ لان الشك مما ليس له مقتضى البقاء و قوله ليس شكا في الرافع : لكون الزمان من الامور التمجددة آنا فانا، وقوله فليمض على يقينه: فان المضى والدفع يستعملان فيما ليس له استعداد البقاء ايضا وكذا البناء (شرح)

٢ ـ اى لا عدم الاعتداد به حتى ينطبق على المعنى الثالث ، و قوله فقد عرفت الاشكال : لظهوره في اعتبار الشك الساري دون الاستصحاب، وقوله اذا شككت فابن : من حيث احتماله للاحتياط بالبناء على الاكثر ، وقوله ان يجعل قوله : اى في حديث الاربعمأة؛ وقوله صدر الرواية: اعنى قوله من كان على يقين، وقوله واما قوله اليقين: حاصله ان تفرع الافطار للرؤية على قاعدة الاستصحاب لا ينحصر وجهه في استصحاب الزمان اذ لعله من جهة استصحاب بقاء الشغل غير المرتفع بعد الثبوت الا برافع (م ق)

قوله من كان على يقين فشك فقد عرفت الاشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب كقوله اذا شككت فابن على اليقين مع امكان ان يجعل قوله فان اليقين لا ينقض بالشك او لا يدفع به قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض مع ان الظاهر من المضي الجرى على مقتضى الداعي السابق وعدم التوقف الالصارف نظير قوله اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك ونحوه فهو ايضا مختص بما ذكرنا واما قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان الى ان يحصل الرافع وبالجملة فالمتامل المنصف يجد ان هذه الاخبار لا تدل على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تنبيهات الاستصحاب

وينبغي التنبيه على امور وهي بين مايتعلق بالمتيقن السابق ومايتعلق بدليله الدال عليه ومايتعلق بالشك اللاحق في بقائه .

الاول ان المتيقن السابق اذا كان كليا في ضمن فرد وشك في بقائه فاما ان يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد واما ان يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ماهو باق جزما وبين ماهو مرتفع كك واما ان يكون من جهة الشك في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد .

اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي[1] ونفس الفرد وترتيب احكام كل منهما عليه .

تنبيهات الاستصحاب

۱ ـ لايقال ان الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في بقاء الفرد فمع جريان الاستصحاب في الشك السببي لايجري في المسببي لانا نقول ان هذا يتم فيما كان الكلي من الاثار الشرعية لوجود الفرد و ليس كذلك فان وجود الكلي من اللوازم العقلية لوجود الفرد (مق)

واما الثانى فالظاهر جواز الاستصحاب فى الكلى مطلقا [1] على المشهور نعم لايتعين بذلك احكام الفرد الذى يستلزم بقاء الكلى ذلك الفرد فى الواقع سواء كان الشك من جهة الرافع كما اذا علم بحدوث البول اوالمنى ولم يعلم الحالة السابقة [2] وجب الجمع بين الطهارتين فاذا فعل احديهما وشك فى رفع الحدث فالاصل بقائه وان كان الاصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له مايحرم على الجنب ام كان الشك من جهة المقتضى كمالو تردد من فى الدار بين كونه حيوانا لايعيش الاسنة وكونه حيوانا يعيش مأة سنة فيجوز بعد السنة الاولى استصحاب الكلى المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شئى من الخصوصيتين بل يحكم بعدم كل منهمالو لم يكن مانع [3] عن اجراء الاصلين كمافى الشبهة المحصورة .

و توهم عدم جريان الاصل [4] فى القدر المشترك من حيث دورانه بين

١ـ اى سواءاكان الشك فى الرافع ام فى المقتضى (ق)

٢ـ فانه اذا علم بالحدث الاصغر او الاكبر كان العلم الاجمالى بحدوث البول او المنى غير مؤثر لاستصحاب بقاء الحالة المعلومة سابقا و دفع احتمال الحدث الاخر بالاصل، ثم ان الحكم بوجوب الجمع بين الطهارتين انما هو من جهة ان عدم جواز الدخول فى الصلوة من آثار مطلق الحدث فمع استصحاب الكلى يحكم بعدم الجواز الا بعد الجمع بينهما (شرح)

٣ـ وذلك كما اذا كان لكل من الخصوصيتين اثر تكليفى فان العلم بثبوت التكليف (ح) مانع عن اجراء الاصلين (الطوسى)

٤ ـ حاصله ان الكلى انما يكون بوجود افراده فاذا نفينا بقاء كلا الفردين الفرد القصير بالوجدان و الفرد الطويل بالاصل فلا معنى لبقاء الكلى ولالجريان الاستصحاب فيه ، وحاصل الدفع ان الحكم بعدم الفرد تعبدا لايرفع الشك الوجدانى بالنسبة الى نفس الكلى فحيث ان وجوده كان مرددا بين الفردين كان اصل الكلى محتمل البقاء فاركان الاستصحاب بالنسبة اليه تامه فلا بأس بجريانه وان لم يثبت به ←

ماهو مقطوع الانتفاء وماهومشكوك الحدوث و محكوم الانتفاء بحكم الاصل مدفوع بانه لايقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشك فى بقائه و ارتفاعه كتوهم كون الشك [1] فى بقائه مسببا عن الشك فى حدوث ذلك المشكوك الحدوث فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع قدر المشترك لانه من آثاره .

فان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لامن لوازم عدم حدوث الامر الاخر ، نعم اللازم من عدم حدوثه هوعدم وجود ما هو فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى لاارتفاع القدر المشترك بين الامرين و بينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه تترتب عليه احكام عدم وجود الجنابة فى المثال المتقدم .

ويظهر من المحقق القمى ره فى القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب على الاطلاق عدم جواز اجراء الاستصحاب فى هذا القسم ولم اتحقق وجهه قال انا اذا علمنا ان فى الدار حيوانا لكن لايعلم انه اى نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عن ذلك مدة فلايمكن لنا الحكم ببقائه فى مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فاذا احتمل كون الحيوان الخاص فى البيت عصفورا اوفأرة اودودة زفكيف يحكم بسبب العلم بالقدر

← احكام خصوص الفردين وهذا اذا كان للكلى بماهو كلى حكم مخصوص كماهو واضح (شرح)

١ - حاصله انه على تقدير جريان الاستصحاب فى نفس الكلى لتمامية اركانه ومقتضى جريانه، لامعنى لجريانه لوجود المانع وهو جريان استصحاب العدم فى الفرد الطويل فان الشك فى بقاء الكلى وارتفاعه مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الذى يقطع ببقاء الكلى على فرض حدوثه ، والاصل عدم حدوث ذلك فلا معنى للاستصحاب فى الكلى لما قرر من عدم جريان الاصل فى طرف المسبب مع جريانه فى السبب ، وجوابه ماشار اليه بقوله فان ارتفاع : و حاصله ان الشك فى البقاء والارتفاع مسبب عن كون الحادث هوالفرد القصير فاثبات الارتفاع فى الكلى يتوقف على اثبات وجود ذلك الفرد ولا مجال لذلك (شرح)

المشترك باستصحابها الى حصول زمان ظن بقاءاطول الحيوانات عمرا .

و اما الثالث وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلى مستندا الى احتمال وجود فردآخرغير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه فهو على قسمين لان الفرد الاخر اما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله واما يحتمل حدوثه بعده اما بتبدله اليه [1] واما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد .

و في جريان استصحاب الكلى [2] في كلا القسمين نظرا الى تيقنه سابقا وعدم العلم بارتفاعه وان علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ماعداه لان ذلك مانع من اجراء الاستصحاب في الافراد دون الكلى كما تقدم نظيره في القسم الثاني اوعدم جريانه فيهما لان بقاء الكلى في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقا وهو معلوم العدم و هذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني حيث ان الباقي في الان اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقا اوالتفصيل بين القسمين فيجرى فى الاول لاحتمال

---

١ ـ كما اذا ازيل السواد عن الثوب فشك في تبدله الى مرتبة ضعيفة اوزواله بالكلية : وكما في النور وسائر الالوان والاعراض (شرح)

٢ ـ الوجه الاول مبنى على كون المستصحب هوالقدر المشترك والكلى الموجود بوجوده النوعي في ضمن الافراد ولاينعدم هو بانعدام ماعلم من الافراد والوجه الثاني مبنى على ان تحقق الكلى واستمراره و ارتفاعه انما هو باعتبار وجوده الشخصي دون النوعي والاحكام تتعلق به بهذا الاعتبار ، والمفروض ان الوجود الشخصي المتيقن سابقا قد ارتفع وفي ضمن الثاني مشكوك الحدوث محكوم بالعدم فلو حكمنا بالبقاء لابقينا وجودا آخر غير المعلوم السابق ، وهذا بخلاف القسم الثاني فانه لوفرض بقاء الكلى فيه كان عين الموجود الاول. والوجه الثالث مبنى على تسليم الوجه الثاني فيما كان الفرد الاخر مشكوك الحدوث بعد ارتفاع الفرد الاول فلا يجرى الاستصحاب ، ومنعه فيما كان الفرد الاخر محتمل الوجود مع الفرد الاول فيجرى (م ق)

كون الثابت فى الان اللاحق هو عين الموجود سابقا فيتردد الكلى المعلوم سابقا بين ان يكون وجوده الخارجى على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة انما هو فى مقدار استعداد ذلك الكلى واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لايثبت تعيين استعداد الكلى .

وجوه اقويها الاخير ويستثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى مايتسامح فى العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل مالو علم السواد الشديد [1] فى محل و شك فى تبدله بالبياض او بسواد اضعف من الاول فانه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص فى مرتبة من كثرة الشك ثم شك من جهة اشتباه المفهوم او المصداق فى زوالها او تبدلها الى مرتبة دونها او علم اضافة المايع ثم شك فى زوالها او تبدلها الى فرد آخر من المضاف وبالجملة فالعبرة فى جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا الى اللاحق ولو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للمفرد السابق و لذا لااشكال فى استصحاب الاعراض وسيأتى مايوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة العقلية .

ثم ان للفاضل التونى كلاما يناسب ذكره فى المقام مؤيدا لبعض ماذكرنا وان لم يخل بعضه عن النظر بل المنع قال فى رد تمسك المشهور فى نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت

١- الفرد المحتمل المتبدل اليه فى المثال الاول هو السواد الاضعف، وفى الثانى هى المرتبة الادنى من كثرة الشك وفى الثالث هو الفرد الاخر من المضاف ، و قوله ثم شك من جهة اشتباه المفهوم او المصداق: الاول كما اذا تنزل كثرة شكه من عشرة الى خمسة فشك من جهة الجهل بمفهوم الكثرة انها من مصاديقها ايضا ام لا والثانى كما اذا لم يدر انها تنزلت الى خمسة او ثلاثة مثلا مع العلم بان الخمسة من مصاديق الكثرة دون الثلاثة (شرح)

حتف الانف و الموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل الثانى اعنى الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه، والمعلوم ثبوته فى الزمان السابق هو الاول لا الثانى وظاهر انه غير باق فى الزمان الثانى ففى الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم قال وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الاول وفساده غنى عن البيان انتهى.

اقول ولقد اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور ونظيره الا ان نظر المشهور [1] فى تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما انما رتبت فى الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد اليه قوله تعالى «الا ما ذكيتم» الظاهر فى ان المحرم انما هو لحم الحيوان الذى لم يقع عليه التذكية واقعا او بطريق شرعى ولو كان اصلا وقوله تعالى «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» وقوله تعالى «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» وقوله (ع) فى ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح وبعض الاخبار المعللة لحرمة الصيد الذى ارسل اليه كلاب ولم يعلم انه مات باخذ المعلم بالشك فى استناد موته الى المعلم الى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل الى الرمى والنهى عن الاكل مع الشك.

ولا ينافى ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة لان الميتة

---

١ ـ حاصله منع مقايسة ما نحن فيه على ماذكره من المثال لانها انما تتم على تقدير كون مراد المشهور باستصحاب عدم التذكية اثبات كون الموت بحتف الانف بناءا على كون الحرمة والنجاسة مترتبتين عليه لا على مجرد عدم التذكية وليس كذلك لان مقصودهم به اثبات مجرد عدم التذكية لكون الحرمة والنجاسة مترتبتين في الادلة عليه لا على الموت بحتف الانف (مق)

عبارة [1] عن كل مالم يذك لان التذكية امر شرعي توقيفي فما عدى المذكى ميتة ، والحاصل ان التذكية سبب للحل والطهارة فكل ماشك فيه اوفي مدخلية شئ فيه فاصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على اصالة الحل والطهارة، ثم ان الموضوع [2] للحل و الطهارة او مقابليهما هو اللحم او المأكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

وبالجملة اذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه اولم يذكر اسم الله عليه او تعلق الحل على ذبيحة المسلم او ماذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء احد الامرين و لو بحكم الاصل فلامحيص عن قول المشهور، نعم لو علق حكم النجاسة على مامات حتف الانف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كمايراه بعض كانت اصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو الموت حتف الانف محكمة

ثم ان ماذكره الفاضل التوني من عدم جواز اثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد صحيح، وقد عرفت ان عدم جواز استصحاب نفس الكلي وان لم يثبت به خصوصية لايخلو عن وجه وان كان الحق فيه التفصيل كما عرفت الا ان كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث ان العدم الازلي مستمر مع حيوة الحيوان وموته حتف الانف فلامانع من استصحابه

---

١ ـ لايقال ان غير المذكى مطلقا لم يكن محكوما بحكم الميتة اذ الحي من الحيوان لم يذك ولا يكون بحكمها ، فانه يقال ان الحكم مترتب على موضوع مركب وهو مازهق روحه ولم يقع عليه التذكية ففي مورد الفرض قد احرز جزءا من الموضوع وهو زهوق الروح بالوجدان والجزء الاخر وهو عدم وقوع التذكية له بالاصل (شرح)

٢ ـ دفع لما يمكن ان يتوهم من ان استصحاب عدم التذكية لايثبت كون هذا اللحم غير مذكى الاعلى القول بالاصول المثبتة ، وحاصل الدفع هو ان المستصحب هو عدم كون هذا اللحم مذكى لامطلق عدم التذكية (ق)

و ترتيب احكامه عليه عند الشك وان قطع بتبادل الوجودات المقارنة له

بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الاولين من الكلي كان الاستصحاب في الامر العدمي [1] المقارن للوجودات خاليا عن الاشكال اذا لم يرد به اثبات الموجود المتأخر المقارن له نظير اثبات الموت حتف الانف بعدم التذكية او ارتباط الموجود المقارن له به كما اذا فرض الدليل على ان كل ماتقذفه المرئة من الدم اذالم يكن حيضا فهي استحاضة فان استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لايوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم و صدقه عليه حتى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة اذفرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية وسيجيئي نظير هذا الاستصحاب الوجودي والعدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف او عدمه لايثبت كون المحل مورد الذلك

---

١ ـ ما اختاره سابقا من جواز جريان الاصل و ترتب حكم الميتة على الشئ انما هو فيما اذا لوحظ عدم التذكية بنحو ليس الناقصة كعدم كون هذا اللحم او المأكول مذكى ، ما ذكره هنا ملاحظته بنحو ليس التامة ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيه وان قلنا بعدم جريانه في الكل مطلقا ولافي عدم اتصاف المحل المقارن به و بحكمه ،اما الاول فلان العدم الازلي المضاف الى شخص ليس بكلي وانكان مستمرا مع مقارناته الوجودية و ذلك لايوجب كليته كما في استمرار الوجود كي يبتني جريان الاستصحاب فيه على جريانه فيه ، بل امر واحد غير صادق على كثيرين و انكان مقارنا لها ، واما الثاني فلان ذلك مثبت فلا يثبت اصالة عدم التذكية الموت حتف الانف ولااصالة عدم الحيض كون الدم الموجود استحاضة وانكان لاينفك عنه ؛ و بالجملة اثبات عنوان او نفيه بمفاد كان وليس التامتين بالاستصحاب لايوجب اثباته او نفيه لماشك اتصافه به الا على القول بالاصل المثبت (طوشرح)

الوصف العنوانی فافهم.

الامر الثانی انه قدعلم من تعریف الاستصحاب وادلته ان مورده الشك فی البقاء وهو وجود ماکان موجودا فی الزمان السابق ویترتب علیه عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان ولا فی الزمانی الذی لااستقرار لوجوده بل یتجدد شیئافشیئاعلی التدریج وکذا فی المستقر الذی یؤخذ قیداله الاانه یظهر من کلمات جماعة جریان الاستصحاب فی الزمان فیجری فی القسمین الاخیرین بطرین اولی بل تقدم من بعض الاخباریین ان استصحاب اللیل و النهار من الضروریات .

والتحقیق ان هنا اقساما ثلاثة اما نفس الزمان فلا اشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیه لتشخیص کون الجزء [1] المشکوك فیه من اجزاء اللیل والنهار لان نفس الجزء لم یتحقق فی السابق فضلا عن وصف کونه نهارا اولیلا، نعم لو اخذ المستصحب [2] مجموع اللیل اوالنهار ولوحظ کونه امرا خارجیا واحدا وجعل بقائه وارتفائه عبارة عن عدم تحقق جزئه الاخیر وتجدده او عن عدم تجدد جزء مقابله او تجدده امکن القول بالاستصحاب بهذا المعنی فیه ایضا لان بقاء کل شئی فی العرف بحسب ما یتصور فیه له من الوجود فیصدق ان الشخص کان علی یقین من وجود اللیل فشك فیه فالعبرة بالشك فی وجوده وبتحققه قبل زمان

---

١ - بان یقال ان هذا الجزء من الزمان کان لیلا فالان کذلك اوکان نهارا فالان نهار ، والعلة فیه اشتراط بقاءالموضوع فی الاستصحاب وهو غیر محرز هنابل معلوم العدم (شرح)

٢ ـ حاصله جواز اجراءالاستصحاب فی الزمان بارتکاب التاویل فیه بوجهین، الاول التصرف فی المستصحب بملاحظة مجموعه امرا وحدانیا خارجیا ،و الثانی التصرف فی البقاء بجعله عبارة عن عدم تحقق الجزءالاخیر لاکون الشئی فی زمان بعدکونه فی زمان آخر فان هذا المعنی لایعقل فیما کان المستصحب نفس الزمان (شرح)

الشك وان كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك [1] و انما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات .

ويمكن [2] التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان اوشوال ولعله المراد بقوله (ع) في المكاتبة المتقدمة في ادلة الاستصحاب اليقين لايدخله الشك صم للرؤية و افطر للرؤية الا ان جواز [3] الافطار للرؤية لايتفرع على الاستصحاب الحكمي الابناءا على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان مع ان الحق في مثله التمسك بالبرائة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا

واما القسم الثاني اعني الامور التدريجية الخارجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض فيها امرا واحدا مستمرا نظير ماذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلا مجموع اجزائه امرا واحدا والشك في بقائه لاجل الشك في قلة اجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها .

ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المذكورة في الامر السابق.

۱ـ فيجرى بهذا البيان الاستصحاب في اثبات الليل والنهار ويجدى في اثبات مالهما من الاثار كوجوب الامساك وجواز الافطار (شرح)

۲ ـ هذا مع قطع النظر عن استصحاب نفس الزمان او بناءا على الاستشكال في جريانه فيه والافهو مغن عن هذا الاستصحاب (شرح)

۳ـ يعنى ان استصحاب وجوب الصوم الى زمان الرؤية مبنى على جواز استصحاب اشتغال الذمة عند الشك في شهر رمضان مع ان الحق فيه البرائة (شرح)

مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل الثانى من تلك الاقسام الثلثة لان المفروض فى توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع مايقع فى الخارج من الاجزاء التى يجمعها رابطة توجب عدها شيئا واحدا وفردا من الطبيعة لاجعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افراده، غاية الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فى الزمان الاول بوجود جزء منه و وجوده فى الزمان الثانى بوجود جزء آخر منه، والحاصل ان المفروض كون كل قطعة جزءا من الكل لاجزئيا من الكلى .

هذا مع ماعرفت فى الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما اذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا آخر مغايرا للموجود الاول كما فى السواد الضعيف الباقى بعد ارتفاع القوى وما نحن فيه من هذا القبيل فافهم.

ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع امرا واحدا موكولة الى العرف فان المشتغل بقرائة القران لداع يعد جميع مايحصل منه فى الخارج بذلك الداعى امرا واحدا فاذا شك فى بقاء اشتغاله بها فى زمان لاجل الشك فى حدوث الصارف او لاجل الشك فى مقدار اقتضاء الداعى فالاصل بقائه اما لو تكلم لداع اولدواع ثم شك فى بقائه على صفة التكلم لداع آخر فالاصل عدم حصول الزائد على المتيقن وكذا لوشك بعد انقطاع دم الحيض فى عوده فى زمان يحكم عليه بالحيضية ام لافيمكن اجراء الاستصحاب نظرا الى ان الشك فى اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم فى اى مقدار من الزمان فالاصل عدم انقطاعه وكذا لوشك فى اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا الى كون الشك فى انقضاء مااقتضته الطبيعة من قذف الحيض فى كل شهر، وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك فى استمرار الامر الواحد الذى اقتضاه السبب الواحد واذا لوحظ كل واحد من اجزاء هذا الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه

ومنشأ اختلاف بعض العلماء فی اجراء الاستصحاب فی هذه الموارد اختلاف انظارهم فی ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا اوحوادث متعددة، والانصاف وضوح الوحدة فی بعض الموارد وعدمها فی بعض والتباس الامر فی ثالث والله الهادی الی سواء السبیل فتدبر.

و اما القسم الثالث و هو ماکان مقیدا بالزمان فینبغی القطع بعدم جریان الاستصحاب فیه ووجهه ان الشئی المقید بزمان خاص لایعقل فیه البقاء لان البقاء وجود الموجود الاول فی الان الثانی فالامر الوجودی المجعول ان لوحظ الزمان قیداله او لمتعلقه بان لوحظ الجلوس المقید بکونه الی الزوال شیئا والمقید بکونه بعد الزوال شیئا آخر متعلقا للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ماعلم وجوده والشك فی حدوث ماعداه ولذا لایجوز الاستصحاب فی مثل صم یوم الخمیس اذا شك فی وجوب صوم یوم الجمعة، نعم اذا لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فله مجال لانه اذاانقلب العدم الی الوجود المردد بین کونه فی قطعة خاصة من الزمان وکونه ازید، والمفروض تسلیم حکم الشارع بان المتیقن فی زمان لابد من ابقائه فیستصحب الوجوب (ح).

الامر الثالث ان المتیقن السابق اذاکان ممایستقل به العقل کحرمة الظلم وقبح التکلیف بمالا یطاق و نحوهما من المحسنات و المقبحات العقلیة فلا یجوز استصحابه [1] لان الاستصحاب ابقاء ماکان والحکم العقلی موضوعه معلوم

۱- حاصله انه یعتبر فی جریان الاستصحاب ان یکون الموضوع فی القضیة المتیقنة سابقا معلوم البقاء فی الزمان الثانی وکان الشك متعلقا بمحموله، و هذا الشرط غیر متحقق فی الاحکام العقلیة لان العقل انما یحکم علی الموضوعات المعلومة بجمیع قیودها ولا یعقل الاجمال فی موضوعه فاذا فرض الشك فی حکم العقل فلا یخلو اما ان یکون مع اجمال موضوعه بان حکم اولا علی موضوع مجمل ثم انتفی ما یحتمل مدخلیته فیه، او مع الاشتباه فی مصداق موضوعه.

تفصيلا للعقل الحاكم به فان ادرك العقل بقاء الموضوع فى الان الثانى حكم به حكما قطعيا كما حكم اولا وان ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا فى موضوع جديد.

واما الشك فى بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجى كالشك فى بقاء الاضرار فى السم الذى حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتى الكلام فيه وان كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث فى موضوعية الموضوع فهذا غير متصور فى المستقلات العقلية لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلا فلا يعقل اجمال الموضوع فى حكم العقل مع انك ستعرف فى مسئلة اشتراط بقاء الموضوع ان الشك فى الموضوع خصوصا لاجل مدخلية شئ مانع عن اجراء الاستصحاب.

فان قلت فكيف يستصحب الحكم الشرعى [1] مع انه كاشف عن حكم

← اما الاول فقد عرفت انه غير معقول مضافا الى عدم جريان الاستصحاب مع الشك فى بقاء الموضوع كما ستعرف ، واما الثانى فستعرف انه خارج عن البحث اذ الكلام فى استصحاب الحكم لا الموضوع الخارجى (م ق)

١ ـ حاصله ان مقتضى الملازمة بين حكم العقل والشرع ان يكون موضوع حكم الشرع هو موضوع حكم العقل اذ لو حكم على موضوع مباين او مخالف لم تصدق الملازمة ، ومقتضاه عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعية ايضا لانه لا معنى للشك فيها مع العلم ببقاء موضوعاتها فلا محالة يرجع الشك فيها الى الشك فى الموضوع ، وقوله كاشف عن حكم عقلى : اى ملازم له ، وحاصل الجواب ان الاحكام الشرعية على قسمين احدهما ما استند الى حكم العقل ولا ريب فى اتحاد موضوعه مع موضوع العقل اذ العقل يكشف عن حكم الشرع على الموضوع الذى حكم عليه ، ولا يجرى الاستصحاب فيه كنفس حكم العقل والثانى ما لم يكن مستندا اليه وان كان واردا فى مورده كالوديعة التى ثبت وجوب ردها عقلا وكتابا وسنة وهو الذى اشار اليه بقوله نعم لو ورد : فلا بأس بجريانه فيه ←

عقلي مستقل فانه اذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على طبقه بوجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكم مع انه كان تابعا للحكم العقلي.

قلت اما الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب، نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير

← بتقريب ان موضوع الحكم هو ما يتقوم به الحكم وهي علته التامة فموضوعات الاحكام الشرعية هي عللها ومقتضاها عدم جريان الاستصحاب في شئ منها لرجوع الشك فيها الى الشك في موضوعها الان الاحكام الثابتة في الكتاب والسنة لا تدور مدار تلك الموضوعات بل على موضوعاتها التي ثبتت عليها في الكتاب والسنة والمدار في جريان الاستصحاب على بقاء هذه الموضوعات والشك في بقأ الحكم لا يستلزم الشك في بقاء هذه الموضوعات لان الشك قد ينشأ من احتمال عروض المانع وقد ينشاء من انتفاء بعض القيود التي لا يعد انتفائه تغيرا في الموضوع عرفا واليه اشار بقوله وحكم بان موضوعه اعم من موضوع حكم العقل: فاذا حكم العقل بعدم التكليف على الصبي والمجنون لعدم تميزهما وكذا حكم الشرع عليهما بذلك الا انه لم يعلم كون ذلك لاجل عدم التميز او لعنوان آخر مجهول لنا وكان الموضوع في الادلة نفس الصبي والمجنون فاذا زالت عنهما حالة عدم التمييز وارتفع حكم العقل فشك في ارتفاع حكم الشرع ايضا لاحتمال كون المناط فيه ايضا هو عدم التمييز صح استصحابه ما بقي عنوان الصبا والجنون لفرض كونهما موضوعا في الادلة فيكون موضوع حكم الشرع اعم؛ ثم انه لا يلزم من ذلك عدم التطابق بين الحكمين فان المسلم من المطابقة هو التطابق بين العقل مع حكم الشرع الواقعي وبين موضوعيهما لا مطلق الحكم حتى الظاهري وموضوعه، والا فلا معنى لجعل الاستصحاب اصلا، والواقع محتمل البقاء هنا بالنسبة الى الحكمين والموضوعين كليهما الا ان العقل لم يحكم بذلك لانه لم يحرز موضوعه فان طابق الاستصحاب مع الواقع كان الحكمان المتلازمان باقيين في الواقع وان لم يطابق كانا مرتفعين (م ق)

جهة العقل وحصل التغير في حال من احوال موضوعه ممايحتمل مدخليته وجودا او عدما في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بان موضوعه اعم من موضوع حكم العقل ومن هنا يجرى استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الازلى ليس مستندا الى اللقبح وان كان مورد اللقبح هذا حال نفس الحكم العقلى .

واما موضوعه كالضرر المشكوك بقائه في المثال المتقدم فالذى ينبغى ان يقال فيه ان الاستصحاب لايجوز العمل به للقطع بانتفاء الحكم العقل مع الشك في الموضوع الذى كان يحكم عليه مع القطع مثلا اذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الاثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك واما الحكم العقلى بالقبح والحرمة فلا يثبت الامع احراز الضرر ، نعم يثبت الحرمة الشرعية [1] بمعنى نهى الشارع ظاهرا ولا منافات بين انتفاء الحكم العقلى و ثبوت الحكم الشرعى لان عدم حكم العقل مع الشك انما هو لاشتباه الموضوع عنده وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعى الواقعى ايضا الاان الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعى بحكم ظاهرى هى الحرمة

ومماذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلى يظهر مافى تمسك بعضهم لاجزاء مافعله الناسى لجزء من العبادة اوشرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان.

ويظهر ايضا فساد التمسك باستصحاب البرائة والاشتغال الثابتين بقاعدتى البرائة والاشتغال.

مثال الاول ماذا قطع بالبرائة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع اوالعثور عليه فان مجرد الشك فى حصول الاشتغال كاف فى حكم العقل بالبرائة ولا حاجة الى ابقاء البرائة السابقة و الحكم بعدم ارتفاعها

---

١ – اى فى الحكم الشرعى الذى لم يستند الى حكم العقل كما مر فى الشك فى الموضوع (شرح)

ظاهرا فلافرق بين الحالة السابقة واللاحقة فى استقلال العقل بقبح التكليف فيهما لكون المناط فى القبح عدم العلم، نعم لو اريد اثبات عدم الحكم امكن اثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود من استصحابه ليس الاترتيب آثار عدم الحكم وليس الا عدم الاشتغال الذى يحكم به العقل فى زمان الشك فهو من آثار الشك لا المشكوك

و مثال الثانى [1] ما اذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السورة فى الصلوة ووجوب الصلوة الى اربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فى الشبهة المحصورة ففعل مايحتمل معه بقاء التكليف الواقعى وسقوطه كان صلى بلا سورة اوالى بعض الجهات اواجتنب احدهما فربما يتمسك (ح) باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا، وفيه ان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم فى زمان وهو بعينه موجود فى هذا الزمان. نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع فى السابق وعدم العلم به فى هذا الزمان وهذا لايوثر فى حكم العقل المذكور اذيكفى فيه العلم بالتكليف الواقعى آنا ما.

نعم يجرى استصحاب عدم فعل الواجب الواقعى وعدم سقوطه عنه لكنه لايقضى بوجوب الاتيان بالصلوة مع السورة والصلوة الى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقى بل يقضى بوجوب تحصيل البراءة من الواقع لكن مجرد ذلك لايثبت

---

١ - اعلم ان قاعدة الشغل واستصحابه متحدتان من جهة و مفترقتان من اخرى ، اما الاولى فمن حيث احتياجهما الى يقين وشك، واما الثانية فمن وجهين احدهما ان اليقين بتحصيل اليقين بالبراءة بخلاف استصحاب الشغل اذ لابد فيه من ملاحظة وجود المتيقن بالتكليف فى آن ثم الشك فيه فى قاعدة الاشتغال علة تامة لحكم العقل فى السابق ، و ثانيهما ان مودى القاعدة وجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن الشغل الثابت باى وجه اتفق بخلاف استصحاب الشغل لانه انما يدل على بقاء الشغل السابق واما وجوب الاتيان بما يحصل به البراءة فانما يدل عليه العقل بعد اثبات الشغل بالاستصحاب (م ق)

وجوب الاتيان بمايقتضى اليقين بالبرائة الاعلى القول بالاصل المثبت اوبضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين والاول لانقول به والثانى بعينه موجود فى محل الشك من دون الاستصحاب

الامر الرابع قديطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديرى [1] تارة و التعليقى اخرى باعتبار كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر فربمايتوهم لاجل ذلك الاشكال فى اعتباره بل منعه والرجوع فيه الى الاستصحاب مخالف له .

توضيح ذلك ان المستصحب قديكون امرا موجودا فى السابق بالفعل كما اذا وجب الصلوة فعلا اوحرم العصير العنبى بالفعل فى زمان ثم شك فى بقائه و ارتفاعه وهذا لااشكال فى جريان الاستصحاب فيه وقديكون امرا موجودا على تقدير وجود امر فالمستصحب هو وجوده التعليقى مثل ان العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان فاذا جف وصار زبيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان فيحرم عند تحقق الغليان ام لا بل يستصحب الاباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان فيه خلاف .

فنقول لااشكال فى انه يعتبر [2] فى الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا والشك

---

١ ـ اطلاق التقديرى والتعليقى على الاستصحاب باعتبار كون المستصحب معلقا ومقدرا كما ان اطلاق التنجيزى ايضا بلحاظ كون المستصحب منجزا غير معلق (شرح)

٢ ـ حاصله يرجع الى جوابين احدهما انه يكفى فى الاستصحاب وجود شئى فى السابق على نحو من انحاء الوجود وشك فى بقائه على نحو وجوده الاول سواء اكان وجودا منجزا فعليا ام معلقا قابلا للوجود الفعلى وصالحا له ، ولا يعتبر الوجود المنجز للمستصحب ، وثانيهما مع التسليم ان الملازمة بين الحرمة والغليان وكذا بين غيرهما فى سائر الموارد كانت موجودة فعلا فى الزمان السابق فيستصحب الى زمان الشك فيحكم بالحرمة الفعلية على تقدير تحقق الغليان (م ق)

في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايضا في عدم اعتبار ازيد من ذلك، ومن المعلوم ان تحقق كل شئ بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم مائه اذا غلا او بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق واما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري امر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وحينئذ فاذا شككنا في ان وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا اثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب و صيرورته زبيبا فأي فرق بين هذا وبين ساير الاحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا ٠

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب واخرى بمعارضته باستصحاب الاباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة و العمومات، لكن الاول لادخل له في الفرق بين الاثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر والثاني فاسد لحكومة [1] استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان .

فالتحقيق انه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الاخبار او من حيث العقل بين انحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه فالاصل بقائه مع انك عرفت ان الملازمة وسببية الملزوم للازم موجود بالفعل وجد اللازم ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا الاستصحاب غير متوقف [2] على وجود المازوم نعم لو اريد اثبات وجود

---

١ ـ فان الشك في الحلية و الحرمة بعد حصول الغليان مسبب عن الشك في بقاء الملازمة الثابتة حال العنبية وعدمه او بقاء الحرمة التعليقية وعدمه (شرح)

٢ ـ ان قلت ان ترتب اللازم على بقاء الملازمة عند تحقق الغليان عقلي فلا يثبت بالاستصحاب ، قلت هذا انما يتم على تقدير كون الملازمة عقلية لا شرعية ،وقوله وقد يقع الشك : كما اذا غلى العصير بنفسه او بالشمس وشك في اشتراط كون الغليان ←

الحكم فعلافي الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الان اللاحق لعدم تعينه واحتمال مدخلية شئ في تأثير مايترائى انه ملزوم .

الامر الخامس قد عرفت ان معنى [1] عدم نقض اليقين والمضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الاثار من جانب الشارع لايعقل الا في الاثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشئ لانها القابلة للجعل دون غيرهما من الاثار العقلية والعادية فالمعقول من حكم الشارع بحيوة زيد وايجابه ترتيب آثار الحيوة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج

← بالنار في الحرمة و(ح) لابد في الحكم بترتب اللازم على ملزومه فعلا من اثبات وجود الملزوم في الخارج (ق)

١ ـ حاصله ان معنى حكم الشارع ببقاء ماكان ليس ابقاء للواقع حقيقة ولا جعلا له تكوينا بل هو انشاء للحكم الظاهري ، فان كان المتيقن باعتبار نفسه قابلا لجعل الشارع كالخمسة التكليفية المعروفة كان المجعول في مقام الظاهر حكما ظاهريا مساوقا للحكم السابق المتيقن فيكون هنا حكمان وانشائان انشاء لحكم واقعي وانشاء لحكم ظاهري ، فكان الشارع قال : اذا شككت في وجوب فعل فابن على وجوبه وهذا حكم ظاهري ، وان كان من الموضوعات الخارجة غير القابلة للجعل فمعنى جعله يرجع الى جعل الاثار الشرعية المترتبة عليه بواسطة اليقين في زمان الشك . فمعنى عدم نقض اليقين بوجود زيد ترتيب مايترتب عليه في حال اليقين به من الاثار الشرعية فكل حكم شرعي كان مترتبا عليه في حال اليقين يترتب عليه حال الشك ، فمرجع حرمة النقض في الحكم ، الجعل والانشاء لمثله في الظاهر كما ان مرجع ذلك في الموضوع الجعل لاحكامه كذلك ، وبذلك يظهر ان المستصحب ان كان من الموضوعات الخارجية فالثابت عند الشك هو الاثار الشرعية فقط لا العقلية ولا العادية لعدم قابليتها للجعل ولا الاثار المترتبة على تلك الاثار لانها ليست آثار النفس المتيقن (م ق)

زوجته والتصرف فی ماله لاحکمه بنموه ونبات لحیته لان هذه غیر قابلة لجعل الشارع، نعم لووقع نفس النمو ونبات اللحیة مورد اللاستصحاب اوغیره من التنزیلات الشرعیة افاد ذلك جعل آثارهما الشرعیة دون العقلیة والعادیة لکن المفروض ورود الحیوة موردا للاستصحاب .

والحاصل ان تنزیل الشارع المشکوك منزلة المتیقن کسایر التنزیلات [1] انما یفید ترتیب الاحکام والاثار الشرعیة المحمولة علی المتیقن السابق فلادلالة فیها علی جعل غیرها من الاثار العقلیة والعادیة لعدم قابلیتها للجعل ولاعلی جعل الاثار الشرعیة المترتبة علی تلك الاثار لانها لیست آثار نفس المتیقن ولم یقع ذوها موردا لتنزیل الشارع حتی یترتب هی علیه .

اذا عرفت هذا فنقول ان المستصحب اما ان یکون من الاحکام الشرعیة المجعولة کالوجوب والتحریم والاباحة وغیرها واما ان یکون من غیر المجعولات کالموضوعات الخارجیة و اللغویة فان کان من الاحکام الشرعیة فالمجعول فی زمان الشك حکم ظاهری مساو للمتیقن السابق فی جمیع ما یترتب علیه لانه مفاد وجوب ترتیب اثار المتیقن السابق ووجوب المضی علیه والعمل به وان کان من غیرها فالمجعول فی زمان الشك هی لوازمه الشرعیة [2] دون العقلیة والعادیة ودون

---

١ ـ کاصالة الصحة فی فعل الغیر وقاعدة الفراغ والید ونحوهما (شرح)

٢ ـ اعلم ان المستصحب اذا کان من الموضوعات قد یکون مقارنا لامور وهی لاتخلو اما ان تکون من لوازم المستصحب او ملزومة له اویکونا لازمین لملزوم ثالث او مقارنة له فی الوجود من باب الاتفاق ، وعلی التقادیر اما ان تکون هذه الامور شرعیة اوعقلیة او عادیة ، وعلی التقادیر اما ان یراد بالاستصحاب اثبات تمام الامر الوجودی اوبعض قیوده ، وایضا اما ان یکون المستصحب متحد الوجود مع الامر الذی یراد اثباته او متغایرا ولنشر الی بعض الامثلة لیتضح کلام الماتن ، فنقول اما اثبات اللوازم الشرعیة فکاستصحاب حیاة زید لاثبات حرمة التصرف فی ماله وحرمة تزویج ←

ملزومه شرعيا كان او غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على السنة اهل العصر من نفي الاصول المثبتة فيريدون به ان الاصل لا يثبت امرا في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي بل مؤداه امر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعا .

فان قلت الظاهر من الاخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بان يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة او بواسطة امر عادي او عقلي مترتب على ذلك المتيقن .

قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به واما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلازم ذلك المتيقن عقلا او عادة فلا يجب عليه لان وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الامر العقلي او العادي او وجود جعلي بان يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعل لذلك الامر كان الاصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره .

وهذه المسئله نظير ما هو المشهور في باب الرضاع [1] من انه اذا ثبت بالرضاع

← زوجته وكسائر الموضوعات بالنسبة الى احكامها الشرعية ، واللازم العادي كاستصحاب حياة زيد لاثبات نبات لحيته ؛ واللوازم العقلية كاستصحاب الوجوب لاثبات وجوب طاعته واما الملزوم فكما لو توضاء بمايع مردد بين الماء والبول فاستصحاب طهارة البدن لاثبات طهارة الماء وكذا بقاء الحدث لاثبات نجاسته يكون من اثبات الملزوم الشرعي باستصحاب اللازم ، وان اريد استصحاب طهارة البدن لاثبات ارتفاع الحدث كان من قبيل اثبات احد المتلازمين باثبات الملازم الاخر لكونهما لازمين لطهارة الماء ؛ واما ما كان من قبيل المقارنات الاتفاقية فكاستصحاب طهارة احد الاناءين في المحصورة لاثبات نجاسة الاخر (م ق)

١ ـ كما اذا ارضعت امرأة اخاك فبنتها تكون اختا لاخيك ولا تكون اختك ←

عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لان الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب او بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا ومن هنا يعلم انه لافرق في الامر العادى بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لايتغايران الامفهوما كاستصحاب بقاء الكر في الحوض [1] عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضى لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع .

وكذا لافرق بين ان يكون اللزوم بينه وبين المستصحب كليا لعلاقة وبين ان يكون اتفاقيا في قضية جزئية كما اذا علم لاجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد او عمرو ان بقاء حيوة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حيوة عمرو ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة وكذا لافرق بين ان يثبت بالمستصحب تمام ذلك الامر العادى كالمثالين او قيده العدمي او الوجودى كاستصحاب الحيوة للمقطوع نصفين فيثبت القتل الذى هو اذهاق الحيوة و كاستصحاب عدم

← فلا يوجب التحريم وانكانا متلازمين لان قوله (ع) يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب تنزيل لهذا العنوان وليس تنزيلا لملازمه (شرح)

١- لان المستصحب بقاء الكر الموجود في السابق و الامر العادى كون الموجود في الحوض كرا وهما متغايران مفهوما متحدان وجودا ؛ و قوله وبين تغايرهما : كما لو رمي سهما لولا الحائل لقتل المرمى فباصالة عدم الحائل يثبت القتل و يترتب عليه وجوب الدية ؛ وقوله كليا لعلاقة : كبقاء الشمس وبقاء الضوء ، وقوله كالمثالين: يعنى مثال وجود المقتضى والعلم الاجمالي ، وقوله اوقيد له : والامر هنا اعنى الموت معلوم الا ان قيده الوجودى وهو حصوله بعنوان القتل ثابت باصالة بقاء الحياة الى زمانه ؛ و في المثال بعده الامر العادى وهو الدم معلوم الا ان قيده العدمي وهو اتصافه بعدم الاستحاضة ليكون حيضا ثابت باصالة عدم تحقق دم الاستحاضة ، والمثال الاخير ايضا لاثبات القيد الوجودى للاجزاء باصالة عدم الفصل (مق)

الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناءا على ان كل دم ليس باستحاضة حيض شرعا وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الاجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالات بالتوالي .

ثم انه لو قلنا باعتبار الاستحصاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعيا كان اوغيره ولعل ما ذكرناه هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد .

منها ما ذكره جماعة تبعا للمحقق في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها فانهم حكموا [1] بان استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات الراجع الى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقات قبل الكرية .

ومنها ما في الشرايع من انه لو قد المفوف بالكساء بنصفين فادعى الولي انه كان حيا و الجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان والمستفاد منه [2] نهوض استصحاب الحيوة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه خصوصا كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين لكن

١ـ هذا مبني على كون الملاقاة مقتضية للانفعال والكرية عاصمة و مانعة كما هو ظاهر قوله (ع) الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شئ. (وح) فاصالة عدم الكرية قبل الملاقاة تثبت النجاسة ولكن اصالة عدم الملاقاة قبل الكرية لا يترتب عليه اثر الا من باب اثبات وقوع الملاقاة حين الكرية وهو اصل مثبت (مق)

٢ - لظهور كلامه في انه لولا اصالة عدم الضمان لكان القتل ثابتا باصالة بقاء الحياة (مق)

المعلوم منهم ومن غيرهم من الاصحاب عدم العمل بكل اصل مثبت فاذا تسالم الخصمان فى بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقا باقيا على اللفاف لقتله الا انهما اختلفا فى بقائه ملفوفا او خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك رمى احد من الاصحاب بالحكم بان الاصل بقاء لفه فيثبت القتل الان يثبت الاخر خروجه او تجد فرقا [1] بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحيوة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما .

وكذا لو وقع الثوب النجس فى حوض كان فيه الماء سابقا ثم شك فى بقائه فيه فهل يحكم احد بطهارة الثوب بثبوت انغساله باصالة بقاء الماء وكذا لو رمى صيدا او شخصا على وجه لو لم يطرء حائل لاصابه فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص باصالة عدم الحائل الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة التى نقطع بعدم جريان الاصل لاثبات الموضوعات الخارجية التى يترتب عليها الاحكام الشرعية

وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعى كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الامارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى ، واما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الاثار الشرعية المرتبة على نفس المستصحب نعم هنا شئ [2] وهو ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة

---

١ - يعنى مع عدم الفارق قد عملوا باستصحاب الحياة و لم يعملوا باستصحاب بقاء اللف (ق)

٢- حاصله ان ما تقدم من عدم الاعتداد بالاصول المثبتة انما هو فيما كانت الواسطة بين المستصحب والاثر الشرعى واضحة جلية بحيث يعد الاثر من آثار هذه الواسطة دون المستصحب و الا ففيما كانت الواسطة خفية بحيث يعد الاثر من آثار المستصحب بالمسامحة العرفية كان الاستصحاب (ح) حجة ، و قوله رطوبة النجس كما فى الثوب النجس المنشور على الارض الطاهرة (م ق)

بين المستصحب و بين الحكم الشرعي من الوسايط الخفية بحيث يعد في العرف الاحكام الشرعية المترتبة عليها احكاما لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحا وخفاءا باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف .

منها ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر فانه لايبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سراية رطوبة النجاسة اليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ،ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة النجس الراجع الى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لايثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسئلة الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به وحكي في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة اليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه فيحتمل ان يكون لعدم اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة الى الثوب كما ذكرنا .

ومنها اصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلوة والغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال في يوم[1] لايثبت اولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لايفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الاترتيب احكام اولية غده لشهر آخر فالاول عندهم مالم يسبق بمثله وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب .

الامر السادس لافرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأسا وبين ان يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء فاذا شك في بقاء حيوة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يقدح في جريان استصحاب حيوته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه

١ـ فانه بعد العلم الاجمالي بان آخر شهر رمضان اما هذا اليوم او اليوم الذي قبله يكون استصحاب عدم انقضاء رمضان او عدم دخول شوال ملازما لكون غده اول شوال الا ان اهل العرف يزعمون ترتب احكام اول شوال على زمان لم يسبق مثله (ق)

وهذاهو الذى يعبر عنه باصالة تأخر الحادث يريدون به انه اذا علم بوجود حادث فى زمان وشك فى وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك و يلزمه عقلا تأخر حدوث ذلك الحادث فاذا شك فى مبدء موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتا فحيوته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلا لكون مبدء موته يوم الجمعة وحيث تقدم فى الامر السابق انه لايثبت بالاستصحاب بناءا على العمل به من باب الاخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد فى يوم الجمعة لاعلى مجرد حيوته قبل الجمعة حكم شرعى لم يترتب على ذلك نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن اوكان اللازم العقلى من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره .

وتحقيق المقام و توضيحه ان تأخر الحادث [1] قد يلاحظ بالقياس الى ما قبله من اجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الاصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع احكام ذلك العدم لااحكام حدوثه يوم الجمعة اذالمتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لاحدوثه الا ان يقال ان الحدوث هوالوجود المسبوق بالعدم واذا ثبت بالاصل عدم الشئ سابقا وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق فى الزمان اللاحق اذاانضم الى عدمه قبل ذلك الثابت بالاصل تحقق مفهوم الحدوث

١ــ توضيحه انه قد يعلم وجود حادث كموت زيد ويشك فى مبدأ حدوثه وانه يوم الخميس اويوم الجمعة وعلى تقدير الحدوث يوم الخميس فهو مستمر الى يوم الجمعة ايضا ، و قد يعلم بحدوثه فى احد الزمانين و انعدامه بعد حدوثه كمثال الكر ، و على الاول فاما ان يراد ترتيب آثار عدم الحدوث الى يوم الجمعة او آثار الحدوث يومها ، لااشكال فى الاول و انما الكلام فى الثانى فان الحدوث اما امر وجودى خاص ملازم للعدم الذى قبله او انه مركب من وجود شئ فى زمان و عدمه قبل ذلك الزمان فعلى الاول يكون الاصل مثبتا دون الثانى لان الموضوع المركب لابأس باثبات بعضه بالاصل والبعض الاخر بالوجدان (م ق)

وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت احد جزئي مفهومه بالاصل .

ومما ذكرنا يعلم انه لو كان الحادث مما يعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه احكام الوجود في الزمان المتأخر ايضا لان وجوده مساوق لحدوثه ، نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين كما اذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الاصل عدم كريته في يوم الخميس و لا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في احد اليومين لاصالة بقاء نجاسته وعدم اصل حاكم عليه ، نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بمائين مشتبهين [1]

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس الى حادث آخر كما اذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم احدهما على الاخر فاما ان يجهل تاريخهما او يعلم تاريخ احدهما فان جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر احدهما [2] المعين عن الاخر لان التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين و اما اصالة عدم احدهما في زمان حدوث الاخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد من الاصلين وسيجيء تحقيقه انشاء الله وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لاصالة عدم كل منهما قبل وجود الاخر وجهان من كون التقارن امرا وجوديا لازما لعدم كل منهما قبل الاخر ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد

١- هذا مبني على كون الماء المتمم كرا طاهرا والا فلا يحكم بطهارة الثوب بل يحكم بنجاسة الماء فان الملاقاة يوم الخميس ان صادفت قلته كما هو مقتضى الاصل فقد تنجس و لا ينفع الكرية يوم الجمعة الاعلى الفرض المذكور (الهمداني)

٢ - اي بعنوان التأخر بان يقال ان هذا كان متأخرا عن الاخر فهو الان كذلك وذلك لعدم حالة سابقة معلومة كذلك لاحدهما ، قوله و اما اصالة عدم : بان يستصحب عدم موت زيد مثلا حال موت عمر و عدم موت عمر حال موت زيد في صورة حصول العلم الاجمالي بالموتين (شرح)

يتوهم انه عبارة عن عدم تقدم احدهما على الاخر فى الوجود .

وان كان احدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ الاباصالة عدم وجوده فى تاريخ ذلك لاتأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده، نعم يثبت ذلك على القول بالاصل المثبت فاذا علم تاريخ ملاقات الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الاصل بقاء قلته وعدم كريته فى زمان الملاقات واذا علم تاريخ الكرية حكم ايضا باصالة عدم تقدم الملاقات فى زمان الكرية وهكذا .

فالحاصل أن المعتبر فى مورد الشك فى تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث فى زمان حدوث الاخر فان كان زمان حدوثه معلوما فيجرى احكام بقاء المستصحب فى زمان الحادث المعلوم لاغيرها فاذا علم بتطهيره فى الساعة الاولى من النهار وشك فى تحقق الحدث قبل تلك الساعة او بعدها فالاصل عدم الحدث فيما قبل الساعة لكن لايلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة فى الساعة الاولى كما تخيله بعض الفحول وان كان مجهولا كان حكمه [1] حكم احد الحادثين المعلوم حدوث احدهما اجمالا وسيجئى توضيحه .

واعلم انه قد يوجد شئ فى زمان ويشك فى مبدئه ويحكم بتقدمه لان تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والاصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى مثاله انه اذا ثبت ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب فى عرفنا وشك فى كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة فيه فى ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان فى ذلك الزمان حقيقة فى غيره لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمه و هذا انما يصح بناءا على الاصل

١- يعنى كان حكم الحادثين الذين علم بحدوثهما وشك فى المتأخر منهما حكم احد حادثين علم اجمالا بحدوث احدهما كما اذا علم اجمالا بموت احد و لم يعلم انه زيد اوعمرو فكما ان اصالة عدم موت زيد هنا معارضة باصالة عدم موت عمرو كذلك فيما نحن فيه اصالة عدم احدهما فى زمان الاخر معارضة بمثلها فلايترتب عليها اثر شرعى اصلا (ق)

المثبت [1] وقد استظهرنا سابقا انه متفق عليه فى الاصول اللفظية ومورده صورة الشك فى وحدة المعنى وتعدده اما اذا علم التعدد وشك فى مبدء حدوث الوضع المعلوم فى زماننا فمقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم ولذا اتفقوا فى مسئلة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت .

الامر السابع قد يستصحب صحة العبادة عند الشك فى طرو مفسد كفقد ما يشك فى اعتبار وجوده فى العبادة او وجود ما يشك فى اعتبار عدمه وقد مر بسط الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب وغيره من العمومات المقتضية للصحة فى اصالة البراءة عند الكلام فى مسئلة الشك فى الشرطية .

الامر الثامن لافرق فى المستصحب بين ان يكون من الموضوعات الخارجية أو اللغوية [2] او الاحكام الشرعية العملية اصولية كانت اوفرعية واما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها لان مودى الاخبار ليس إلا الحكم على ما كان معمولا به على تقدير اليقين والمفروض ان وجوب الاعتقاد بشئ على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف كما انه لو شك فى نسخ اصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها فان الدليل النقلى الدال عليه لا يجدى لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقه فعلم مما ذكرنا ان ما يحكى

---

١ ـ فان لازم عدم حدوث نقل بالنسبة الى هذا اللفظ كون وضعه للمعنى الثابت له بالفعل من اول الامر فاثبات الثانى بالاول من الاصول المثبتة (شرح)

٢ ـ كاستصحاب كون الصلوة موضوعة للدعاء لو شك فى ذلك والمراد بالاصولية اصول الفقه كاستصحاب كون العام المخصص حجة فى الباقى بعد التخصيص و نحو ذلك و قوله و اما الشرعية الاعتقادية : مثل ما لو وجب الاعتقاد بوجود نبى ثم شك فيه من جهة الشك فى نسخ شريعته لظهور شخص آخر مدع للنبوة والسر فى عدم صحة الاستصحاب (ح) ان وجوب الاعتقاد موضوعه اليقين بالنبوة فلا معنى لبقائه بعد القطع بانتفاء موضوعه (شرح)

من تمسك بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له .

ثم انه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه، الاول ان المقصود من التمسك به ان كان الاقتناع به [1] في العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا فانه ظاهر في ان غرضه الاسكات والالزام فاسد جدا لان العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جايز الا بعد الفحص والبحث وحينئذ يحصل العلم باحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسئلة كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار والاجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل خصوصا في هذه المسئلة خصوصا من مثل هذا الشخص الناشي في بلاد الاسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب ، وان اراد به الاسكات [2] والالزام ففيه ان الاستصحاب ليس دليلا اسكاتيا لانه فرع الشك وهو امر وجداني كالقطع لا يلتزم به احد وان اراد بيان ان مدعي ارتفاع الشريعة السابقة و نسخها محتاج الى الاستدلال فهو غلط لان مدعي البقاء في مثل المسئلة ايضا يحتاج الى الاستدلال عليه .

الثاني ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به لان ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة و ثبوته في شرعهم غير معلوم، نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم امكن التمسك به لصيرورته حكما الهيا غير

---

١ - الدليل كما قيل منه اقناعي و منه اسكاتي والاول ما يستدل به المستدل لاثبات عمل نفسه وان لم يكن بعض مقدماته مسلمة عند الخصم والثاني ما اشتمل على مسلمات الخصم (ق)

٢ - نظرا الى اعتراف المسلمين بحجية الاستصحاب في شرعهم، و حاصل الجواب ان الاسكات انما يتأتى مع اعتراف المسلمين بالشك و ليس كذلك لانهم يدعون القطع بنسخ تلك الشريعة (ق)

منسوخ يجب تعبد الفريقن به وان كان من باب الظن فالعمل بهذا الظن فى مسئلة النبوة ممنوع وغاية مايستفاد من بناء العقلاء فى الاستصحاب هى ترتيب الاعمال المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم ونبوة نبيهم التى هى من اصول الدين فالاظهر ان يقال انهم كانوا قا طعين بحقية دينهم من جهة بعض العلامات التى اخبرهم بها النبى السابق، نعم بعدظهور النبى الجديد الظاهر كونهم شاكين فى دينهم مع بقائهم على الاعمال وحينئذ فللمسلمين ايضا ان يطالبوا اليهود باثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها وان كان لهم الدليل على البقاء على الاعمال فى الظاهر

الثالث انالم نجزم بالمستصحب، وهى نبوة موسى اوعيسى الاباخبار نبينا صلى الله عليه وآله ونص القران وحينئذ فلا معنى للاستصحاب والحاصل ان الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لامن جهة النص عليه فى هذه الشريعة وهومشكل خصوصا بالنسبة الى عيسى (ع) لامكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود به .

الرابع ان مرجع النبوة المستصحبة ليس الاالى وجوب التدين بجميع ماجاء به ذلك النبى والافاصل صفة النبوة امر قائم بنفس النبى (ص) لامعنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع ابدا ولاريب انا قاطعون بان من اعظم ماجاء به النبى السابق الاخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كما يشهد به الاهتمام بشأنه فى قوله تعالى حكاية عن عيسى «انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التورية و مبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه احمد» فكل ما جاء به من الاحكام فهو فى الحقيقة مغيى بمجيئى نبينا (ص) فدين عيسى (ع) المختص به عبارة عن مجموع احكام مغياة اجمالا بمجيئى نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ومن المعلوم ان الاعتراف ببقاء ذلك الدين لايضر المسلمين فضلا عن استصحابه فان اراد الكتابى دينا غير هذه الجملة المغياة اجمالا بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له وان اراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين وفى الحقيقة بعد كون احكامهم مغياة لارفع

حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة اجمالا .

فان قلت لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وان الشخص الجائي هو المبشر به ام لا فيصح تمسكه بالاستصحاب قلت المسلم هو الدين المغيى بمجيئي هذا الشخص الخاص لا بمجيئي موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب .

الخامس ان يقال انا معاشر المسلمين لما علمنا ان النبي السالف اخبر بمجيئي نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وان ذلك كان واجبا عليه ووجوب الاقرار به والايمان به متوقف على تبليغ ذلك الى رعيته، صح لنا ان نقول ان المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا (ص) والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم .

ولعل هذا الجواب يرجع الى ماذكره الامام ابو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق حيث قال له عليه السلام ماتقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال عليه السلام انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد (ص) وكتابه ولم يبشر به امته ثم قال الجاثليق اليس نقطع الاحكام بشاهدي عدل قال عليه السلام بلى قال الجاثليق فاقم شاهدين عدلين من غير اهل ملتك على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ممن لا ينكره النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير اهل ملتنا قال عليه السلام الان جئت بالنصفة يا نصراني ثم ذكر (ع) اخبار خواص عيسى (ع) بنبوة محمد (ص) .

ولا يخفى ان الاقرار[1] بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته لا يكون حاسما

---

١ - حاصله ان ما اقر به الامام من نبوة عيسى و كتابه والبشارة انكان كل منهما اقرارا مستقلا لا يحسم مادة كلام الجاثليق اذ له ان يقول انه بعد الاقرار بالنبوة فلا يجديك دعوى اقرار عيسى (ع) بالبشارة الا عن دليل فما لم تقم الدليل فلا بد من ←

لكلام الجاثليق الا اذا اريد المجموع من حيث المجموع بجعل الاقرار بعيسى (ع) مرتبطا بتقدير بشارته المذكورة ويشهد له قوله (ع) بعد ذلك كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر فان هذا فى قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق و اما التزامه بالبينة على دعواه فلا يدل [1] على تسليمه الاستصحاب و صيرورته مثبتا بمجرد ذلك بل لانه (ع) من اول المناظرة ملتزم بالاثبات والا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعيا الا ان يريد الجاثليق ببينته نفس الامام و غيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى (ع) اذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك فافهم .

الامر التاسع ان الدليل الدال على الحكم فى الزمان السابق اما ان يكون مبينا لثبوت الحكم فى الزمان الثانى كقوله اكرم العلماء فى كل زمان وكقوله لا تهن فقيرا حيث ان النهى للدوام واما ان يكون مبينا لعدمه نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا بناءا على مفهوم الغاية واما ان يكون غير مبين لحال الحكم فى الزمان الثانى نفيا واثباتا اما لاجماله كما اذا امر بالجلوس الى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة واما لقصور دلالته كما اذا قال اذا تغير الماء نجس فانه لا يدل على ازيد من حدوث النجاسة فى الماء ومثل الاجماع المنعقد على حكم فى زمان فان الاجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان .

ولا اشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم الثالث واما القسم الثانى فلا اشكال فى عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم

← الاخذ بالاقرار الاول ، فمراد الامام (ع) ان الاقرار بنبوة عيسى (ع) ليس على اطلاقه بل على تقدير البشارة بمعنى ان من نقر بنبوته هو عيسى الذى بشر امته بنبوة نبينا فالمقر به هى النبوة المتعلقة بهذا الموصوف على تقدير وجود هذه الصفة فيه (م ق)

١ - من حيث دلالة الالتزام بها على كون جاثليق منكرا و قوله موافقا للاصل ثم المراد بالاستصحاب هنا هو المنجز دون المعلق (ق)

فی الزمان الثانی وكذلك القسم الاول لان عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف و مغن عن الاستصحاب بل مانع عنه اذ المعتبر فی الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة .

ثم اذا فرض خروج بعض الافراد فی بعض الازمنة عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة الی ذلك الفرد هل هو ملحق به فی الحكم او ملحق بما قبله فالحق هو التفصيل [1] فی المقام بان يقال ان اخذ فيه عموم الازمان افراديا بان اخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم الی احكام متعددة بتعدد الازمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة ومثله مالو قال اكرم العلماء ثم قال لاتكرم

---

١ ـ اذا تعلق الحكم بالعام فاما ان يتعلق بافراده فی كل زمان بان كان الزمان جزء موضوع للحكم فاراد بقوله اكرم العلماء فی كل ساعة مثلا وجوب اكرم كل فرد منهم فی كل ساعة ؛ فالاكرام فی كل ساعة موضوع مستقل لحكم مستقل و يقال فی هذا القسم بان الزمان لوحظ قيدا للموضوع ، و اما ان يتعلق بالافراد على وجه الدوام والاستمرار من دون اخذ الزمان قيدا للموضوع فهنا حكم واحد عارض لموضوع واحد يقتضی الاطلاق او التصريح دوام العروض واستمراره و يقال فی هذا القسم ان الزمان لوحظ ظرفا للحكم ، ثم اذا خرج فرد عن تحت العموم كان قام الدليل على عدم وجوب اكرام زيد فی الساعه الاولی من النهار ثم شك فی الساعة الثانية فی حكم اكرامه فلا اشكال فی القسم الاول فی عدم جواز التمسك باستصحاب عدم وجوب اكرامه فی الساعة الثانية اذ المفروض كون الاكرام فی كل ساعة موضوعا مستقلا كصوم كل يوم فتسرية عدم الجواز من الاول الی الثانی ليس استصحابا بل اسراء بالحكم من موضوع الی آخر وهو باطل فلا محيص (ح) عن التمسك بعموم العام ، وهذا بخلاف القسم الثانی فلا يجوز التمسك فيه بالعموم و لا محيص عن الاستصحاب فانه اذا ثبت الحكم الواحد على الموضوع الواحد ثم شك فی بقائه فالاستصحاب محكم (شرح)

زيدا يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولايجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى ساير الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب .

وان اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد فى زمان ويشك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذلا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زايد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم بل الى الاصول الاخر ولافرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناءا على استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع فى بعض الازمنة على وجه لايفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب .

وقد صدر خلاف ما ذكرنا من ان مثل هذا من مورد الاستصحاب وان هذا ليس من تخصيص العام به فى موضعين [1] الاول ماذكره المحقق الثانى فى مسئلة خيار الغبن فى باب تلقى الركبان من انه فورى لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد يستتبع عموم الازمان وحاصله منع جريان الاستصحاب لاجل عموم وجوب الوفاء خرج منه اول زمان الاطلاع على الغبن وبقى الباقى .

وظاهر الشهيد الثانى فى المسالك اجراء الاستصحاب فى هذا الخيار وهو الاقوى بناءا على انه لايستفاد من اطلاق وجوب الوفاء الا كون الحكم مستمرا الا ان الوفاء فى كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر فى تخصيصه على ماثبت من جواز نقض العهد فى جزء من الزمان وبقى الباقى نعم

١- احدهما فى العمل بالعموم فى مورد الاستصحاب والاخر فى تخصيص العام بالاستصحاب و قد قلنا بخلاف ذلك فى الموضعين (ق)

لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالاضافة الى غيره من الازمنة صح ماذكره المحقق قده لكنه بعيد ولهذا رجع الى الاستصحاب في المسئلة جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمسالك الا ان بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الاول هو الاجماع لا ادلة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الاول ولا اجدوجه لهذا التفصيل لان نفي الضرر [1] انما نفى لزوم العقد ولم يحدد زمان الجواز فان كان عموم ازمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزايد الى العموم فالاجماع ايضا كذلك يقتصر فيه على معقده .

والثاني ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول من ان الاستصحاب المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل [2] والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة مادل على البراءة الاصلية و طهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد [3] تحقيقيا اوتقريبيا وفي صيرورته

١- حاصله انا ان قلنا بكون عموم الوفاء عموما ازمانيا مكثرا للموضوع فلا فرق بين كون المخصص اجماعا اوقاعدة الضرر في عدم صحة الاستصحاب اذ العام يثبت حكم ما بعد زمان التخصيص و الاجماع و القاعدة لا يثبتان حكم المغبون في الزمان الثاني ، وان قلنا بكون العموم مستتبعا لدوام الحكم فقط غير مكثر للافراد بحسب الازمان فلا فرق ايضا في جواز الاستصحاب اذكما يصح استصحاب حكم الاجماع يصح حكم الضرر (م ق)

٢ - كاستصحاب شغل الذمة بالدين عند الشك في ادائه في مقابل قوله (ع) كل شئ لك مطلق ، واستصحاب نجاسة الاناء في مقابل قوله (ع) كل شئ لك طاهر ، واستصحاب حرمة الشئ في مقابل قوله (ع) كل شئ لك حلال (شرح)

٣ - اى التحديد بالثلثين في العصير ، و قوله في صيرورته قبل الذهاب : بان علم بحصول الحلية والطهارة بذهاب الثلثين ولكن شك في حصولهما بصدق اسم ←

قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك انتهى كلامه على ما لخصه بعض المعاصرين ولا يخفى ما فى ظاهره لما عرفت من ان مورد جريان العموم لايجرى الاستصحاب حتى لولم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لايرجع الى العموم ولولم يكن استصحاب .

ثم ما ذكره من الامثلة خارج عن مسئلة تخصيص الاستصحاب للعمومات لان الاصول المذكورة بالنسبة الى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة الى الخاص كما سيجئى فى تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول ، نعم لو فرض الاستناد فى اصالة الحلية الى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بما فى الارض امكن جعل المثالين الاخرين مثلا لمطلبه دون المثال الاول لانه من قبيل الشك فى موضوع الحكم الشرعى لافى نفسه ففى الاول يستصحب عنوان الخاص وفى الثانى يستصحب حكمه وهو الذى يتوهم كونه مخصصا للعموم دون الاول .

الامر العاشر قد اجرى بعضهم الاستصحاب فى ما اذا تعذر بعض اجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقى الممكن وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح لان الثابت سابقا قبل تعذر بعض الاجزاء وجوب هذه الاجزاء الباقية تبعا لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعا والذى يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسى الاستقلالى و هو معلوم الانتفاء سابقا و يمكن

الدبس قبل ذهابهما فتصير الشبهة (ح) حكمية كما فى المثال الثانى ، و قوله ليست من قبيل العام : بل من باب الحكومة او الورود كما سيجئى ، وقوله نعم لو فرض : بان كان مستند الحل والطهارة العمومات الاجتهادية لاعمومات الاصول ، وقوله فى المثالين : اى مثال التحديد و مثل الدبس والمراد بالاول مثال الشك فى ذهاب الثلثين لكون الشك فى الاولين حكميا فيستصحب فيها حكم العصير فيخصص به عموم الحل والطهارة و فى الثالث عنوان الموضوع و هو عدم ذهاب الثلثين فيتحقق به موضوع الحرمة و النجاسة و لادخل له فى تخصيص عموم الحل والطهارة (م ق)

توجيهه[1] بناء على ما عرفت من جواز ابقاء القدر المشترك في بعض الموارد لو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا بان المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحققة سابقا لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبية الكل الان العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه .

ويمكن توجيهه بوجه آخر يستصحب معه الوجوب النفسي بان يقال ان معروض الوجوب سابقا والمشار اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا هو الباقي الا انه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقا او اختصاص المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي و وجوب ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها وهذا نظير استصحاب الكرية في ماء نقص منه مقدار فشك في بقائه على الكرية فيقال هذا الماء كان كرا والاصل بقاء كريته مع ان هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار .

ويظهر فايدة مخالفة التوجيهين فيما اذا لم يبق الا قليل من اجزاء المركب

١- توضيحه ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها و مبنى الاشكال في المقام على تغاير القضيتين في المحمول حيث كان المحمول في الاولى هو الوجوب الغيري التبعي و في الثانية هو الوجوب النفسي و لابد في تصحيح دعوى اتحادهما من ارتكاب المسامحة اما في المحمول كما في التوجيه الاول او في الموضوع كما في الثاني وذلك لان الاول مبني على صحة استصحاب القدر المشترك و دعوى اتحاده مع الفرد الذي اريد اثباته بالمسامحة العرفية ليخرج الاصل بذلك عن كونه مثبتا و الثاني مبني على المسامحة في موضوع المستصحب بدعوى كون الاجزاء الباقية هو عين الاجزاء المتيسرة سابقا و انتفاء بعض الاجزاء من قبيل تبادل حالات الموضوع في نظر العرف (م ق)

فانه يجرى التوجيه الاول [1] دون الثانى لان العرف لايساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولومسامحة لان هذه المسامحة مختصة بمعظم الاجزاء الفاقد لمالايقدح فى اثبات الاسم والحكم له وفى مالو كان المفقود شرطا فانه لايجرى الاستصحاب [2] على الاول ويجرى على الاخير وحيث ان بناء العرف على عدم اجراء الاستصحاب فى فاقد معظم الاجزاء واجزائه فى فاقد الشرط كشف عن فساد توجيه الاول وصحة الاخير، لكن الاشكال بعد فى الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة الا ان الظاهر ان استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب والظاهر عدم الفرق، ثم انه لافرق بناءا على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما اذا زالت الشمس متمكنا من جميع الاجزاء فنقد بعضها وبين ما اذا فقده قبل الزوال لان المستصحب هو الوجوب النوعى المنجز على تقدير اجتماع شرايطه لاالشخصى المتوقف على تحقق الشرايط فعلا، نعم هذا اوضح [3].

ثم انه قد استدل فى المعتبر والمنتهى على وجوب غسل مابقى من اليد المقطوعة مما دون المرفق ان غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب فاذا زال البعض لم يسقط الاخر انتهى وهذا الاستدلال يحتمل ان يراد منه مفاد قاعدة الميسور لايسقط بالمعسور ولذا ابدله فى الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل ان يراد منه الاستصحاب بان يراد هذا الموجود بتقدير وجود المفقود فى زمان سابق

---

١ ـ اذ لا مدخل لفقد معظم الاجزاء فى استصحاب القدر المشترك من الوجوب (م ق)

٢ ـ لان معروض الوجوب فى حال التمكن من الشرايط هى نفس الاجزاء لاهى مع الشرائط لانها شرائط لوقوع الاجزاء صحيحة فوجوب الاجزاء حين التمكن لم تكن تبعيا غيريا حتى يستصحب القدر المشترك بينه و بين النفسى (م ق)

٣ ـ لكون الاستصحاب على الاول معلقا و على الثانى منجزا (ق)

واجب فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه اولم يسقط بحكم الاستصحاب

الامر الحادي عشر انه لافرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين ان يكون مساويا لاحتمال بقائه او راجحا عليه بامارة غير معتبرة ويدل عليه ان المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولاخلاف فيه ظاهرا فدعوى انصراف المطلق في الروايات الى معناه الاخص وهو الاحتمال المساوي لاشاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا الى تعارف اطلاق الشك في الاخبار على المعنى الاعم موارد من الاخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع الاخبار

ومنها قوله في صحيحة زرارة الاولى فان حرك الى جنبه شئ وهو لايعلم به فان ظاهره فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم ومنها قوله عليه السلام لاحتى يستيقن حيث جعل غايه بقاء الوضوء الاستيقان بالنوم و مجيئي امر بين منه و منها قوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر فان الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين ومنها قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية فلعله شئ اوقع عليك وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فان كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصا مع وروده في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعا عليه و منها تفريع قوله عليه السلام صم للرؤية و افطر للرؤية على قوله عليه السلام اليقين لايدخله الشك.

هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الاخبار واما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تعبد المستصحب في السابق فظاهر كلماتهم انه لايقدح فيه ايضا وجود الامارة الغير المعتبرة فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي وان كان الظن الشخصي على خلافه ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات الى وجود الامارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد .

خاتمة ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض و وجوب الفحص، و التحقيق رجوع الكل [1] الى شروط جريان الاستصحاب و توضيح ذلك انك قد عرفت ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما شك فى بقائه وهذا لايتحقق الامع الشك فى بقاء القضية المحتملة فى السابق بعينها فى الزمان اللاحق والشك على هذا الوجه لايتحقق الابامور .

الاول بقاء الموضوع فى الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب فاذا اريد استصحاب قيام زيدا ووجوده فلابد من تحقق زيد فى الزمان اللاحق على النحو الذى كان معروضا فى السابق سواء كان تحققه فى السابق بتقرره ذهنا اوبوجوده خارجا فزيد معروض للقيام فى السابق بوصف وجوده الخارجى وللوجود بوصف تقرره ذهنا لاوجوده الخارجى .

وبهذا اندفع ما استشكله بعض فى امر كلية اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك فى بقائها زعما منه ان المراد ببقائه وجوده الخارجى الثانوى وغفلة عن ان المراد وجوده الثانوى على نحو وجوده الاولى الصالح لان يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه والالم يجز ان يحمل عليه المستصحب فى الزمان السابق، فالموضوع فى استصحاب حيوة زيد هو زيد

١ـ حاصله أن شرايط العمل بالاستصحاب هو الذى يشترط فيه بعد تمامية موضوعه و شمول ادلته كعدم اصل معارض له ونحوه و ليست الشروط المذكورة كذلك بل هى محقق لموضوعه و شرائط لتحقق اركانه، اما الاول فلانه مع عدم بقاء الموضوع يكون اجراء الاستصحاب تعدية لحكم موضوع الى موضوع آخر لابقاء للحكم على موضوعه ، واما الثانى اعنى عدم وجود الدليل على خلافه فلعدم بقاء موضوعه مع وجود امارة على خلافه كما سيجئى ، و اما الفحص فمع احتمال وجود دليل حاكم لامجال له بعد وجود العلم الاجمالى للاحكام وعدم شمول دليله صورة العلم الاجمالى

القابل لان يحكم عليه بالحيوة تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى لاشك في تحققه عند الشك في بقاء حيوته .

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح لانه لولم يعلم تحققه لاحقا فاذا اريد بقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان يبقى في غير محل وموضوع وهو محال واما ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ، ومن المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض و انما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب ومما ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء اذ لابد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب ابقاء والحكم بعدمه نقضا.

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في ان موضوعه و محله هو الامر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعا اوهو الامر الباقي والزائل ليس موضوعا ولا مأخوذا فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع كما يقال ان حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في علية للبقاء فلابد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرهما وهو احد امور .

الاول العقل فيقال ان مقتضاه [1] كون جميع القيود قيودا للموضوع مأخوذة

---

١ - توضيح ان الاستصحاب هو اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق و الحكم بالعينية لايتم عقلا الا بعد احراز جميع القيود المحتمل اخذها في موضوع الحكم السابق فتكون جميع القيود المحتملة عند العقل في حكم القيود المعلوم اخذها في الموضوع في وجوب احرازها في جريان الاستصحاب ، ثم ان جميع القيود المذكورة في الكلام سواء اكانت قيودا للموضوع او المحمول راجعة في الحقيقة الى قيود ←

فيه فيكون الحكم ثابتا لامر واحد يجمعها و ذلك لان كل قضية وان كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة فى الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد فاذا شك فى ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيدا للموضوع او للمحمول اولم يعلم احدهما فلا يجوز الاستصحاب لانه اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك فى احدهما نعم لو شك بسبب تغير الزمان[1] المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح فى جريان الاستصحاب لان الاستصحاب مبنى على الغاء خصوصية الزمان الاول فالاستصحاب فى الحكم الشرعى لا يجرى الا فى الشك من جهة الرافع ذاتا او وصفا[2] و فيما كان من جهة مدخلية الزمان، نعم يجرى فى الموضوعات الخارجية[3] باسرها ثم لو لم يعلم مدخلية القيود فى الموضوع كفى فى عدم جريان الاستصحاب الشك فى بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا .

الثانى ان يرجع فى معرفة الموضوع للاحكام الى الادلة ويفرق بين قوله الماء المتغير نجس وبين قوله الماء يتنجس اذا تغير فيجعل الموضوع فى الاول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله وفى الثانى نفس الماء فيستصحب

← الموضوع فاذا قيل الماء ينجس اذا تغير فهو فى معنى قولنا الماء المتغير ينجس و كذا اذا قيل ان جاء زيد فاكرمه فهو فى معنى قولنا يجب اكرام زيد الجائى (م ق)

١ - حاصله دعوى صحة الغاء خصوصية الزمان فيما اعتبر من باب الظرفية خاصة للمتيقن السابق و كانت سببية تغير الزمان للشك فى بقاء الحكم لاجل احتمال انقضاء استعداده بسبب طول الزمان كما يظهر من تمثيله بالخيار (م ق)

٢ - اى فى وجود الرافع او رافعية الموجود ، و وجه الجريان فى الشك من جهتهما عدم امكان اخذ عدم الرافع فى الموضوع لاستلزامه الدور (الطوسى)

٣- لعل الوجه فيه ما تقدم منه ره من دعوى بقاء الموضوع دائما فى استصحاب وجود الموضوع (م ق)

النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها وهكذا وعلى هذا فلا يجرى الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع اذا كان الدليل غير لفظي [1] لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه .

الثالث ان يرجع في ذلك الى العرف [2] فكل مورد يصدق عرفا ان هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب وان كان المشار اليه لم يعلم بالتدقيق او بملاحظة الادلة كونه موضوعا بل علم عدمه مثلا قد ثبت بالادلة ان الانسان طاهر والكلب نجس فاذا ماتا حكم العرف [3] بارتفاع طهارة الاول و بقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق لان الطهارة والنجاسة

١ــ حاصله انه قد يكون الموضوع مجملا ثابتا بدليل لبي من اجماع و نحوه بان ثبت بالاجماع مثلا نجاسه الماء المتغير او الكلب و شك في ان موضوع النجاسة هو الماء بوصف التغير والكلب بعنوان انه كلب او ذات الماء في الاول و مطلق الجسم في الثاني الآن الوصف سبب لعروض الحكم دون بقائه فاذا زال التغير او صار الكلب ملحا في المملحة لم يجر استصحاب النجاسة لعدم العلم ببقاء الموضوع (مق)

٢ ـ ان قلت ما الفرق بين هذا الوجه و الوجه السابق مع ان المتبع في تعيين مدلول الدليل هو فهم العرف، قلت الفرق ان المرجع في الوجه السابق هو ما يفهمونه من الدليل ابتداء بخلاف هذا الوجه فان المتبع فيه هو نظرهم بحسب ما ارتكز في اذهانهم من المناسبة بين الحكم والموضوع بلا مساعدة الدليل بل و لو مع دلالته على خلافه، مثلا يكون الموضوع في خطاب الكلب نجس حسبما يساعده ظاهر الخطاب بحسب فهمهم هو الكلب في حال حياته لكنه بحسب نظرهم هو جسمه و لو بعد مماته (الطوسي)

٣ــ فان حكمهم بارتفاع طهارة الاول وبقاء نجاسة الثاني دليل على كون موضوع الطهارة و النجاسة عندهم اعم مما كان حيوانا او جمادا و الا لم يصدق الارتفاع و البقاء (ق)

كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين فلامعنى لصدق ارتفاع الاول وبقاء الثانى وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت احدالزوجين وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ماكان كرا سابقا ووجوب الاجزاء الواجبة سابقا قبل تعذر بعضهاواستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك فى تبدله بالبياض اوبسواد خفيف الى غير ذلك.

ثم ان بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع دون الثانى لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل اعنى الخشب مثلا وانما هوالجسم ولم يزل بالاستحالة وهو حسن فى بادى النظر الاان دقيق النظر يقتضى خلافه اذلم يعلم ان النجاسة فى المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهى الجسم وقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة فى الجسم بسبب الملاقات من غير تعرض للمحل الذى يتقوم به كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتأثير مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الانواع .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نعم الفرق بين المتنجس والنجس ان الموضوع فى النجس معلوم الانتفاء فى ظاهر الدليل وفى المتنجس محتمل البقاء لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد تبين ان العرف هوالمحكم فى موضوع الاستصحاب ارايت انه لوحكم على الحنطة [1] او العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة اوالطهارة هل يتأمل العرف فى اجراء تلك الاحكام على الدقيق والزبيب كما لايتأملون فى عدم جريان الاستصحاب فى استحالة الخشب دخانا والماء المتنجس بولا لمأكول اللحم خصوصا اذا

١ــ غرضه انه لو ثبت فرق بين الحكم الاصلى و العرضى عند العرف لوجب ان يكون الامر بالعكس فى المثالين لتغير ما هو موضوع فى ظاهر الادلة فى الاول دون الثانى فان الموضوع فى الثانى على زعم مدعى الفرق هى الصورة الجنسية و هى باقية بعد الاستحالة ، و قوله كما ان العلماء :اى قبل الفاضل الهندى الذى فرق بينهما (ق)

اطلعوا علی زوال النجاسة بالاستحالة کما ان العلماء لم یفرقوا ایضا فی الاستحالة بین النجس والمتنجس کما لایخفی علی المتتبع .

فالتحقیق ان مراتب تغیر الصورة فی الاجسام مختلفة بل الاحکام ایضا مختلفة [1] ففی بعض مراتب التغیر یحکم العرف بجریان دلیل العنوان من غیر حاجة الی الاستصحاب وفی بعض آخر لایحکمون بذلك ویثبتون الحکم بالاستصحاب وفی ثالث لایجرون الاستصحاب ایضا من غیر فرق فی حکم النجاسة بین النجس والمتنجس .

فمن الاول مالو حکم علی الرطب او العنب بالحلیة او الطهارة او النجاسة فان الظاهر جریان عموم ادلة هذه الاحکام للتمر والزبیب فکانهم یفهمون من الرطب والعنب الاعم مما جف منهما فصار تمرا اوزبیبا مع ان الظاهر تغیر الاسمین ولهذا لوحلف علی ترك احدهما لم یحنث باکل الاخر والظاهر انهم لایحتاجون فی اجراء الاحکام المذکورة الی الاستصحاب .

ومن الثانی اجراء حکم بول غیر المأکول اذا صار بولا لمأکول وبالعکس وکذا صیرورة الخمر خلا وصیرورة الکلب او الانسان جمادا بالموت الا ان الشارع حکم فی بعض هذه الموارد بارتفاع الحکم السابق اما للنص کما فی الخمر المستحیل خلا و اما لعموم مادل علی حکم المنتقل الیه فان الظاهر ان استفادة طهارة المستحال الیه اذا کان بولا لمأکول لیس من اصالة الطهارة بعد عدم جریان الاستصحاب بل هو من الدلیل نظیر استفادة نجاسة بول المأکول اذا صار بولا لغیر المأکول ومن الثالث استحالة العذرة او الدهن المتنجس دخانا والمنی حیوانا و لو نوقش فی بعض الامثلة المذکورة فالمثال غیر عزیز علی المتتبع المتأمل .

الامر الثانی مما یعتبر فی تحقق الاستصحاب ان یکون فی حال الشك متیقنا

---

١ - فطهارة العنب اوملکیته تسری الی الزبیب ، و امالوحلف ان لایاکل العنب فلا یحنث باکل الزبیب (شرح)

بوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء فلو كان الشك في تحقق نفس ماتيقنه سابقا كان تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلا ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة بان زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع او كونه جهلا مركبا لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة ولا اصطلاحاً ، اما الاول فلان الاستصحاب لغة اخذ الشئ مصاحبا فلابد من احراز ذلك حتى ياخذه مصاحبا فاذا شك في حدوثه من اصله فلا استصحاب .

واما اصطلاحا فانهم اتفقوا على اخذ الشك في البقاء اومايؤدى هذا المعنى في معنى الاستصحاب ، نعم لو ثبت ان الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي قاعدة اخرى مباينة للاستصحاب ستتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم ان ادلة الاستصحاب يشملها وان مدلولها لايختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقا سواء تعلق بنفس ماتيقنه سابقا ام ببقائه .

وتوضيح دفعه [1] ان المناط في القاعدتين مختلف بحيث لايجمعهما مناط واحد فان مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك و اليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا ولازمه كون القضية المتيقنة اعنى عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك ايضا من غير جهة الزمان و مناط هذه القاعدة

---

١ - حاصل كلامه ان مناط اعتبار الاستصحاب حصول اليقين بحدوث الشئ و الشك في بقائه بمعنى تعلق اليقين بالوجود الاول والشك بالوجود الثاني ؛ ومناط اعتبار الشك الساري حصول اليقين بحدوث الشئ اولا ثم عروض الشك في نفس الحدوث بان شك في صحة اعتقاده السابق او كونه جهلا مركبا ، فعلى الاول يكون متعلق اليقين والشك متحدا مع قطع النظر عن تغاير زمان المتيقين و المشكوك فيه لما عرفت من تعلق اليقين بالحدوث والشك بالبقا و لازمه كون القضية المتيقنة اعنى عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك ايضا من غير جهة الزمان وعلى الثاني يكون متعلقهما متحدا من جهة الزمان بمعنى كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه اولا بوصف وجوده في السابق (م ق)

اتحاد متعلقهما من جهة الزمان ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده في السابق فالغاء الشك في القاعدة الاولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا من حيث انه متيقن من غير تعرض لحال حدوثه وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ماتيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه فقد يكون بقائه معلوما اومعلوم العدم اومشكوكا .

واختلاف مؤدى القاعدتين وان لم يمنع من ارادتهما من كلام واحد بان يقول الشارع اذا حصل بعد اليقين بشيئ شك له تعلق بذلك الشيئ فلا عبرة به سواء تعلق ببقائه اوبحدوثه و احكم بالبقاء في الاول و بالحدوث في الثاني الا انه مانع عن ارادتهما في هذا المقام [1] من قوله (ع) فليمض على يقينه فان المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين اعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض بعدالته فيما بعده كما هو مفاد القاعدة الثانية يغاير المضي عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا يصح ارادة المعنيين منه .

ثم اذا ثبت عدم جواز ارادة المعنيين فلابد ان يختص مدلولها بقاعدة الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان اوشوال هذا كله لوارد من القاعدة الثانية اثبات نفس المتيقن عند الشك وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلا اما لوارد منها اثبات عدالته يوم الجمعة مستمرة الى زمان الشك وما بعده الى اليقين بطرو

١ـ لانه لايمكن الجمع بينهما فيما اذا لم يكن هنا لفظ يحكي عنهما بمفهومه بعموم او اطلاق بل كان ارادتهما بالجمع بين اللحاظين في خطاب واحد قصد به ضرب كلتا القاعدتين ، ضرورة امتناع الانشاء الواحد بلحاظين متنافيين ، لحاظ المتيقن مع زمانه و لحاظه بدونه والنظر الى ثبوته في زمان قطع بثبوته فيه من دون نظر الى بقائه والنظر الى خصوص بقائه (مط)

الفسق فيلزم استعمال الكلام فى معنين حتى لواريد منه القاعدة الثانية فقط كما لايخفى لان الشك فى عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك فى استمرارها الى الزمان اللاحق وقد تقدم نظير ذلك فى قوله كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر

بقى الكلام فى وجود مدرك للقاعدة الثانية غير عموم هذه الاخبار لها ، فنقول ان المطلوب من تلك القاعدة اما ان يكون اثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرا الى اليقين بارتفاعه واما ان يكون مجرد حدوثه فى الزمان السابق بدون اثباته بعده بان يراد اثبات عدالة زيد فى يوم الجمعة فقط و اما ان يراد مجرد امضاء الاثار التى ترتب عليها سابقا وصحة الاعمال الماضية المتفرعة عليه كما اذا تيقن الطهارة سابقا وصلى بها ثم شك فى طهارته فى ذلك الزمان فصلوته ماضية .

فان اريد الاول فالظاهر عدم دليل يدل عليه اذ قد عرفت انه لو سلم اختصاص الاخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يمكن ان يراد منه اثبات حدوث العدالة وبقائها لان لكل من الحدوث والبقاء شكا مستقلا وربما يتوهم الاستدلال لاثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك فى الشئ بعد تجاوز محله لكنه فاسد لانه على تقدير الدلالة لايدل على استمرار المشكوك لان الشك فى الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز محله واضعف منه [1] الاستدلال له بما سيجئى من دعوى اصالة الصحة فى اعتقاد المسلم مع انه كالاول فى عدم اثباته الاستمرار وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى .

وان اريد بها الثانى فلا مدرك له بعد عدم دلالة اخبار الاستصحاب الاما تقدم من اخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فانما تنفع

١ــ وجه الاضعفية ان الحمل على الصحة فرع قابلية المحمول للصحة والفساد و صفة الاعتقاد ليست كذلك لان المدار فى جواز العمل به و عدمه على حصول نفس الصفة و عدمه و ليس له قسم صحيح يجوز العمل به وقسم فاسد لايجوز العمل به (مق)

فى الاثار المترتبة عليه سابقا فلا يثبت بها الاصحة ما ترتب عليها و اما اثبات نفس ما اعتقده سابقا حتى يترتب عليه بعد ذلك الاثار [1] المرتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه فى الوقت السابق فلا فضلا عن اثبات مقارناته الغير الشرعية مثل كونها على تقدير الحدوث باقية .

وان اريد بها الثالث فله وجه بناءا على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل فاذا صلى بالطهارة المعتقدة ثم شك فى صحة اعتقاده وكونه متطهرا فى ذلك الزمان بنى على صحة الصلوة لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق ولذا لو فرض فى السابق غافلا غير معتقد لشئى من الطهارة والحدث بنى على الصحة ايضا من جهة ان الشك فى الصلوة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الاصحاب خلافا لجماعة من متأخرى المتأخرين كصاحب المدارك وكاشف اللثام حيث منعا البناء على صحة الطواف اذا شك بعد الفراغ فى كونه مع الطهارة والظاهر كما يظهر من الاخيرانهم يمنعون القاعدة المذكورة فى غير اجزاء العمل ولعل بعض الكلام فى ذلك سيجيئى فى مسئلة اصالة الصحة فى الافعال انشاءالله .

وحاصل الكلام فى هذا المقام هو انه اذا اعتقد المكلف قصورا اوتقصيرا بشئى فى زمان موضوعا كان اوحكما اجتهاديا او تقليديا ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق فى ترتب آثار المعتقد بل يرجع بعد زوال الاعتقاد الى مايقتضيه الاصول بالنسبة الى نفس المعتقد [2] والى الاثار المترتبة عليه سابقا اولاحقا .

١-كما اذا كان من آثار عدالة زيد يوم الجمعة اكرامه بعد شهر كما ان الصلوة بعد مدة مديدة من آثار الغسل بما تيقن طهارته قبل الشك (شرح)

٢ - فاذا علم فسق المجتهد قبل يوم الجمعة ثم اعتقد عدالته يوم الجمعة فصلى معه وعمل بفتاواه ثم شك فى يوم السبت فى عدالته يوم الجمعة لايجوز له الاقتداء به و العمل بفتاواه فى زمان الشك استصحابا لحالته السابق و لكن يحكم بصحة اعماله فى يوم الجمعة عملا بقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب (مق)

الثالث ان يكون كل من بقاء ما احرز حدوثه سابقا وارتفاعه غير معلوم فلو علم احدهما فلا استصحاب وهذا مع العلم بالبقاء او الارتفاع واقعا من دليل قطعي واقعي واضح وانما الكلام فيما اقامه الشارع مقام العلم بالواقع فان الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لايزول معه ولاريب في العمل به دون الحالة السابقة ،لكن الشأن في ان العمل به من باب تخصيص ادلة الاستصحاب او من باب التخصص الظاهر انه من باب حكومة [1] ادلة تلك الامور على ادلة الاستصحاب وليس تخصيصا بمعنى رفع اليد عن عموم ادلة الاستصحاب في بعض موارده كما رفع اليد عنها في مسئلة الشك بين الثلث والاربع ونحوها بما دل على وجوب البناء على الاكثر ولا تخصصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب

ومعنى الحكومة على ماسيجئ في باب التعارض ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الاخر لولا هذا الدليل الحاكم او بوجوب

١ــ حاصله انعقاد الاجماع على تقديم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب اما لوروده عليه ان افاد العلم لرفع موضوعه حقيقة ، و اما لحكومته ان لم يفده و معنى الحكومة حكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل المحكوم، كأدلة العسر بالنسبة الى سائر العمومات المثبتة للتكليف لانها مفسرة لها فقول الشارع صم شهر رمضان بعد ضمه الى أدلة العسر بمنزلة ان يقول يجب عليك الصوم الذى لايستلزم العسر فخصص موضوع الصوم بغير موارد العسر او بوجوب العمل في مورد بحكم لايقتضيه دليل المحكوم لولا الحاكم كالبينة القائمه على كون زيد عالما فهي معممة لموضوع اكرم العلماء فالحكومة تارة بعنوان التخصيص و اخرى بعنوان التعميم ، ففيما نحن فيه اذا قامت البينة على نجاسة شئ مستصحب الطهارة فالشارع حكم في ضمن دليل البينة بالغاء احتمال خلافها فحكم بالغاء احتمال الطهارة وهو موضوع الاستصحاب لان موضوعه احتمال بقاء ماكان(م ق)

العمل فی مورد یحکم لایقتضیه دلیله لولا الدلیل الحاکم وسیجئی توضیحه انشاء الله فقیما نحن فیه اذا قال الشارع اعمل بالبینة فی نجاسة ثوبك والمفروض ان الشك موجود مع قیام البینة علی نجاسة الثوب فان الشارع حکم فی دلیل وجوب العمل بالبینة برفع الید عن آثار الاحتمال المخالف للبینة التی منها استصحاب الطهارة وربما یجعل العمل بالادلة فی مقابل الاستصحاب من باب التخصیص بناءا علی ان المراد من الشك هو عدم الدلیل و الطریق والتحیر فی العمل ومع قیام الدلیل الاجتهادی لاحیرة وان شئت قلت المراد بعدم الیقین الظاهری فان المفروض دلیلا قطعی الاعتبار فنقض الحالة السابقة بنقض بالیقین، ثم المراد بالدلیل الاجتهادی کل امارة اعتبرها الشارع من حیث انها تحکی عن الواقع ویکشف عنه بالقوة ویسمی فی نفس الاحکام ادلة اجتهادیة وفی الموضوعات امارة معتبرة فما کان مما نصبه الشارع غیر ناظر الی الواقع او کان ناظرا لکن فرض ان الشارع اعتبره لامن هذه الحیثیة بل من حیث مجرد احتمال مطابقته للواقع فلیس اجتهادیا وهو من الاصول و ان کان مقدما علی بعض الاصول الاخر و الظاهر ان الاستصحاب و القرعة من هذا القبیل.

ومصادیق الادلة والامارات فی الاحکام والموضوعات واضحة غالبا وقد یختفی فیتردد الشئی بین کونه دلیلا وبین کونه اصلا لاختفاء کون اعتباره من حیث کونه ناظرا الی الواقع او من حیث هو کما فی الید المنصوبة دلیلا علی الملك وکذلك اصالة الصحة عند الشك فی عمل نفسه بعد الفراغ واصالة الصحة فی عمل الغیر وقد یعلم عدم کونه ناظرا الی الواقع وکاشفا عنه وانه من القواعد التعبدیة لکن یختفی حکومته مع ذلك علی الاستصحاب لانا قد ذکرنا انه قد یکون الشئی الغیر الکاشف منصوبا من حیث تنزیل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع الا ان الاختفاء فی تقدیم احد التنزیلین علی الاخر وحکومته علیه .

ثم انه لاريب فى تقديم الاستصحاب على الاصول الثلثة اعنى البراءة و الاحتياط والتخيير الا انه قد يختفى وجهه على المبتدى فلابد من التكلم هنا فى مقامات .

الاول فى عدم معارضة الاستصحاب لبعض الامارات التى يتراءى كونها من الاصول كاليد ونحوها، الثانى فى حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها ،الثالث فى عدم معارضة ساير الاصول للاستصحاب اما الكلام فى المقام الاول فيقع فى مسائل .

الاولى ان اليد [1] مما لايعارضها الاستصحاب بل هى حاكمة عليه بيان ذلك ان اليدان قلنا بكونها من الامارات المنصوبة دليلا على الملكية من حيث كون الغالب فى مواردها كون صاحب اليد مالكا اونايبا عنه وان اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة اليها وان الشارع انما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد فلااشكال فى تقديمها على الاستصحاب على ماعرفت من حكومة ادلة الامارات على دليل الاستصحاب وان قلنا بانها غير كاشفة بنفسها عن الملكية اوانها كاشفة لكن اعتبار الشارع بهاليس من هذه الحيثية بل جعلها فى محل الشك تعبد الوقف استقامة معاملات العباد على اعتبارها نظير اصالة الطهارة كما يشير اليه قوله (ع) فى ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما فى يد المسلمين ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فالاظهر ايضا تقديمها على الاستصحاب اذ لولا هذا لم يجز التمسك بها فى اكثر المقامات فيلزم المحذور المنصوص وهو اختلال السوق و

١ــ المراد باليد تسلط الشخص على التصرف فى مال و نحوه و سلطنته على القلب و الانقلاب فيه وهى كاشفة عن ملكية المتصرف كشفا انيا و حاكية عنها حكاية المعلول عن علته لاجل الغلبة ، فاذا رايت زيدا مسلطا على مال لم يكن له سابقا يكون معنى امارتها ان الشارع حكم فى ضمن حجيتها بالغاء احتمال خلافها وهو احتمال بقاء المال على حاله السابق فتكون اليد حاكمة على الاستصحاب (شرح)

بطلان الحقوق اذ الغالب العلم بكون ما فى اليد مسبوقا بكونه ملكا للغير كما لايخفى .

واما حكم المشهور [1] بانه لو اعترف ذواليد بكونه سابقا ملكا للمدعى انتزع منه العين الاان يقيم البينة على انتقالها اليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعويه الملكية فى الحال اذا انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعى يرجع الى دعوى انتقالها اليه فينقلب مدعيا والمدعى منكرا ولذا لولم يكن فى مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه فى الحكم بملكيته او كان فى مقابله مدع لكن اسند الملك السابق الى غيره كالو قال فى جواب زيد المدعى اشتريته من عمرو بل يظهر مما ورد فى محاجه على عليه السلام مع ابى بكر فى امر فدك المروية فى الاحتجاج انه لم تقدح فى تثبث فاطمة (ع) باليد دعويها تلقى الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع انه قد يقال انها (ح) صارت مدعية لاتنفعها اليد .

وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية ايضا مقدمة على الاستصحاب لان الشارع نصبها فى مورد الاستصحاب ، وان شئت قلت ان دليلها اخص من عمومات الاستصحاب هذا مع ان الظاهر من الفتوى والنص الوارد فى اليد مثل رواية حفص بن غياث ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس فى امورهم وقد امضاه الشارع ولايخفى ان عمل العرف عليها من باب الامارة لا من باب الاصل التعبدى .

واما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلا يكشف عن كونها من الاصول لان اليد انما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة بسببها والسر فى ذلك ان مستند الكشف فى اليد هى الغلبة والغلبة انما يوجب

---

١ - دفع لتوهم تقديم المشهور هنا الاستصحاب على اليد ، وحاصل الدفع ان التقديم هنا للاقرار لا للاستصحاب (ق)

الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فاذا كان فى مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للالحاق ولذا كانت جميع الامارات فى انفسها مقدمة على الغلبة و حال اليد مع البينة حال اصالة الحقيقة فى الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم .

المسئلة الثانية فى ان اصالة الصحة فى العمل بعد الفراغ عنه [1] لايعارض بها الاستصحاب اما لكونها من الامارات كمايشعر به [2] قوله (ص) فى بعض روايات الاصل هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك واما لانها وان كانت من الاصول الاان الامر بالاخذ بها فى مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه فهى خاصة بالنسبة اليه يخصص بادلتها ادلته ولااشكال فى شئى من ذلك .

انما الاشكال فى تعيين مورد ذلك الاصل من وجهين احدهما من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر فى الحكم بالصحة وانه هل يكتفى به او يعتبر الدخول فى غيره وان المراد بالغير ماهو والثانى من جهة ان الشك فى وصف الصحة للشئى ملحق بالشك فى اصل الشئى ام لا وتوضيح الاشكال من الوجهين موقوف على ذكر الاخبار الواردة فى هذه القاعدة ليزول ببركة تلك الاخبار كل شبهة حدثت او تحدث فى

---

١ - ظاهره اختصاص مورد هذه القاعدة بفعل نفس الشاك و مورد قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة بفعل غير الحامل فالنسبة بين القاعدتين تباين و لذا فصل بينهما و جعلهما قاعدتين و ان ادعى بعض اعمية قاعدة الصحة كما سيجئى (شرح)

٢- لانه بمنزلة العلة و حاصلها ان الغالب فى مورد القاعدة هو التفات الفاعل الى فعله و صفته من الصحة و الفساد و العاقل الملتفت لايتعمد الى ترك الفعل او الى ايقاعه على وجه الفساد مع كونه مطلوبا منه على وجه الصحة فغلبة كونه ملتفتا جعلت امارة على ايجاد الصحيح ، و قوله فى مورد الاستصحاب : لان الشك فى مورد القاعدة اما فى صفة الفعل او فى وقوعه والاصل عدم كل منهما فلو لم تكن القاعدة مقدمة على الاستصحاب لغى اعتبارها (منه)

هذا المضمار .

فنقول مستعينا بالله روى زرارة فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا خرجت من شئ ودخلت فى غيره فشكك ليس بشئ وروى اسمعيل بن جابر عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان شك فى الركوع بعدما سجد فليمض وان شك فى السجود بعد ماقام فليمض كل شئ شك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه و هاتان الروايتان ظاهرتان فى اعتبار الدخول فى غير المشكوك وفى الموثقة كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وهذه الموثقة ظاهرة فى عدم اعتبار الدخول فى الغير وفى موثقة ابن ابى يعفور اذا شككت فى شئ من الوضوء وقد دخلت فى غيره فشكك ليس بشئ انما الشك اذا كنت فى شئ لم تجزه وظاهر صدر هذه الموثقة كالاوليين وظاهر عجزها كالثالثة .

هذه تمام ما وصل الينا من الاخبار العامة وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد فى الموارد الخاصة مثل قوله عليه السلام فى الشك فى فعل الصلوة بعد خروج الوقت من قوله (ع) وان كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة وقوله (ع) كل ما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وقوله (ع) فيمن شك فى الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ولعل المتتبع يعثر على ازيد من ذلك وحيث ان مضمونها لايختص بالطهارة والصلوة بل يجرى فى غيرهما كالحج فالمناسب الاهتمام فى تنقيح مضامينها ودفع مايترائى من التعارض بينهما .

فنقول مستعينا بالله فانه ولى التوفيق ان الكلام يقع فى مواضع .

الموضع الاول ان الشك فى الشئ ظاهر لغة وعرفا فى الشك فى وجوده الا ان تقييد ذلك فى الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على ارادة كون وجود اصل الشئ مفروغا عنه وكون الشك فيه باعتبار الشك فى بعض ما يعتبر فيه شرطا اوشطرا ، نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله امكن ارادة

المعنى الظاهر من الشك في الشئ وهذا هو المتعين لان ارادة الاعم من الشك في وجود الشئ والشك الواقع في الشئ الموجود في استعمال واحد غير صحيح وكذا ارادة خصوص الثاني لان مورد غير واحد من تلك الاخبار هو الاول ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله فامضه كما هو بل لا يصح ذلك [1] في موثقة ابن ابي يعفور كما لا يخفى لكن الانصاف امكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في الروايات واما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات انشاء الله تعالى .

الموضع الثاني ان المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو اتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر وبعبارة اخرى محل الشئ هي مرتبته المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل فمحل تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعاذة لاجل القراءة بحكم الشارع وكلمة اكبر قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام ومحل الراء من اكبر قبل ادنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل ومحل غسل الجانب الايسر او بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة.

هذا كله مما لا اشكال فيه الا الاخير فانه ربما يحتمل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة فمن اعتاد الصلوة في اول وقتها او مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شئ بعد الفراغ من الصلوة فراءى نفسه فيه وشك في فعل

---

١ - لصراحتها في اعتبار كون الشك في بعض ما يعتبر في الوضو شرطا او شطرا فتكون صريحة في الشك في الصحة ، و قوله امكان تطبيق : بان يراد بقوله امضه كما هو هو البناء على وقوعه على ما ينبغي لا كون الواقع واقعا على ما ينبغي (مق)

الصلوة وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به او قبل دخول الوقت للتهيأ فشك بعدذلك فى الوضوء الى غير ذلك من الفروع التى يبعد التزام الفقيه بها .

نعم ذكر جماعة من الاصحاب مسئلة معتاد الموالاة فى غسل الجنابة اذا شك فى الجزء الاخير كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثانى وغيرهم واستدل فخر الدين على مختاره فى المسئلة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بان خرق العادة على خلاف الاصل ولكن لايحضرنى كلام منهم فى غير هذا المقام فلابد من التتبع والتأمل والذى يقرب فى نفسى عاجلا هو الالتفات الى الشك وان كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدم هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ان هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعى ولو كان من العادة لكن العمل بعموم مايستفاد من الرواية ايضا مشكل فتأمل[1] والاحوط ماذكرنا.

الموضع الثالث المحقق للتجاوز انكان هو الدخول فى غير المشكوك فلا اشكال فى اعتباره والا فظاهر الصحيحتين الاوليين اعتباره و ظاهر اطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره ويمكن حمل التقييد فى الصحيحتين على الغالب خصوصا فى افعال الصلوة فان الخروج من افعالها يتحقق غالبا بالدخول فى الغير و(ح) فيلقوا القيد ويحتمل ورود المطلق على الغالب فلايحكم بالاطلاق ويؤيد الاول[2] ظاهر التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك و

١- وجه الاشكال ما اشار اليه من ان العمل بعموم مايستفاد من الرواية يستلزم الالتزام بفروع يبعد التزام الفقيه به والامر بالتأمل اشارة الى الاشكال فى مخالفة الرواية و طرحها بمجرد الاستبعاد المزبور (ق)

٢ - لوجود العلة مع التجاوز عن المحل مطلقا سواء دخل فى الغير ام لا ، وقوله بملاحظة مقام التحديد : يعنى من الامام ، لفرض عدم سبق سؤال فى صحيحة اسماعيل (ق)

قوله عليه السلام انما الشك اذا كنت فى شئ لم تجزه بناء على ما سيجئ من التقريب وقوله كل ما مضى من صلوتك وطهورك الخبر .

لكن الذى يبعده ان الظاهر من الغير فى صحيحة اسمعيل بن جابر ان شك فى الركوع بعد ما سجد وان شك فى السجود بعد ما قام فليمض بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شئ شك فيه الخ كون السجود والقيام حدا للغير الذى يعتبر الدخول فيه وانه لا غير اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع ومن الثانى بالنسبة الى السجود اذ لو كان الهوى للسجود كافيا عند الشك فى الركوع والنهوض للقيام كافيا عند الشك فى السجود قبح فى مقام التوطئة للقاعدة الاتية التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات اذا شك قبل الاستواء قائما فالاولى ان يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدمات افعال الصلوة عن عموم الغير فلا يكفى فى الصلوة مجرد الدخول ولو فى فعل غير اصلى فضلا عن كفاية مجرد الفراغ.

والاقوى اعتبار الدخول فى الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ الا انه قد يكون الفراغ عن الشئ ملازما للدخول فى غيره كما لو فرغ عن الصلوة والوضوء فان حالة عدم الاشتغال بها يعد مغايرة لحالهما وان لم يشتغل بفعل وجودى فهو دخول فى الغير بالنسبة اليهما واما التفصيل بين الصلوة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك فى الجزء الاخير منه فيرده اتحاد الدليل فى البابين لان ما ورد من قوله عليه السلام فيمن شك فى الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء ايضا ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلوة ايضا وكذلك موثقة ابن ابى يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول فى الغير فى الوضوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء بل ظاهره يابى عن التقديم وكذلك روايتا زرارة وابى بصير المتقدمتان آبيتان عن التقييد واصرح من جميع ذلك فى الاباء عن التفصيل بين الوضوء والصلوة قوله عليه السلام فى الرواية المتقدمة كل ما مضى

من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه .

الموضع الرابع قدخرج من الكلية المذكورة افعال الطهارات الثلث فانهم اجمعوا على ان الشاك في فعل من افعال الوضوء قبل اتمام الوضوء يأتي به وان دخل في فعل آخر واما الغسل والتيمم فقدصرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات وقدنص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك وكيف كان فمستند الخروج قبل الاجماع الاخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة .

الا انه يظهر [1] من رواية ابن ابي يعفور المتقدمة وهي قوله اذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشئ انما الشك اذا كنت في شئ لم تجزه ان حكم الوضوء من باب القاعدة لاخارج عنها بناء على عود ضمير غيره الى الوضوء لئلا يخالف الاجماع على وجوب الالتفات اذا دخل في غير المشكوك من افعال الوضوء وحينئذ فقوله انما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من اجزاء عمل وانه انما يعتبر اذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة انه يقتضي بظاهر الحصر ان الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من اجزائه لايعتنى به اذا جاوز غسل اليد مضافا الى انه معارض للاخبار السابقة فيما اذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه لانه باعتبار انه شك في وجود شئ بعد تجاوز محله يدخل في

---

١ ـ لان تعليل حكم الشك في بعض اجزاء الوضوء بقوله انما الشك اذا كنت في شئ لم تجزه، يدل على كون حكمه منطبقا على القاعدة وان الشك في بعض اجزاء العمل كالوضوء و نحوه انما يلتفت اليه مع التشاغل به و عدم الفراغ منه اذ لو كان حكم الوضوء خارجا من القاعدة لزم تعليل حكم فرد خارج من العام بنفس هذا العام و لا محصل له (ق)

الاخبار السابقة و من حيث انه شك فى اجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل فى هذا الخبر .

ويمكن ان يقال لدفع جميع ما فى الخبر من الاشكال ان الوضوء بتمامه فى نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهى الطهارة فلا يلاحظ كل فعل منه بحاله حتى يكون موردا لتعارض هذا الخبر مع الاخبار السابقة ولا يلاحظ بعض اجزائه كغسل اليد مثلا شيئا مستقلا يشك فى بعض اجزائه قبل تجاوزه او بعده ليوجب ذلك الاشكال فى الحصر المستفاد من الذيل وبالجملة اذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع اجزائه افعالا مستقلة يجرى فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شئ من الاشكالين فى الاعتماد على الخبر ولم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعدة اذ الشك فى اجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس الا شكا واقعا فى الشئ قبل التجاوز عنه والقرينة على هذا الاعتبار[1] جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك فى اجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه او بعده .

ثم ان فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة الى اجزائه ليس امرا غريبا فقد ارتكب المشهور مثله فى الاخبار السابقة بالنسبة الى افعال الصلوة حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز فى كل جزء من اجزاء القرائة حتى الكلمات والحروف بل الاظهر عندهم كون الفاتحة فعلا واحدا بل جعل بعضهم القرائة فعلا واحدا وقد عرفت النص فى الروايات على عدم اعتبار الهوى للسجود والنهوض للقيام ومما يشهد لهذا التوجيه الحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء فى هذا الحكم اذ لا وجه له ظاهرا الا ملاحظة كون الوضوء امرا واحدا يطلب منه امر واحد غير قابل للتبعيض اعنى الطهارة .

١- يعنى ان القرينة على اعتبار الشارع للوضوء شيئا واحداً هو جعل قاعدة الفراغ ضابطة لحكم الشك فى اجزائه قبل الفراغ منه و بعده لا قبل الفراغ عن الجزء و بعده (م ق)

الموضع الخامس ذكر بعض الاساطين ان الشك في الشروط بالنسبة الى الفراغ عن المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل حكم الاجزاء في عدم الالتفات فلااعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة باقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولافرق بين الوضوء وغيره انتهى وتبعه بعض من تأخر عنه واستقرب في مقام آخر الغاء الشرط في الشك بالنسبة الى غير مادخل فيه من الغايات وما ابعد بينه وبين ماذكره بعض الاصحاب كصاحب المدارك وكاشف اللثام من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فاوجب اعادة المشروط .

والاقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة اليه لعموم لغوية الشك في الشئ بعد التجاوز عنه اما بالنسبة الى مشروط آخر لم يدخل فيه فلاينبغي الاشكال في اعتبار الشك فيه لان الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم يتجاوز عنه بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشئ قبل تجاوز محله .

وربما بنى بعضهم ذلك [1] على ان معنى عدم العبرة بالشك في الشئ بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول مطلقا ولو لمشروط آخر او يختص بالمدخول اقول لااشكال في ان معناه البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لامطلقا فلوشك في اثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان انه شرط للعصر لعدم وجوب العدول اليه لاعلى تحققه

١- اى الشك في الشرط بالنسبة الى الغايات الاخر ؛ و قوله هو البناء على الحصول مطلقا : فيعم جميع الغايات المدخول فيها و غيره ؛ و قوله بعنوان انه شرط : فان محل الظهر باعتبار انها شرط للعصر انما هو قبلها و اما باعتبار انها واجب في نفسها فمحلها باق مالم يخرج الوقت ولذا يجب الاتيان بها بعد العصر لو نسيها ، قوله و تجاوز محله: مبتدء خبره قوله باعتبار (ق)

مطلقا حتى لايحتاج الى اعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه انما فات محله من حيث كونه شرطا للمشروط المتحقق لامن حيث كونه شرطا للمشروط المستقبل ومن هنا يظهر ان الدخول فى المشروط ايضا لايكفى فى الغاء الشك فى الشرط بل لابد من الفراغ عنه لان نسبة الشرط الى جميع اجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار كونه شرطا للاجزاء الماضية فلابد من احرازه للاجزاء المستقبلة .

نعم ربما يدعى فى مثل الوضوء ان محل احرازه لجميع اجزاء الصلوة قبل الصلوة لاعند كل جزء ومن هنا قد يفصل بين ماكان من قبيل الوضوء مما يكون محل احرازه قبل الدخول فى العبادة وبين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال و النية فان احرازهما ممكن فى كل جزء وليس المحل الموظف لاحرازهما قبل الصلوة بالخصوص بخلاف الوضوء وحينئذ فلو شك فى اثناء الصلوة فى الستر او الساتر وجب عليه احرازه فى اثناء الصلوة للاجزاء المستقبلة .

والمسئلة لايخلو عن اشكال الا انه ربما يشهد لماذكرنا من التفصيل بين الشك فى الوضوء فى اثناء الصلوة وفيه بعده صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو ام لا قال اذا ذكرها [1] وهو فى صلوته انصرف و اعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزئه ذلك بناءا على ان مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك فى ذلك.

الموضع السادس ان الشك فى صحة الشئ المأتى به حكمه حكم الشك فى الاتيان بل هو هو لان مرجعه الى الشك فى وجود الشئ الصحيح ومحل الكلام [2]

---

١ - يعنى حالة شكه ، و قوله بناءا على : بان كان مورد السؤال من قبيل الشك الساري لاالشك المعتبر فى مورد الاستصحاب فانه (ح) لادخل له بما نحن فيه (م ق)

٢ - حاصله انه كان محل الكلام فى الموضع الخامس هو الشك فى الشروط التى لها وجود مستقل مع قطع النظر عن مشروطها كالطهارة والاستقبال ونحوهما حتى ←

مالا يرجع فيه الشك الى الشك في ترك بعض مايعتبر في الصحة كما لو شك في تحقق الموالات المعتبرة في حروف الكلمة او كلمات الاية، لكن الانصاف ان الالحاق لايخلو عن اشكال لان الظاهر من اخبار الشك في الشئ اختصاصها بغير هذه الصورة الاان يدعى تنقيح المناط او يستند فيه الى بعض مايستفاد منه العموم مثل موثقة ابن ابى يعفور او يجعل اصالة الصحة في فعل الفاعل المريد للصحيح اصلا برأسه ومدركه ظهور حال المسلم

قال فخر الدين في الايضاح في مسئلة الشك في بعض افعال الطهارة ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذى يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية و الكمية الصحة انتهى، ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم في قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فانه بمنزلة صغرى لقوله فاذا كان اذكر فلا يترك مايعتبر في صحة عمله الذى يريد به ابراء ذمته لان الترك سهوا خلاف فرض الذكر وعمدا خلاف ارادة الابراء

الموضع السابع الظاهر ان المراد بالشك في موضوع هذا الاصل هو الشك الطارى بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو علم كيفية غسل اليد وانه كان بارتماسها في الماء لكن شك في ان ماتحت خاتمه ينغسل بالارتماس ام لا ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان من اطلاق بعض الاخبار ومن التعليل بقوله هو حين يتوضاء اذكر منه حين يشك فان التعليل يدل على تخصيص الحكم [1] بمورده مع عموم السؤال فيدل على نفيه عن غير مورد العلة .

← تكون بنفسها موردا للشك في الوجود فتجرى فيها القاعدة و ان قلنا بعدم شمولها للشك في الصحة ، وفي هذا الموضع مالم يكن كذلك بل بعد المشكوك فيه من كيفيات المشروط و موجودا بوجوده كاداء الحروف من المخارج و الموالاة ونحوهما (م ق)

١ـ يعني مورد التعليل و هو ما يتحقق فيه الاذكرية و السؤال في الرواية و انكان عاما الا ان خصوصية العلة من حيث اظهريتها مقدم على عموم السؤال (م ق)

نعم لافرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا او تركه تعمدا والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفى الاحتمالين ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففى شمول الاخبار له الوجهان، نعم قد يجرى هنا اصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع فى غسل موضع احتمال الحائل لكنه من الاصول المثبتة وقد ذكرنا بعض الكلام فى ذلك فى بعض الامور المتقدمة

المسئلة الثالثة فى اصالة الصحة فى فعل الغير وهى فى الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى وعملا بين المسلمين فلا عبرة فى موردها باصالة الفساد المتفق عليها عند الشك الان معرفة مواردها ومقدار مايترتب عليها من الاثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا اصالة الفساد من الاصول يتوقف على بيان مدركها من الادلة الاربعة ولابد من تقديم مافيه اشارة الى هذه القاعدة فى الجملة من الكتاب والسنة

اما الكتاب فمنه آيات منها قوله تعالى «وقولوا للناس حسنا» بناء على تفسيره بما عن الكافى من قوله عليه السلام لاتقولوا الا خيرا حتى تعلموا ماهو ولعل مبناه [1] على ارادة الظن والاعتقاد من القول ومنها قوله تعالى «اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم» فان ظن السوء اثم والالم يكن شئى من الظن اثما ومنها قوله تعالى «اوفوا بالعقود» بناء على ان الخارج من عمومه ليس الا ماعلم فساده لانه المتيقن

اصالة الصحة فى فعل الغير

١ـ اى مبنى التفسير ولو لم يكن مبنيا على ذلك كان مفادها النهى عن التكلم فى حق الغير بالسوء بمجرد رؤية ما يصلح للخير والشر فالمراد من ظن الخير فى عملهم ترتيب آثار الصحة عليها ؛ و قوله فان ظن السوء اثم : فحمل فعل المسلم على الفاسد ظن السوء فى حقه فيكون آثما فيجب الحمل على الصحة، قوله و الاستدلال بهما ضعيف . لضعف التمسك بالعمومات فى الشبهات المصداقية ، قوله راضعف منه :إذ لا دلالة فيهما على المدعى اصلا لان ، ماتفهما من مساق الاخبار الاتية (م ق)

وکذا قوله تعالی « الا ان تکون تجارة عن تراض » و الاستدلال بهما ضعیف و اضعف منه دعوی دلالة الایتین لاولیین

واما السنة[1] فمنها ما فی الکافی عن امیر المؤمنین علیه السلام ضع امر اخیک علی احسنه حتی یأتیک ما یقلبک عنه ولا تظنن بکلمة خرجت من اخیک سوء وانت تجد لها فی الخیر سبیلا ومنها قول الصادق علیه السلام لمحمد بن الفضل یا محمد کذب سمعک وبصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وکذبهم ومنها ما ورد مستفیضا ان المؤمن لا یتهم اخاه وانه اذا اتهم اخاه انماث الایمان فی قلبه کانماث الملح فی الماء وان من اتهم اخاه فلا حرمة بینهما وان من اتهم اخاه فهو ملعون ملعون الی غیر ذلک من الاخبار المشتملة علی هذه المضامین او ما یقرب منها هذا.

ولکن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار الاعلی [2] انه لابد من ان یحمل ما یصدر من الفاعل علی الوجه الحسن عند الفاعل ولا یحمل علی الوجه القبیح عنده وهذا غیر ما نحن بصدده فانه اذا فرض دوران العقد الصادر منه بین کونه صحیحا اوفاسدا لاعلی وجه قبیح بل فرضنا الامرین فی حقه مباحا کبیع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الاذن واقعا اوقبله فان الحکم باصالة عدم ترتب الاثر علی البیع مثلا لا یوجب خروجا عن الاخبار المتقدمة الامرة بحسن الظن بالمؤمن فی المقام خصوصا اذا کان المشکوک فعل غیر المؤمن اوفعل المؤمن الذی یعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل

---

١ - بتقریب ان المراد بوضع الفعل علی الاحسن او تصدیق المؤمن فیه او عدم اتهامه فیه هو حمله علی الصحیح فی مقابل الحمل علی الفاسد ، وقوله انماث ای ذاب (شرح)

٢ - حاصله دعوی ظهور الاخبار المذکورة فی الحمل علی الحسن من حیث التکلیف بمعنی الجواز وعدم الحرمة لاعلی الحسن من حیث الوضع اعنی الصحة فی مقابل الفساد (مق)

ثم لو فرضنا انه یلزم من الحسن ترتیب الاثار و من القبیح عدم الترتیب کالمعاملة المرددة بین الربویة وغیرها لم یلزم[1] من الحمل علی الحسن بمقتضی تلك الاخبار الحکم بترتب الاثار لان مفادها الحکم بصفة الحسن فی فعل المؤمن بمعنی عدم الحرج فی فعله لا ترتیب جمیع آثار ذلك الفعل الحسن الا تری انه لو دار الامر بین کون الکلام المسموع من مؤمن بعید سلاما اوتحیة اوشتما لم یلزم من الحمل علی الحسن وجوب رد السلام.

ومما یؤید ماذکرنا جمع الامام علیه السلام فی روایة محمد بن الفضل بین تکذیب خمسین قسامة اعنی البینة العادلة وتصدیق الاخ المؤمن فانه ممالا یمکن الا بحمل تصدیق المؤمن علی الحکم بمطابقة الواقع المستلزم لتکذیب القسامة بمعنی المخالفة للواقع مع الحکم بصدقهم فی اعتقادهم لانهم اولی بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تکذیب السمع والبصر تکذیبهما فیما یفهمان من ظواهر بعض الافعال من القبح کما اذا رای شخصا ظاهر الصحة یشرب الخمر فی مجلس یظن انه مجلس الشرب وکیف کان فعدم وفاء الاخبار بما نحن بصدده اوضح من ان یحتاج الی البیان حتی المرسل الاول بقرینة ذکر الاخ وقوله ولا تظنن الخبر .

ومما یؤید ما[2] ذکرنا ایضا ماورد فی غیر واحد من الروایات من عدم

---

١ - لعدم عموم التنزیل فی تلك الاخبار فهی تدل علی الحکم بالحلیة و الجواز فقط لا ترتیب جمیع آثار الجائز علی الفعل (شرح)

٢- وجه التأیید انه لو کان المراد من الاخبار المتقدمة حمل فعل المسلم علی الصحیح وضعا لنافتها هذه الاخبار الناهیة عن حسن الظن والوثوق، قوله فان صرعة الاسترسال: الصرع الطرح علی الارض و الاسترسال الطمأنینة و الوثوق، ولا تستقل ای غیر قابل للاقالة والتدارك ، وقوله خزیه ای امر قبیح ، قوله فقد غرر ای اوقع نفسه فی الغفلة ، و قوله فلا تبغ ای لا تطلبه باستعمال الحسد و لا تحقق ای بالتجسس والفحص عن ←

جواز الوثوق بالمؤمن کل الوثوق مثل روایة عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله(ع) قال لاتثقن باخیك کل الثقة فان صرعة الاسترسال لاتستقال وما فی نهج البلاغة اذا استولی الصلاح علی الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم یظهر منه خزیة فقد ظلم واذا استولی الفساد علی الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرروفی معناه قول ابی الحسن علیه السلام فی روایة محمد بن هرون الجلاب اذا کان الجوراغلب من الحق لایحل لاحد ان یظن باحد خیرا حتی یعرف ذلك منه الی غیر ذلك مما یجده المتتبع فان الجمع بینها وبین الاخبار المتقدمة یحصل بان یراد من الاخبار ترك ترتیب آثار التهمة والحمل علی الوجه الحسن من حیث مجرد الحسن و التوقف فیه من حیث ترتیب سایر الاثار و یشهد له ماورد من ان المؤمن لایخلو عن ثلثة الظن والحسد والطیرة فاذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق واذا تطیرت فامض .

الثالث الاجماع القولی والعملی اما القولی فهو مستفاد من تتبع فتاوی الفقهاء فی موارد کثیرة فانهم لایختلفون فی ان قول مدعی الصحة فی الجملة مطابق للاصل وان اختلفوا فی ترجیحه علی سایر الاصول کماستعرف واما العملی فلایخفی علی احد ان سیرة المسلمین فی جمیع الاعصار علی حمل الاعمال علی الصحیح وترتب آثار الصحة فی عباداتهم ومعاملاتهم ولا اظن احدا ینکر ذلك الامکابرة .

الرابع العقل المستقل الحاکم بانه لولم یبن علی هذا الاصل لزم اختلال نظام [1] المعاد و المعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الاصل ازید من الاختلال الحاصل من ترك العمل بید المسلمین مع ان الامام علیه السلام قال

← وقوع المظنون اوبترتیب آثار الواقع علیه وفامض ای فی عملك فان الطیرة یذهبها التوکل (مق)

۱ـ لان اعتبار السوق و الید والایتمان بالذواب والوکلاء وصحة الاقتداء و غیرها من جزئیات هذه القاعدة (ق)

لحفص بن غياث بعد الحكم بان اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد انه اولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار اصالة الصحة فى اعمال المسلمين مضافا الى دلالته بظاهر اللفظ حيث ان الظاهر ان كل ما والاه لزم الاختلال فهو حق لان الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار اصالة الصحة عند الشك فى صحة ما صدر عن الغير ويشير اليه ايضا ماورد من نفى الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على انفسهم بجهالتهم .

وينبغي التنبيه على امور الاول ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل او الصحة الواقعية فلو علم ان معتقد الفاعل اعتقادا يعذر فيه صحة البيع او النكاح بالفارسى فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية فهل يحمل على كونه واقعا بالعربى حتى اذا ادعى عليه انه اوقعه بالفارسى و ادعى هو انه اوقعه بالعربى فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسى بوقوعه بالعربى ام لا وجهان بل قولان ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية فاذا شك المأموم فى ان الامام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها ام لا جاز له الايتمام به وان لم يكن له ذلك اذا علم تركها ويظهر من بعض المتأخرين خلافه والمسئلة محل اشكال من اطلاق الاصحاب [1] ومن عدم مساعدة ادلتهم فان العمدة الاجماع ولزوم الاختلال والاجماع الفتوائى مع ما عرفت مشكل والعملى فى مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة ايضا مشكل والاختلال يندفع بالحمل على الصحة فى غير المورد المذكور .

وتفصيل المسئلة ان الشاك فى الفعل الصادر من غيره اما ان يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واما ان يكون عالما بجهله وعدم علمه واما

---

١ ـ يعنى للصحة و اطلاقها ظاهر فى الصحة الواقعية ؛ قوله مع ما عرفت : من الخلاف فى المسئلة ، قوله بالحمل على الصحة اى الواقعية فى غير مورد اعتقاد الفاعل للصحة (م ق)

ان يكون جاهلا بحاله فان علم بعامه بالصحيح والفاسد فاما ان يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك او يعلم مخالفته او يجهل الحال لا اشكال في الحمل في الصورة الاولى ، واما الثانية فان لم يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل كان اعتقد احدهما وجوب الجهر بالقرائة يوم الجمعة والاخر وجوب الاخفات فلا اشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل وان تصادقا كمثال العقد بالعربي والفارسي فان قلنا ان العقد بالفارسي منه سبب لترتب الاثار عليه من كل احد حتى المعتقد بفساده فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل و الفاعل و ان قلنا بالعدم كما هو الاقوى ففيه الاشكال المتقدم من تعميم الاصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد اجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص الادلة بغير هذه الصورة ، وان جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الادلة بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لانه الصحيح وسيجئ الكلام .

وان كان عالما بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح و الفاسد ففيه ايضا الاشكال المتقدم خصوصا اذا كان جهله مجامعا للتكليف بالاجتناب كما اذا علمنا انه اقدم على بيع احد المشتبهين بالنجس الا انه يحتمل ان يكون قد اتفق المبيع غير نجس وكذا ان كان جاهلا بحاله الا ان الاشكال في بعض هذه الصور اهون [1]

---

١ - بل لاينبغي الاشكال في الصورة الاخيرة وسابقتها اذا لغالب في موارد الحاجة الى اعمال هذا الاصل انما هو في صورة الجهل بحال الفاعل او العلم بجهله فان ابتلاء عموم الناس انما هو بافعال العوام المخالطين معهم من الرجال والنساء من اهل الصحارى والبراري و الاسواق الذين لايعرفون احكام المعاملات والطهارات والعبادات مع استقرار السيرة على امضاء اعمالهم و حملها على الصحيح ؛ فالاقوى لزوم الحمل على الصحيح مع احتماله مطلقا الا في صورة العلم بمخالفة اعتقاد العامل و عدم تصادق الاعتقادين (الهمداني)

منه فی بعض فلابد من التتبع والتأمل.

الامر الثانی ان الظاهر من المحقق الثانی ان اصالة الصحة انما یجری فی العقود بعد استکمال العقد للارکان قال فی جامع المقاصد لاشك فی انه اذا حصل الاتفاق علی حصول جمیع الامور المعتبرة فی العقد من الایجاب والقبول من الکاملین وجریانهما علی العوضین المعتبرین و وقع الاختلاف فی شرط مفسد فالقول قول مدعی الصحة بیمینه لانه الموافق للاصل لان الاصل عدم ذلك المفسد والاصل فی فعل المسلم الصحة اما اذا حصل الشك فی الصحة والفساد فی بعض الامور المعتبرة وعدمه فان الاصل لایثمر هنا فان الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعی انی اشتریت العبد فقال بعتك الحر انتهی .

اقول والاقوی بالنظر الی الادلة السابقة من السیرة ولزوم الاختلال هو التعمیم ولذا لو شك المکلف ان هذا الذی اشتریه هل اشتریه فی حال صغره بنی علی الصحة ، ثم ان تقدیم قول منکر الشرط المفسد لیس لتقدیم قول مدعی الصحة بل لان القول قول منکر الشرط صحیحا کان او فاسدا لاصالة عدم الاشتراط ولادخل لهذا بحدیث اصالة الصحة وان کان مؤداه صحة العقد فیما کان الشرط المدعی مفسدا هذا ولابد من التأمل والتتبع .

الثالث ان هذا الاصل انما یثبت صحة الفعل اذا وقع الشك فی بعض الامور المعتبرة شرعا فی صحته بمعنی ترتب الاثر المقصود منه علیه فصحة کل شئ بحسبه مثلا صحة الایجاب عبارة عن کونه بحیث لو تعقبه قبول صحیح لحصل اثر العقد فی مقابل فاسده الذی لایکون کذلك کالایجاب بالفارسی بناءا علی القول باعتبار العربیة فلو تجرد الایجاب عن القبول لم یوجب ذلك فساد الایجاب فاذا شك فی تحقق القبول من المشتری بعد العلم بصدور الایجاب من البایع فلا یقضی اصالة الصحة فی الایجاب بوجود القبول لان القبول معتبر فی العقد لافی الایجاب.

وكذا لوشك فى تحقق القبض فى الهبة او فى الصرف اوالسلم بعد العلم بتحقق الايجاب و القبول لم يحكم بتحققه من حيث اصالة صحة العقدوكذا لوشك فى اجازة المالك لبيع الفضولى لم يصح احرازها باصالة الصحة واولى [1] بعدم الجريان ما لوكان العقد فى نفسه لوخلى وطبعه مبنيا على الفساد بحيث يكون المصحح طاريا عليه كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح له وكذا الراهن اوالمشترى من الفضولى اجازة المرتهن و المالك .

ومما يتفرع على ذلك ايضا انه لو اختلف المرتهن الآذن فى بيع الرهن والراهن البايع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن اذنه فى تقدم الرجوع على البيع فيفسد اوتاخره فيصح فلايمكن ان يقال كما قيل من ان اصالة صحة الاذن يقضى بوقوع البيع صحيحا ولا ان اصالة صحة الرجوع يقضى بكون البيع فاسدا لان الاذن و الرجوع كليهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح وهو صدوره عمن له اهلية ذلك والتسلط عليه .

فمعنى ترتب الاثر عليهما انه لووقع فعل الماذون عقيب الاذن وقبل الرجوع ترتب عليه الاثر ولووقع فعله بعد الرجوع كان فاسدا امالولم يقع عقيب الاول فعل بل وقع فى زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لايخل بصحة الاذن وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لايخفى، نعم بقاء الاذن الى ان يقع البيع قد يقضى بصحته وكذا اصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال انها يقضى بفساده لكنهما لوتما [2] لم يكونا من اصالة صحة الاذن بناءا على ان عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته ولامن اصالة صحة الرجوع التى تمسك بهما بعض المعاصرين تبعا لبعض .

---

١ ــ لان اصالة عدم المصحح فى سائر الفروع معارضة باصالة عدم وجود المفسد بخلافها هنا (ق)

٢ ــ اشارة الى كونهما مثبتين مع كونهما استصحابين لا اصالتى الصحة (م ق)

والحق فى المسئلة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان اصالة الصحة فى المقام لافى البيع كما استظهره الكركى و لا فى الاذن ولا فى الرجوع اما فى البيع فلان الشك انما وقع فى رضاء من له الحق وهو المرتهن وقد تقدم ان صحة الايجاب و القبول لايقضى بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما فى البيع الفضولى ام كان له حق فى المبيع كالمرتهن واما فى الاذن فلما عرفت من ان صحته يقضى بصحة البيع اذا فرض وقوعه عقيبه لابوقوعه كما ان صحة الرجوع يقضى بفساد ما يفرض وقوعه بعده لا ان البيع وقع بعده والمسئلة بعد محتاجة الى التأمل بعد التتبع فى كلمات الاصحاب .

الرابع ان مقتضى الاصل [1] ترتيب الشاك جميع ماهو من آثار الفعل الصحيح عنده فلو صلى شخص على ميت سقط عنه ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وان شك فى شروط الغسل من اطلاق الماء و وروده على النجاسة لاان علم بمجرد غسله فان الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح و فاسد ولذا لو شوهد من يأتى بصورة عمل من صلوة او طهارة اونسك حج ولم يعلم قصده

---

١ ـ حاصله ان الفعل المشكوك فى صحته و فساده لابد ان يكون له نوعان صحيح و فاسد حتى يفرض التردد فى الفرد المشتبه بينهما فما لم يكن له صحيح وفاسد كالغسل بالفتح خارج عن محل الكلام اذ مجرد ملاقاة الماء للثوب وانغساله به لايتصف الا بالوجود والعدم لاالصحة والفساد ، نعم الغسل بقصد التطهير له قسمان ، ثم انما يترتب على الصحيح من الآثار لايخلو اما ان يكون ترتبها عليه من حيث كونه فعلا للفاعل واما ان يكون اعم من ذلك بان كانت للفعل جهتان جهة صدور عن الفاعل وجهة وقوع عن الغير و تختلف الاثار باختلاف الجهتين ، وقوله و لذا لو شوهد : فان مجرد صدور العمل لايتصف الا بالوجود و العدم ، قوله من حيثية اخرى : كحمل قوله على الصحة او كونه لايعلم الا من قبله (مق)

تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك، نعم لو اخبر بانه كان بعنوان تحققه امكن قبول قوله من حيث انه مخبر عادل او من حيثية اخرى .

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلوة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلوة عن الميت تبرعا او بالاجارة فان المشهور عدم الاكتفاء بها الا ان يكون عادلا ولو فرق بينهما بانا لا نعلم وقوع الصلوة من النائب في مقام ابراء الذمة واتيان الصلوة على انها صلوة لاحتمال تركه لها بالمرة او اتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان انها صلوة عنه اختص الاشكال بما اذا علم من حاله كونه في مقام الصلوة وابراء ذمة الميت الا انه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلوة كما يحتمل ذلك في الصلوة على الميت الا ان يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن يوضأ العاجز عن الوضوء اذا لم يعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضى صحيحا ولعله لعدم احراز كونه في مقام ابراء ذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الاجزاء والشرايط كما قد لا يبالي في وضوء نفسه .

ويمكن ان يقال فيما اذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل اولا وبالذات كالعاجز عن الحج ان لفعل النائب عنوانين احدهما من حيث انه فعل من افعال النايب ولذا يجب عليه مراعات الاجزاء والشروط [1] المعتبرة في المباشرة وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الاجرة وجواز استيجاره ثانيا بناءا على اشتراط فراغ ذمة الاجير في صحة استيجاره ثانيا .

والثاني من حيث انه فعل للمنوب عنه حيث انه بمنزلة الفاعل بالتسبيب او الآلة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائما بالمنوب عنه وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام في الصلوة والتمتع والقران في الحج والترتيب

---

١ ـ كالجهر والاخفات وستر العورة ، وقوله بالتسبيب : كما في مثال الحج والالة كما في مثال الوضوء (م ق)

في الفوائت والصحة من الحيثية الاولى لاتثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية بل لابد من احراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب .

وبعبارة اخرى ان كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث انه فعل الغير كفت اصالة الصحة في السقوط كما في الصلوة على الميت وان كان انما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له [1] ولو على وجه التسبيب كما اذا كلف بتحصيل فعل بنفسه او ببدن غيره كما في استيجار العاجز للحج لم تنفع اصالة الصحة في سقوطه بل يجب التفكيك بين اثرى الفعل من الحيثيتين فيحكم باستحقاق الفاعل الاجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل.

لكن يبقى الاشكال [2] في استيجار الولي للعمل عن الميت اذ لايعتبر فيه قصد النيابة عن الولي وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله لا من حيث اعتباره فعلا للولي فلابد ان يكتفى فيه باحراز اتيان صورة الفعل بقصد ابراء ذمة الميت ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الاخر ولابد من التأمل في هذا المقام ايضا بعد التتبع التام في كلمات الاعلام .

الخامس ان الثابت [3] من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث

١ـ اى للمكلف المستنيب ، قوله كما في استيجار العاجز لتكليفه بالمباشرة اولا و بالذات وبتحصيله ببدن الغير عند العجز (مق)

٢ ـ وجه الاشكال عدم تأتي الحيثيتين في استيجار الولي من قبل نفسه عما وجب عليه من قبل الميت مع كون الاجير نائبا عنه و كونه مكلفا بتحصيل الفعل بنفسه او ببدن غيره كما في استيجار العاجز في الحج وان لم يشترط العجز هنا (ق)

٣ ـ حاصله انها هل تثبت متعلقات الفعل و قيوده ايضا ام لا تثبت الا مجرد وصف الصحة فاذا ادعى البايع كون المبيع ميتة والمشترى كونه حيا بوصف مخصوص فهل يحكم مع الحكم بالصحة بكون المبيع متصفا بذلك الوصف ايضا حتى يجب على البايع الخروج عن عهدته ام الثابت مجرد الصحة فيثبت شئ مجهول في ذمة البايع ←

یترتب علیه الاثار الشرعیة المترتبة علی العمل الصحیح اما ما یلازم الصحة من الامور الخارجة عن حقیقة الصحیح فلادلیل علی ترتبها علیه فلوشك فی ان الشراء الصادر من الغیر کان بما لایملك کالخمر والخنزیر او بین من اعیان ماله فلایحکم بخروج تلك العین من ترکته بل یحکم بصحة الشراء وعدم انتقال شئی من ترکته الی البایع لاصالة عدمه وهذا نظیر ما ذکرنا سابقا من انه لوشك فی صلوة العصر انه صلی الظهر ام لا یحکم بفعل الظهر من حیث کونه شرطا لصلوة العصر لافعل الظهر من حیث هو حتی لایجب اتیانه ثانیا قال العلامة فی عد فی آخر کتاب الاجارة لوقال آجرتك کل شهر بدرهم من غیر تعیین فقال بل سنة بدینار فمی تقدیم قول المستاجر نظر [1] وکذا الاشکال فی تقدیم قول المستاجر لوادعی اجرة مدة معلومة اوعوضا معینا وانکر المالك التعیین فیهما والاقوی التقدیم فیما لم یتضمن دعوی انتهی .

السادس فی بیان ورود هذا الاصل علی الاستصحاب فنقول اما تقدیمه علی استصحاب الفساد و نحوه فواضح لان الشك فی بقاء الحالة السابقة علی الفعل المشکوك اوارتفاعها ناش عن الشك فی سببیة هذا الفعل وتاثیره فاذاحکم بتاثیرة فلاحکم لذلك الشك خصوصا اذا جلعنا هذاالاصل من الظواهر المعتبرة فیکون نظیر حکم الشارع بکون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاکم علی اصالة

فللمشتری اقامة البینة علی الزائد علیه وجهان (ق)

١ - ینشأ من انه مدع للصحة و هی موافقة للاصل فیکون منکرا یقدم قوله و من یدعی اندامرا زائدا وهوالمدة المعلومة والاجرة المعینة والاصل عدمهما فلایقدم قوله و کذا الاشکال فیما اذا کانت الدعوی الزائدة الاجرة فقط او المدة کذلك ، وقوله فیما لم یتضمن دعوی: ای فیما کان دعویهما فی اصل الصحة بان ادعی احدهما ان العقد وقع صحیحا و الاخر انه وقع باطلا ، و اما الدعوی المتضمنة للزیادة کما ذکرنا فلا یقدم قول مدعیها (شرح)

بقاء الطهارة واما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كاصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية اوالكيل اوالوزن فقد اضطرب فيه كلمات الاصحاب خصوصا العلامة وبعض من تاخر عنه .

والتحقيق انه ان جعلناه من الظواهر كماهو ظاهر كلمات جماعة بل الاكثر فلا اشكال فى تقديمه على تلك الاستصحاب و ان جعلناه من الاصول فان اريد بالصحة فى قولهم ان الاصل الصحة نفس ترتب الاثر فلا اشكال فى تقديم الاستصحاب الموضوعى عليها لانه مزيل بالنسبة اليها وان اريد بها كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر بان يكون الاصل مشخصا للموضوع من حيث ثبوت الصحة له لامطلقا ففى تقديمه على الاستصحاب الموضوعى نظر من ان اصالة عدم بلوغ البايع يثبت كون الواقع فى الخارج بيعا صادرا عن غير بالغ فيترتب عليه الفساد كما فى نظايره من القيود العدمية الماخودة فى الموضوعات الوجودية ومن ان اصالة الحمل على الصحيح لاتثبت كون الواقع بيعا صادرا عن بالغ فيترتب عليه الصحة فيتعارضان .

بقى الكلام فى اصالة الصحة فى الاقوال والاعتقادات اما الاقوال فالصحة فيها تكون من وجهين، الاول من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا اومحرما ولا اشكال فى الحمل على الصحة من هذه الحيثية، الثانى من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه.

احدها من جهة ان المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى ام لم يقصد بل تكلم به من غير قصد لمعنى ولا اشكال فى اصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا او غلطا لم يسمع منه .

الثانى من جهة ان المتكلم صادق فى اعتقاده ومعتقد لمؤدى مايقوله ام هو كاذب فى هذا التكلم فى اعتقاده ولا اشكال فى اصالة الصحة هنا ايضا فاذا اخبر بشىء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر اليه ولايسمع دعوى انه غير معتقد لما يقوله

وكذا اذاقال افعل كذا جازان يسند اليه انه طالبه فی الواقع لانه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين اولمفسدة و هذان الاصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع امكان [1] اجراء ماسلف من ادلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح فی المقام لكن المستند فيه ليس تلك الادلة.

الثالث من جهة كونه صادقا فی الواقع اوكاذبا وهذا معنی حجية خبر المسلم لغيره فمعنی حجية خبر دصدقه والظاهر عدم الدليل علی وجوب الحمل علی الصحيح بهذا المعنی والظاهر عدم الخلاف فی ذلك اذلم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولادليل بفی بعمومه عليه حتی نرتكب دعوی خروج ماخرج بالدليل مع انه لو فرض دليل عام علی حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه اكثر من الداخل لقيام الاجماع علی عدم اعتباره فی الشهادات ولافی الروايات الا مع شروط خاصة ولافی الحدثيات والنظريات الا فی موارد خاصة مثل الفتوی وشبهها [2] نعم يمكن ان يدعی ان الاصل فی خبر العدل الحجية لجملة ماذكرناه فی اخبار الاحاد وذكرنا مايوجب تضعيف ذلك فراجع.

واما الاعتقادات فنقول اذا كان الشك فی ان اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير منه فی مقدماته اومن مدرك فاسد لتقصير منه فی مقدماته فالظاهر وجوب الحمل علی الصحيح لظاهر بعض مامر من وجوب حمل امور المسلمين علی الحسن دون القبيح واما اذاشك فی صحته بمعنی المطابقة للواقع فلادليل علی وجوب الحمل علی ذلك ولوثبت ذلك اوجب حجية كل خبر اخبر به المسلم لماعرفت من ان الاصل فی الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر

اما لوثبت حجية خبره فقديعلم ان العبرة باعتقاده بالمخبربه كما فی المفتی

١ـ حيث يمكن ان يكون المراد من وجوب تصديق المؤمن و عدم اتهامه و حمل امره علی احسنه ، تصديقه و عدم اتهامه تحسب اعتقاده (الطوسی)

٢ـ كقول الطبيب واخبار المقوم عن القيمة (ق)

وغيره ممن يعتبر نظره فى المطلب فيكون خبره كاشفا عن الحجية لانفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص اخباره بالواقع حتى لايقبل منه قوله اعتقد بكذا وقد يكون الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالاخبارعن الواقع واخرى بالاخبار بعلمه به والمتبع فى كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل ويترتب [1] على ماذكرنا قبول تعديلات اهل الرجال المكتوبة فى كتبهم وصحة التعويل فى العدالة على اقتداء العدلين .

المقام الثانى فى بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط لايسعه الوقت ومجمل القول فيها ان ظاهر اخبارها اعم من جميع ادلة الاستصحاب فلابد من تخصيصها بها فيتخص القرعة بموارد لايجرى فيها الاستصحاب، نعم القرعة واردة [2] على اصالة التخيير واصالتى الاباحة والاحتياط اذا كان مدركهما العقل وان كان مدركهما تعبد الشارع بهما فى مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لايخفى لكن ذكر فى محله ان ادلة القرعة لايعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم والله العالم .

المقام الثالث فى تعارض الاستصحاب مع ماعداه من الاصول العملية اعنى اصالة البرائة و اصالة الاشتغال و اصالة التخيير اما اصالة البرائة

---

١ - فان كان التعويل فى الجرح و التعديل على الراى والاعتقاد كفى اخبارهم و كتابتهم كراى الفقيه فى الفتوى و انكان من باب التعويل على البينة فلا يكفى لعدم جرى الجرح و التعديل على قانون الشهادة للاعتماد على النقل بوسائط وعلى الحدس ونحوه (شرح)

٢-كبعض موارد اشتباه المال بين شخصين وموارد تزاحم الامامين او المرافعين عند الحاكم و موارد العلم الاجمالى كالشاة التى نزى عليها الراعى فارسلها فاختلطت ببقية الاغنام، فينتفى موضوع التحير و عدم الدليل و احتمال العقاب باجرائها حقيقة كما انها تكون مزيلة للشك فى موارد الاصول الشرعية تعبدا (شرح)

فلاتعارض الاستصحاب ولاغيره من الاصول والادلة سواء كان مدركها العقل اوالنقل اما العقل فواضح لان العقل لايحكم بقبح العقاب الامع عدم الدليل على التكليف واقعا اوظاهرا واما النقل فماكان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتضح امره والاستصحاب وارد عليه .

واما مثل قوله كل شئى مطلق حتى يرد فيه نهى فالوجه[1] فى تقديم الاستصحاب عليه ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فقوله لاتنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لابد من ابقائه و فرض عمومه للزمان اللاحق و فرض الشئى فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى ايضافمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شئى مطلق حتى يرد فيه نهى وكل نهى ورد فى شئى فلابد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون الرخصة فى الشئى واطلاقه مغيى بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفى مايقتضيه الاصل الاخر فى مورد الشك لولا النهى وهذا معنى الحكومة كما سيجئى فى باب التعارض ولافرق فيماذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية بل الامر فى الشبهة الموضوعية اوضح لان الاستصحاب الجارى فيها جارفى الموضوع فيدخل فى الموضوع المعلوم الحرمة مثلا استصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير عندالشك فى بقاء حرمته لاجل الشك فى الذهاب يدخله فى العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالادلة فيخرج عن قوله كل شئى حلال حتى تعلم انه حرام .

---

١ ــ هذا بيان للحكومة فى مقابل ما يظن من تعارض دليل البراءة و الاستصحاب فى المسبوق بالنهى فان مقتضى الاستصحاب حرمته و مقتضى قوله كل شىء مطلق اباحته ، اذالمراد بالغاية النهى الواقعى و ليس فى مورد التعارض نهى واقعى فعصير العنب اذا ذهب ثلثاه بالهواء اوصار دبسا قبل ذهاب الثلثين يكون مورد التعارض بهما والدفع واضح (شرح)

نعم هنا اشكال في بعض اخبار اصالة البرائة في الشبهة الموضوعية وهو قوله عليه السلام في الموثقة كل شئ حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرئة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير اويقوم به البينة فانه قداستدل بها جماعة كالعلامة في التذكرة وغيره على اصالة الاباحة مع ان اصالة الاباحة هنامعارضة باستصحاب حرمة التصرف في الاشياء المذكورة في الرواية كاصالة عدم التملك في الثوب وعدم تاثير العقد في الامرئة ولواريد من الحلية في الرواية مايترتب على اصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك واصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرئة كان خروجا عن الاباحة الثابتة باصالة الاباحة كما هو ظاهر الرواية وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البرائة بعض الكلام[1] في هذه الرواية فراجع والله الهادي هذا كله حال قاعدة البرائة واما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف لان الحالة السابقة اما وجود التكليف اوعدمه .

الثاني تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ولا اشكال بعد التامل في ورود الاستصحاب عليها لان المأخوذ في موردها بحكم العقل الشك في برائة الذمة بدون الاحتياط فاذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة كما لو اجرينا استصحاب وجوب التمام او القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام فان استصحاب وجوب احدهما وعدم وجوب الاخر مبرء قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود هذا حال القاعدة واما استصحاب[2] الاشتغال في مورد

١- و قد سبق منا ان تلك الموارد قد ذكرت بعنوان التنظير للاصل لا بعنوان المورد و المصداق فلا يستفاد شئ من التعارض بين الاصلين من هذه الموارد (شرح)

٢- يعني بعد الموافقة الاحتمالية بالاتيان باحد المحتملين كما في مثال الظهر والجمعة وكذا القصر والاتمام فانه بعد الاتيان باحديهما يستصحب الاشتغال فيحكم بوجوب الاتيان بالاخرى (ق)

القاعدة على تقدير الاغماض عما ذكرنا سابقا من انه غير مجد في مورد القاعدة لاثبات ما يثبته القاعدة فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين وحاصله ان الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه .

الثالث التخيير ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه اذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال ولذا فرع الامام عليه السلام قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله الشك .

واما الكلام في تعارض الاستصحابين وهي المسئلة المهمة في باب تعارض الاصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الاصول والفروع كما يظهر بالتتبع فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين ينقسمان الى اقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين او حكميين او مختلفين وجوديين او عدميين او مختلفين وكونهما في موضوع واحد او موضوعين او كون تعارضهما بانفسهما او بواسطة امر خارج الى غير ذلك الا ان الظاهر ان اختلاف هذه الاقسام لا تؤثر في حكم المتعارضين الا من جهة واحدة وهي ان الشك في احد الاستصحابين اما ان يكون مسببا عن الشك في الاخر من غير عكس واما ان يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث واما كون الشك في كل منهما مسببا عن الشك في الاخر فغير معقول وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه وان الشك في اصالة العموم في كل منهما سبب عن الشك في اصالة العموم في الاخر مندفع بان الشك في الاصلين مسبب عن العلم الاجمالي بتخصيص احدهما .

وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين القسم الاول[2] ما اذا

---

١ - كما في استصحابي الطهارة و عدم التذكية فيما شك في تذكيته ، وقوله او امر خارج : كالعلم الاجمالي في موارده ، و قوله الى غير ذلك : مثل وجود مرجح لاحد الاستصحابين وعدمه وكون المرجح من الاصول او الظنون غير المعتبرة ونحو ذلك (ق)

٢- بان كان المشكوك فيه من آثار المشكوك الاخر شرعا لا عقلا ولا عادة و

كان الشك في مستصحب احدهما مسببا عن الشك في الاخر واللازم تقديم الشك السببي واجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الاخر مثاله استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فان الشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء و ارتفاعها فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافا لجماعة لوجوه .

الاول الاجماع على ذلك في موارد لاتحصى فانه لايحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث والخبث وكريه الماء واطلاقه وحيوة المفقود وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لايخفى على الفطن المتتبع ، نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض احدهما بالاخر كما سيجئ ويؤيدة السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية

الثاني ان قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسبب [1] يعني ان نقض اليقين به يصير نقضا بالدليل لابالشك فلايشمله النهى

← الافاستصحاب كل منهما يجرى (م ط)

١- حاصل هذا الدليل هو دوران الامر في المقام بين اخراج بعض افراد العام من حكمه او موضوعه ، و بعبارة اخرى دورانه بين التخصيص بلا وجه والتخصص ، و توضيحه ان شمول عموم الخطاب للاستصحاب في مورد الشك السببي لايستلزم محذور التخصيص بالنسبة الى الشك المسببي لانه (ح) يخرج حقيقة من افراد العام فان افراده افراد نقض اليقين بالشك لامجرد اليقين والشك فيرفع اليد هنا بالدليل الدال على ارتفاع الحالة السابقة ، بخلاف شموله في مورد الشك المسببي فانه يستلزم التخصيص بلا وجه بالنسبة الى الشك السببي ، والسر في ذلك ان الخطاب في السبب ناظر الى المسبب ←

في لاتنقض واللازم من شمول لاتنقض للشك المسبب نقض اليقين في مورد الشك السببي لالدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لاتنقض من غير مخصص وهو باطل و اللازم من اهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد وهو غير منكر.

وبيان ذلك ان معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لاثار ذلك المتيقن فعدم نقض طهارة الماء لامعنى له الارفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهاره المذكورة بلاحكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لاتنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب والحاصل ان مقتضى عموم لاتنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسبب.

هذا وقد يشكل بان اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض نسبته اليهما على حدسواء لان نسبة حكم العام الى افراده على حدسواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة اولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لانه مدلوله ومقتضاه، والحاصل ان جعل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما في مانحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم

← وحاكم بالنسبة اليه و الخطاب في المسبب غير ناظر الى السبب ولاحاكم، فالحكم بطهارة الماء معناه الحكم بزوال نجاسة الثوب المغسول به و الحكم ببقاء نجاسة الثوب ليس حكما بنجاسة الماء شرعا الا بالملازمة العقلية اذ لم يرد دليل بانه لو بقي نجاسة ثوب مغسول بماء فذلك الماء نجس (شرح)

و يدفع بان فردية احد الشيئين [1] اذا توقف على خروج الاخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد (ح) عنه يتوقف على شمول العام لذلك الشئ المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم وهو دور محال وان شئت قلت ان حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه فلا يوجد في الخارج الا محكوما و المفروض ان الشك المسببي ايضا من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام وهذا الشك لازمان لملزوم ثالث في مرتبة واحدة فلا يجوز ان يكون احدهما موضوعا للاخر لتقدم الموضوع طبعا.

الثالث ان المستفاد من الاخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسبب بيان ذلك ان الامام (ع) علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع في اللاحق وبعبارة اخرى علل بقاء الطهارة المستلزم بجواز الدخول في الصلوة بمجرد الاستصحاب ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلوة عدم براءة الذمة بهذه الصلوة حتى ان بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب لان تعليل تقديم احد

---

١ - حاصله ان من لوازم مصداقية السبب للعام عدم مصداقية المسبب له و ليس من لوازم مصداقية المسبب عدم مصداقية السبب كما ذكرنا آنفا فالسبب يمنع عن المسبب دون العكس و (ح) ان شمل العام السبب فلا فرد آخر يبحث عن شمول العام له وعدمه و أن شمل المسبب كان اللازم ان يمنع عن شموله للسبب اذ لو شمله لخرج المسبب فان استند ذلك المنع الى شمول المسبب لزم الدور . فان منع العام عن شمول السبب موقوف على شموله للمسبب على الفرض و شموله له موقوف على منع العام والا لما كان المسبب فردا (شرح)

الشيئين على الاخر بامر مشترك بينهما قبيح بل اقبح من الترجيح بلامرجح [1] ، وبالجملة فارى المسئلة غير محتاجة الى اتعاب النظر ولذا لاتنامل العامي بعد افتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الاثار المسبوقة بالعدم عليه.

ويشهد لما ذكرنا ان العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لايلتفتون في تلك المقامات الى هذا الاستصحاب ابدا ولو نبههم احدلم يعتنوا فيعز لون حصة الغايب من الميراث ويصححون معاملة وكلائه ويؤدون عنه فطرته اذا كان عيالهم الى غير ذلك من موارد ترتيب الاثار الحادثة على المستصحب ، ثم انه يظهر الخلاف في المسئلة من جماعة منهم المحقق والعلامة فصرح في اصول المعتبر بان استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلوة بالطهارة المستصحبة .

وقد عرفت ان المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال وحكى عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمى لم يعلم استناد موته الى الرمي لكنه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيدان اوغيرهما وهو المختار بناءا على ماعرفت تحقيقه وانه اذا ثبت باصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع احكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له .

واما القسم الثاني وهو ما اذا كان الشك في كليهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثين لابعينه وشك في تعيينه فاما ان يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الاجمالي

١- لوجود مايقتضي التساوي بين الشيئين هنا بخلاف موارد الترجيح بلا مرجح فانه لعدم المقتضي للترجيح لالوجود المقتضي لعدم الترجيح (ق)

كما لو علم اجمالا بنجاسة احدالطاهرين واما ان لايكون وعلى الثانى فاما ان يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع كما فى الماء النجس المتمم كرابماء طاهر حيث قام الاجماع على اتحاد حكم المائين اولاوعلى الثانى اما ان يترتب الاثر الشرعى على كل من المستصحبين فى الزمان اللاحق كما فى استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلا بمايع مردد بين الماء والبول و اما ان يترتب الاثرعلى احدهما دون الاخر كمافى دعوى الوكيل التوكيل فى شراء العبدو دعوى الوكيل التوكل فى شراء الجارية .

فهناك صور اربع اما الاوليان فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخيير فهنا دعويان احديهما عدم الترجيح بما يوجد مع احدهما من المرجحات خلافا لجماعة والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبدهو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية لان مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهرى فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعى لايجدى فى تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهرى لعدم موافقة المرجح لمدلوله حتى يوجب اعتضاده و بالجملة فالمرجحات الاجتهادية [1] غير موافقة فى المضمون للاصول حتى يعاضدها وكذا الحال بالنسبة الى الادلة الاجتهادية فلايرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التعبدية .

هذا كله مع الاغماض عما سيجئى من عدم شمول لاتنقض للمتعارضين و فرض شمولها لهما من حيث الذات نظيرشمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وان لم يجب العمل بهما فعلالامتناع ذلك بناءاعلى المختار فى اثبات الدعوى الثانية فلاوجه لاعتبار المرجح اصلا لانه انما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين فى انفسهما للعمل .

---

١ - كالشهرة الفتوائية الموافقة لاحدهما او الظن غير المعتبر كذلك كما لايرجح المقرر على الناقل باصالة البراءة و المبيح على الحاضر بقوله (ع) كل شئى لك مطلق

(شرح)

الثانية انه اذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير لالما ذكره بعض المعاصرين من ان الاصل في تعارض الدليلين التساقط [1] لعدم تناول دليل حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من ان الاصل في المتعارضين التخيير اذا كان اعتبارهما من باب التعبد لامن باب الطريقية بل لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول لاتنقض لان قوله لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بتمين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلايجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولاابقاء احدهما المعين لاشتراك الاخر معه في مناط الدخول من غير مرجح واما احدهما المخير فليس من افراد العام اذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج فاذا خرجا لم يبق شئ وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة و ان قوله عليه السلام كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام لايشمل شيئا من المشتبهين .

وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب نظير قوله اكرم العلماء و انقذ كل غريق واعمل بكل خير في انه اذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لابد من العمل بالممكن وهو احدهما تخييرا وطرح الاخر لان هذا غاية المقدور ولذا ذكرنا في باب التعارض ان الاصل في الدليلين

---

١ - حاصله ان مقتضى القاعدة بناءا على السببية في الامارات و كذا في تعارض الاصول الشرعية هو التخيير لحدوث الحكم الشرعي في كلا الطرفين فيكون من قبيل انقذ كل غريق اذا لم يقدر على انقاذ الجميع فيحكم العقل بالتخيير و اما بناءا على الطريقية فالطريقان الكاشفان بالطبع تسقطان عند المعارضة كما سيجيء؛ و قوله بل لان العلم: يعني عدم شمول الدليل لما نحن فيه من باب عدم المقتضي لالوجود المانع و المزاحم فانه يلزم من شمول الدليل للمورد التناقض بين صدره وذيله (شرح)

المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم [1] لا التساقط، والاستصحاب ايضا احد الادلة فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الامكان فاذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل باحدهما ولايجوز طرحهما.

ويندفع هذا التوهم بان عدم التمكن من العمل بكلا الفردين ان كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضى للعمل فيهما فالخارج هوغير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعامع العمل بالاخر واما فعل احدهما المنفرد عن الاخر فهو مقدور فلا يجوز تركه وفي مانحن فيه ليس كذلك اذبعد العلم الاجمالي لايكون المقتضى لحرمة نقض كلااليقينين موجودامنع عنهما عدم القدرة.

نعم مثال هذا في الاستصحاب ان يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين ورود المنع تعبدا عن الجمع بينهما من دون علم اجمالي بانتفاض احد المستصحبين بيقين الارتفاع فانه يجب (ح) العمل باحدهما المخير وطرح الاخر فيكون الحكم الظاهري مؤدى احدهماواتما لم نذكر هذا القسم في اقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له فان الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع احد المستصحبين وقد عرفت [2] ان عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصاب سوغها العجز لانه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لاتنقض عنوان ينطبق على الواحد التخييري.

و ايضا فليس المقسام من قبيل ماكان الخارج من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الاخر الغير المعين باقيا تحت العام كمااذا قال اكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا ايضا الحكم بالتخيير العقلي في الافراد اذلا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه و بقاء

---

١ - اى بناءا على التعبد والسببية (شرح)

٢ - حاصله بيان الفرق بين ما نحن فيه و المثال المذكور الذى هو من قبيل قوله اكرم العلماء وانقذ كل غريق (ق)

فرد آخر لان الواقع بقاء احدى الحالتين [1] وارتفاع الاخرى، نعم نظيره في الاستصحاب مالو علمنا بوجوب العمل باحد الاستصحابين المذكورين و وجوب طرح الاخر بان حرم نقض احد اليقينين بالشك ووجب نقض الاخر به و معلوم ان مانحن فيه ليس كذلك لان المعلوم اجمالا في ما نحن فيه بقاء احد المستصحبين لابوصف زايد و ارتفاع الاخر لااعتبار الشارع لاحد الاستصحابين والقاء الاخر .

فتبين ان الخارج من عموم لاتنقض ليس واحد من المتعارضين لامعينا ولا مخيرا بل لماوجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما فيرجع الى قواعد اخر غير الاستصحاب كمالولم يكونا مسبوقين بحالة سابقة ولذا لانفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة اوالنجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة فان مقتضى القاعدة الرجوع الى الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسئلة الماء النجس المتمم كرا الرجوع الى قاعدة الطهارة وهكذا .

ومما ذكرنا يظهر انه لافرق في التساقط بين ان يكون في كل من الطرفين اصل واحد وبين ان يكون في احدهما ازيد من اصل واحد فالترجيح بكثرة الاصول بناءا على اعتبارها من باب التعبد لاوجه له لان المفروض ان العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الاصول عن مدلول لاتنقض على ما عرفت، نعم يتجه الترجيح بناءا على اعتبار الاصول من باب الظن النوعي .

و اما الصورة الثالثة وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين فهو ماكان العلم الاجمالي بارتفاع احد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئا فمخالفته لايوجب مخالفة

١- يعني عدم شمول الدليل للطرفين كليهما بوجود التناقض كما قلنا فيبقى الواقع على ما هو عليه و هو بقاء احدى الحالتين و عدم بقاء الاخرى (شرح)

عملية لحكم شرعي كمالو توضأ اشتباها بمايع مردد بين البول والماء فانه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الاعضاء استصحابا لهما وليس العلم الاجمالي بزوال احدهما مانعا من ذلك اذالواحد المردد بين الحدث وطهارة اليد لايترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه مانعا عن العمل بالاستصحابين ولايلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي ايضا .

واما الصورة الرابعة وهوما يعمل فيه باحد الاستصحابين وهو ماكان احد المستصحبين المعلوم ارتفاع احدهما مما يكون مورد الابتلاء المكلف دون الاخر بحيث لايتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب اثرشرعي عليه وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين اذ قوله لاتنقض اليقين لايشمل اليقين الذى لايترتب عليه فى حق المكلف اثرشرعي بحيث لاتعلق له به اصلا كما اذا علم اجمالا بطرو الجنابة عليه او على غيره وقد تقدم امثلة ذلك .

ونظير هذاكثير مثل انه علم اجمالا بحصول التوكيل من الموكل الا ان الوكيل يدعي وكالته فى شئ والموكل ينكر توكيله فى ذلك الشئ فانه لاخلاف فى تقديم قول الموكل لاصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه احدبان الاصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل ايضا وكذا لوتداعيا فى كون النكاح دائما او منقطعاً فان الاصل عدم النكاح الدائم من حيث انه سبب للارث ووجوب النفقة والتقسم و يتضح ذلك [1] بتتبع كثير من فروع التنازع فى ابواب الفقه ولك ان تقول بتساقط الاصلين فى هذه المقامات والرجوع الى الاصول الاخر الجارية فى لوازم المشتبهين الا ان ذلك انما يتمشى فى استصحاب الامور الخارجية اما مثل اصالة الطهارة فى كل من واجدى المنى فانه لاوجه للتساقط هنا .

ثم لوفرض فى هذه الامثلة اثر لذلك الاستصحاب الاخر دخل فى القسم الاول

---

١ - اى اجماع العلماء على العمل بالاستصحاب الذى يترتب عليه اثر شرعى دون مالم يترتب (ق)

ان كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزما لطرح علم اجمالى معتبر فى العمل و لاعبرة بغير المعتبر كما فى الشبهة الغير المحصورة وفى القسم الثانى ان لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم اجمالى معتبر .

فعليك بالتامل فى موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الاجمالى من عقل او شرع اوغيرهما بارتفاع احدهما وبقاء الاخر ، والعلماء وان كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص فى اجراء الاصول فى الشبهات الموضوعية ولازمه جواز اجراء المقلد لها بعداخذ فتوى جواز الاخذبها من المجتهد الاان تشخيص سلامتها عن الاصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل احد فلابداما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الاصول على غيره منهاواما من اخذخصوصيات الاصول السليمة عن الحاكم من المجتهد والافربما يلتفت الى الاستصحاب المحكوم من دون التفات الى الاستصحاب الحاكم وهذا يرجع فى الحقيقة الى تشخيص الحكم الشرعى نظير تشخيص حجية اصل الاستصحاب وعدمها عصمنا الله واخواننا من الزلل فى القول والعمل بجاه محمد وآله المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين

فی التعادل والترجیح

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العالمین و الصلوة والسلام علی خیرخلقه محمد وآله الطاهرین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین

خاتمة فی التعادل والترجیح

وحیث ان موردهما الدلیلان المتعارضان فلابد من تعریف التعارض و بیانه وهو لغة من العرض بمعنی الاظهار و غلب فی الاصطلاح [1] علی تنافی الدلیلین وتمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذکروا ان التعارض تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض اوالتضاد وکیف کان فلایتحقق الابعد اتحاد الموضوع والالم یمتنع اجتماعهما ومنه یعلم انه لاتعارض بین الاصول ومایحصله المجتهد من الادلة الاجتهادیة فان الدلیل المفروض ان کان بنفسه یفید العلم صار المحصل له عالما یحکم العصیر العنبی مثلا فلا یقتضی الاصل حلیته لانه انما اقتضی حلیة مجهول الحکم

فی التعادل و الترجیح

۱ـ فکان کلواحد من الدلیلین المتعارضین لاجل تمانعهما یظهر نفسه ویبرزه لدفع الاخر ، قوله علی وجه التناقض : کما اذا دل احد الخبرین علی وجوب الجمعة و الاخر علی عدمه ، و التضاد کما اذا دل احدهما علی وجوبها و الاخر علی حرمتها (شرح)

فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض لان موضوعه مجهول الحكم .

وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البرائة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين فالدليل ايضا وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفي التحيير وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور وان كان مؤاده من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمي المذكور وان لم يرفع موضوعه اعني الشك الا انه يرفع حكم الشك اعني الاستصحاب.

و ضابط الحكومة [1] ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله نظير الدليل الدال على انه لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من العمل فانه حاكم على الادلة المتكفلة لاحكام هذه الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما ولا خصوصا لم يكن مورد للادلة النافية لحكم الشك في هذه الصور

والفرق بينه وبين المخصص ان كون المخصص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم

١ـ ضابطها ان يكون غرض القائل من سوق الحاكم و لو بدلالة الالتزام التعرض لحال دليل المحكوم و شرحه وتفسيرا اما بتوسعة في موضوعه او محموله و اما بتضييق فيهما ، و هذا بخلاف المخصص فانه لا نظر لقائله الى العام ، و لو تصادم الظهوران في مورد فهما في ذلك كالمتباينين و هذا معنى كونه بيانا بحكم العقل (شرح)

بعدم جواز ارادة العموم مع العمل بالخاص وهذا بيان بلفظه ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير ثم الخاص ان كان قطعيا [1] تعين طرح عموم العام وان كان ظنيا دار الامر بين طرحه وطرح العموم و يصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه عن الاخر فلابد من الترجيح بخلاف الحاكم فانه يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره ولايكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره بل يحتاج الى قرينة اخرى كما يتضح ذلك بملاحظة الامثلة المذكورة .

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين حيث لايقدم المحكوم ولو كان الحاكم اضعف منه لان صرفه عن ظاهره لايحسن بلا قرينة اخرى مدفوعة بالاصل واما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص والا امكن رفع اليد عن ظهوره واخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه فانرجع الى مانحن بصدده من حكومة الادلة الظنية على الاصول

فنقول قد جعل الشارع [2] للشئ المحتمل للحل والحرمة حكما شرعيا اعني الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لايعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الامارة وهو ماذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لايترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات

ثم ان ماذكرنا من الورود والحكومة جار في الاصول اللفظية ايضا فان اصالة الحقيقة او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فان كان المخصص [3]

---

١ - يعني دلالة و انكان ظنيا سندا و كذا المراد بقوله ظنيا اى في الدلالة سواء اكان السند قطعيا او ظنيا (الطوسي)

٢ - مر بيان ذلك في الشرط الثالث من شرائط جريان الاستصحاب (شرح)

٣ - حاصله ان الخاص القطعي الدلالة انكان قطعيا سندا كان واردا على اصالة ←

مثلا دليلا علميا كان واردا على الاصل المذكور فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الاصل العملي و ان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل لان معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الاثر ولا حجية هذه الامارة و هو وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاء للعمل بالعموم فثبت ان النص وارد على اصالة الحقيقة اذا كان قطعيا من جميع الجهات وحاكم عليه اذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند مثلا ويحتمل ان يكون الظن ايضا واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الاصول العقلية فتامل .

هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من حيث اصالة عدم القرينة و اما اذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها فالظاهر ان النص وارد عليها مطلقا وان كان النص ظنيا لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل بارادة الحقيقة الذي هو مستند اصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه فاذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الاصل بالدليل .

← العموم اذ ينتفي بذلك الشك الذي هو موضوع اصالة العموم بالوجدان وان كان ظني السند كان معنى وجوب تصديق العادل الغاء احتمال بقاء الفرد تحت العام فينتفي موضوع اصالة العموم تعبدا و هو معنى الحكومة، وقوله على عدم التعبد : اى لا على عدم ورود القرينة واقعا فانه لو كان المناط عدم التعبد فبمجرد ورود الظن الذي ثبت التعبد به ينتفي موضوع اصالة العموم وجدانا ، و هذا بخلاف ما كان موضوعها عدم القرينة واقعا فان التعبد بالظن لا ينفي الواقع الا تعبدا ، وقوله فالظاهر ان النص : اى قطعي الدلالة وان كان ظني السند (شرح)

ويكشف عما ذكرنا انا لم نجد ولانجد من انفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه اضعف الظنون المعتبرة فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم عليه اومكافئة له حتى يتوقف مع انا لم نسمع موردا يتوقف فى مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلا عن ان يرجح عليه نعم لوفرض [1] الخاص ظاهرا ايضا خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم العام .

ثم ان التعارض على ما عرفت من تعريفه لايكون فى الادلة القطعية لان حجيتها انما هى من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين اوباحدهما مع الظن بالاخر غير ممكن ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلى لان اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فاذا تعارض سببان للظن الفعلى فان بقى الظن فى احدهما فهو المعتبر والاتساقطا وقولهم ان التعارض لايكون الافى الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث افادة نوعهما الظن

١ــ حاصل اقسام الخاص فى جميع ما ذكره ان الخاص اما ان يكون قطعى الدلالة او يكون ظاهرا ظنى الدلالة و على الاول انكان قطعى السند كان واردا على العام و انكان ظنيا كان حاكما و انكان ظاهرا سواء كان قطعى السند او ظنية يحصل التعارض بين ظهوره وظهور العام فقد يتساوى الظهوران فيحصل الاجمال و قد يترجح احدهما على الاخر فيعمل على الظاهر والاظهر ، و المصنف ره قد تعرض لقسمى الظاهر عند بيان الفرق بين المخصص والحاكم آنفا ، ثم ان هذه الاقسام جارية فى جميع موارد اصالة الحقيقة مع ما يعارضها مما يصلح للقرينية ولايختص بدليلين كان بين موضوعيهما عموم مطلق ويسميان بالعام والخاص فعلم ان اطلاق الخاص و العام بلحاظ النسبة الخاصة بين موضوعيهما و اما بالقياس الى دلالتهما فقد يتحقق الورود و قد يتحقق الحكومة وقد يكونان مجملين و قد يكون احدهما اظهر من الاخر فتدبر (شرح)

وانما اطلقوا القول فی ذلك لان اغلب الامارات بل جميعها عند جل العلماء بل ماعدا جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحيثية لالافادة الظن الفعلی بحيث يناط الاعتبار به .

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الكلام فی احكام التعارض يقع فی مقامين لان المتعارضين اما ان يكون لاحدهما مرجح علی الاخر واما ان لايكون بل يكونان متعادلين متكافئين وقبل الشروع فی بيان حكمهما لابد من الكلام فی القضية المشهورة وهی ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولی من الطرح والمراد بالطرح علی الظاهر المصرح به فی كلام بعضهم وفی معقد اجماع بعض آخر اعم من طرح احدهما لمرجح فی الاخر فيكون الجمع مع التعادل اولی من التخيير ومع وجود المرجح اولی من الترجيح .

قال الشيخ ابن ابی جمهور الاحسائی فی غوالی اللئالی علی ما حكی عنه ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما و كيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل علی جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد فی تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فارجع الی العمل بهذا الحديث واشار بهذا الی مقبولة عمر بن حنظلة انتهی واستدل عليه بان الاصل فی الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح .

ولايخفی ان العمل بهذه القضية علی ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج فی الفقه كما لايخفی ولادليل عليه بل الدليل علی خلافه من الاجماع و النص اما عدم الدليل فلان ماذكر من ان الاصل فی الدليل الاعمال مسلم ،لكن المفروض عدم امكانه فی المقام فان العمل بقوله عليه السلام ثمن العذرة سحت

وقوله لاباس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والالم يكونا متعارضين و اخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاولى على عذرة غير مأكول اللحم والثانى على عذرة مأكول اللحم ليس عملابهما اذكما يجب مراعات السند فى الرواية والتعبد بصدورها اذا اجتمعت شرايط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره اذا لم يكن هنا قرينة صارفة ولاريب ان التعبد [1] بصدور احدهما المعين اذاكان هناك مرجح و المتخير اذا لم يكن ؛ ثابت على تقدير الجمع وعدمه فيدور الامر بين عدم التعبد بصدور ماعد الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ولا اولوية للثانى .

ومماذكرنا يظهر [2] فساد توهم انه اذا علمنا بدليل حجية الامارة فيهما و قلنا بان الخبرين معتبران سندا فيصيران كمقطوعى الصدور ولااشكال ولاخلاف فى انه اذا وقع التعارض بين ظاهرى مقطوعى الظهور كآيتين اومتواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة

١- حاصله انه بعد ملاحظة انه كما يجب العمل باخبار الاحاد من حيث السند يجب العمل بها ايضا من حيث الدلالة ففى مورد التعارض لايمكن العمل بهما من جميع الجهات بل الممكن اما الاخذ باحدهما وطرح الاخر بالكلية كما هو المشهور و اما الاخذ بسندهما و طرح ظاهرهما كما هو مقتضى الجمع المدعى ، و الثانى ليس باولى من الاول لان التعبد بسند احدهما يقينى ازومه على كلا القولين ، وكذا طرح ظاهر احدهما و هو ظاهر غير المتعبد بصدوره ففى ترجيح اى من القولين لابد من ارتكاب التأويل ، اما فى الاول ففى ترك سند الذى تعين طرح ظاهره و اما فى الثانى ففى طرح ظاهر الذى تعين اخذ سنده فعلم انه لادليل على ذلك القول (شرح)

٢ - شروع فى رد جملة من الاعتراضات التى اوردوها على منع الاولوية فمنها قياس المورد على ظاهرين قطعيى الصدور (م ق)

لتأويل كل من الظاهرين .

وتوضيح الفرق وفساد القياس ان وجوب التعبد بالظواهر لايزاحم القطع بالصدور بل القطع قرينة على ارادة خلاف الظاهر وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد بالسند وبعبارة اخرى العمل بمقتضى ادلة اعتبار السند و الظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وارادة ظاهرهما غير ممكن والممكن من هذه الامور الاربعة اثنان لاغير اما الاخذ بالسندين واما الاخذ بظاهر و سند من احدهما فالسند الواحد منهما متيقن الاخذ به وطرح احد الظاهرين و هو ظاهر الاخر الغير المتيقن الاخذ بسنده ليس مخالفا للاصل لان المخالف للاصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الامر بين مخالفة احد اصلين اما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد و اما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد و احدهما ليس حاكما على الاخر لان الشك فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان .

ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند [1] مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لاسند النص توضيحه ان سند الظاهر لايزاحم سند النص ولا دلالته و اما سند النص ودلالته فانما يزاحمان ظاهره لاسنده وهما حاكمان على ظهوره لان من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص .

واضعف مما ذكر [2] توهم قياس ذلك بما اذا كان خبر بلا معارض لكن

١ـ اى بالعام والخاص مثلا حيث يؤخذ سند الخاص ويطرح ظاهر العام والجواب عند ماقدمناه من ان الشك في اصالة العموم مسبب عن الشك في التعبد بالخاص فصار حاكما على ذلك الاصل (شرح)

٢ ـ وجه الاضعفية انه اذا كان النص الظني السند حاكما على الظاهر كما في الخاص والعام فحكومة الاجماع او وروده اولي (م ق)

ظاهره مخالف للاجماع فانه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بارادة خلاف الظاهر من مدلوله لكن لادوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس اذ لوطرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره بخلاف مانحن فيه فانا اذا طرحنا سند احد الخبرين امكننا العمل بظاهر الاخر ولامرجح لعكس ذلك .

بل الظاهر هو الطرح [1] لان المرجع والحكم فى الامكان الذى قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف ولاشك فى حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بقوله اكرم العلماء و لاتكرم العلماء، نعم لوفرض علمهم بصدور كليهما حملوا الامر بالعمل بهما على ارادة مايعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف و لاجل ما ذكرنا وقع من جماعة من اجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز فى ذهن كل احد من ان كل دليل شرعى يجب العمل به مهما امكن فاولم يفهموا عدم الامكان فى المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال مع انه لم يقع الجواب فى شئ من تلك الاخبار العلاجية بوجوب الجمع بتاويلهما معا وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ولو بعيدا تقييد بفرد غير واقع فى الاخبار المتعارضة وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة .

هذا كله مضافا الى مخالفتها للاجماع فان علماء الاسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات فى الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار احدهما وطرح الاخر من دون تأويلهما معا لاجل الجمع و اما ماتقدم من غوالى اللئالى فليس نصا بل ولاظاهرا فى دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على التخيير والترجيح فان الظاهر من الامكان فى قوله وان امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفى فى مقابل الامتناع العرفى بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على

١ـ هذا شروع فى بيان مخالفة القضية المشهورة اعنى اولوية الجمع من الطرح للنص والاخبار العلاجية وللاجماع (مق)

خلاف ظاهره بلاقرينة غير ممكن عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد ويؤيده قوله اخيرا فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث فان مورد عدم التمكن نادر جدا و بالجملة فلا يظن بصاحب الغوالي ولا بمن دون ان يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تاويل كليهما فضلا عن دعواه الاجماع على ذلك .

والتحقيق الذى عليه اهله ان الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على اقسام ثلثة احدها ما يكون متوقفا على تأويلهما معا [1] والثانى مايتوقف على تأويل احدهما المعين والثالث ما يتوقف على تأويل احدهما لابعينه اما الاول فهو الذى تقدم انه مخالف للدليل والنص والاجماع واما الثانى فهو تعارض النص والظاهر الذى تقدم انه ليس بتعارض فى الحقيقة واما الثالث فمن امثلته العام و الخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص احدهما مع بقاء الاخر على ظاهره ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناءا على ان ظاهر الصيغة الوجوب و قوله ينبغى غسل الجمعة بناءا على ظهور هذه المادة فى الاستحباب فان الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر احدهما .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و(ح) فان كان لاحد الظاهرين مزية وقوة على الاخر بحيث لو اجتمعا فى كلام واحد نحو رايت اسدا يرمى او اتصلا فى كلامين لمتكلم واحد تعين العمل بالاظهر وصرف الظاهر الى مالا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثانى فى انه اذا تعبد بصدور الاظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس نعم الفرق بينه وبين القسم الثانى ان التعبد بصدور النص لا يمكن الا بكونه صارفا عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك ولذا ذكرنا دوران الامر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح

---

١ - ففى مثل : بيع العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة قد حمل الاول على عذرة غير الماكول والثانى على عذرة الماكول قوله والثاني مايتوقف : كالعام والخاص والمطلق والمقيد (شرح)

سند النص وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الاظهر وابقاء الظاهر على حاله و صرف الاظهر لان كلا من الظهورين مستند الى اصالة الحقيقة الا ان العرف يرجحون احد الظهورين على الاخر فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر :

واما لولم يكن لاحد الظاهرين مزية على الاخر فالظاهر ان الدليل في الجمع وهو ترجيح التعبد بالصدور على اصالة الظهور غير جار هنا فانه لامحصل للعمل بهما على ان يكونا مجملين و يرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ويؤيد ذلك بل يدل عليه ان الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الاخبار العلاجية الامر بالرجوع الى المرجحات واللازم (ح) بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار.

وقد يفصل بين ما اذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه حيث ان مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض وبين غيره كقوله اغتسل للجمعة و ينبغي غسل الجمعة فيرجح الجمع على الطرح في الاول لوجوب العمل بكل منهما في الجملة فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني وسيجئي تتمة الكلام انشاء الله تعالى.

فظهر مما ذكرنا ان الجمع في ادلة الاحكام بالنحو المتقدم من تاويل كليهما لااولوية له اصلا على طرح احدهما والاخذ بالاخر بل الامر بالعكس واما الجمع بين البينات [1] في حقوق الناس فهو وان كان لا اولوية فيه على طرح احدهما

١- اعلم انه قد فرعوا على قضية اولوية الجمع من الطرح العمل بالبينتين المتعارضتين في دعوى الاموال وتعيين قيمة الصحيح والمعيب فحكموا بتنصيف دار تداعياها واقاما بينة، والتحقيق انه حيث كان العمل بهما على طبق مدلولهما غير ممكن كما لايمكن فيهما مايعمل به في ادلة الاحكام من اخذ السندين وطرح الظاهرين لان كلمات الشهود بمنزلة النصين المتعارضين انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بان يصدق كل ←

بحسب ادلة حجية البينة لانها تدل على وجوب الاخذ بكل منهما فى تمام مضمونه فلا فرق فى مخالفتهما بين الاخذ لابكل منهما بل باحدهما اوبكل منهما لافى تمام مضمونه بل فى بعضه الاان عد الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف لعله يكون مرجحا لثانى على الاول ويؤيده ورود الامر بالجمع بين الحقين بهذا النحو فى رواية السكونى المعمول بها فيمن اودعه رجل درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف احدهما هذا ولكن الانصاف ان الاصل فى موارد تعارض البينات وشبهها هى القرعة نعم يبقى الكلام فى كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها اومرجعا بعد تساقط البينتين وكذا الكلام فى عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لايكون هناك اصل عملى كاصالة الطهارة مع احدى البينتين و للكلام مورد آخر.

فلنرجع الى ماكنا فيه فنقول حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح ولا على التخيير فلابد من الكلام فى المقامين اللذين ذكرنا ان الكلام فى احكام التعارض يقع فيهما فنقول ان المتعارضين اما ان لايكون مع احدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين واما ان يكون مع احدهما مرجح فالمقام الاول فى المتكافئين و الكلام فيه اولا فى ان الاصل فى المتكافئين التساقط وفرضهما كان لم يكونا اولا ثم اللازم

← من المتعارضين فى بعض ما يخبر به فمن اخبر بان هذا الدار كلها لزيد نصدقه فى نصفها وكذا من شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحا كذا و معيبا كذا نصدقه فى ان قيمة كل نصف منضما الى نصفه الاخر نصف القيمة ، وهذا النحو غير ممكن فى الاخبار بان يكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما اذا ورد اكرم العلماء وورد لاتكرمهم لان المخالفة القطعية فى الاحكام الشرعية لايرتكب اذ الحق فيها للشارع وهو لايرضى بالمعصية القطعية ؛ وهذا بخلاف حقوق الناس فان الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض فى كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح و لاجل ذلك يعد هذا مصالحة بين الخصمين وقد ورد التعبد به» ثم تحريرا لمطلب الشيخ ره»

بعد عدم التساقط الاحتياط [1] او التخيير او التوقف و الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لانه معنى تساقطهما.

فنقول وبالله المستعان ان الاصل فى المتعارضين التخيير و وجهه انه لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كساير التكاليف الشرعية و العرفية مشروطا بالقدرة و المفروض ان كلامنهما مقدور فى حال ترك الاخر وغير مقدور مع ايجاد الاخر فكل منهما مع ترك الاخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله ومع ايجاد الاخر يجوز تركه ولايعاقب عليه فوجوب الاخذ باحدهما [2] نتيجة ادلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة وهذا مما يحكم به بديهة العقل كما فى كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله الا تعيين الاخر عليه كذلك .

والسر فى ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتا بمجرد الامكان و لزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم انضمامه مع الاخر وهذا خلاف مافرضنا من عدم تقييد كل منهما فى مقام الامتثال بازيد من الامكان. والحاصل انه اذا امر الشارع بشئ واحد استقل العقل بوجوب اطاعته فى ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلى و الشرعى واذا امر بشيئين واتفق امتناع

---

١ ـ يعنى فى مقام العمل مع امكانه و الا فالتخيير ، وقوله او التخيير : وهو مذهب المشهور والتخيير شرعى على الطريقية وعقلى على السببية كما سيجىء (م ق)

٢ ـ يعنى ان مقتضى الادلة وامكان وجوب العمل بكل واحد من الدليلين عينا الاان الاخذ باحدهما تخييرا انما هو بضميمة مقدمة خارجية عقلية وهى كون وجوب العمل بكل منهما عينا مشروطا بامكانه و مع عدم تحقق الشرط لاجل تمانعهما يتعين العمل بهما تخييرا ببداهة حكم العقل (م ق)

ايجادهما فى الخارج استقل العقل بوجوب اطاعته فى احدهما لابعينه لانها ممكنة فيقبح تركها.

لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب شئ واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الاخر كما فى كل واجبين متزاحمين اما لوجعلناه من باب الطريقية كما هو ظاهر ادلة حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق لغلبة ايصاله الى الواقع فالمتعارضان لايصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا لان احدهما مخالف للواقع فلايكونان طريقين الى الواقع ولو فرض محالا امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزاحمين فى نفسه لوفرض امكان الجمع مثلا لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فامر بالعمل به فى جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره فاذا تعارض خبران جامعان لشرايط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة فى كل منهما بحيث لوامكن الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة فى كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف لابمعنى ان احدهما المعين واقعا طريق ولانعلمه بعينه كمالو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا فى مؤداه بالخصوص فيساقطان ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية.

هذا مايقتضيه القاعدة فى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية الا ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح و(ح) فهل يحكم التخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط [1] او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع

---

١ - اى باحدهما المطابق للاحتياط ان كان مطابقا والا فالتخيير وكذا المراد ←

بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتها وكذابين القصر والاتمام وجوه .

المشهور وهو الذى عليه جمهور المجتهدين الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها عداما فى مرفوعة زرارة الاتية المحكية عن غوالى اللئالى الدالة على الوجه الثانى من الوجوه الثلثة و هى ضعيفة جدا وقد طعن فى ذلك التاليف [1] وفى مؤلفه المحدث البحرانى قده فى مقدمات الحدائق واما اخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث ان التوقف فى الفتوى يستازم الاحتياط فى العمل كما فى مالانص فيه فهى محمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر منها ان المراد ترك العمل وارجاء الواقعه الى لقاء الامام(ع) لاالعمل فيها بالاحتياط .

ثم ان حكم الشارع فى تلك الاخبار بالتخيير فى تكافؤ الخبرين لايدل على كون حجية الاخبار من باب السببية بتوهم انه لو لاذلك والالاوجب التوقف لقوة احتمال ان يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا [2] فى مورد التوقف لاحكما واقعيا ناشئا من تزاحم الواجبين بل الاخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها اصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الاخبار من باب الطريقية بل هو امر واضح ومراد من جعلها من باب الاسباب عدم اناطتها بالظن الشخصى كما يظهر من صاحب

← بالقول الثالث هو العمل بالاحتياط مع امكانه والافالتخيير والمراد بما كان مخالفا لهما مخالفته لخصوص كل منهما بمعنى عدم امكان الاحتياط بالعمل بخصوص كل منهما و انكان خصوص كل منهما موافقا للاحتياط فى الجملة كما يظهر من تمثيله بالظهر والجمعة(ق)

١ - فى المقدمة السادسة من مقدمات كتابه فى مقام ترجيح المقبولة على المرفوعة: قال مع ما عليه المرفوعة من الرفع والارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل فى نقل الاخبار والاعمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى (ق)

٢ - اى ثابتا على خلاف قاعدة التوقف كحكم الشارع فى بعض موارد اشتباه الواجب بغير الحرام بان اكتفى بالموافقة الاحتمالية للواقع (شرح)

المعالم ره فی تقریر دلیل الانسداد .

ثم المحکی عن جماعة بل قیل انه مما لاخلاف فیه ان التعادل ان وقع للمجتهد کان مخیرا فی عمل نفسه وان وقع للمفتی لاجل الافتاء فحکمه ان یخیر المستفتی فیتخیر فی العمل کالمفتی ووجه الاول واضح واما وجه الثانی فلان نصب الشارع الامارات وطریقیتها یشمل المجتهد والمقلد الا ان المقلد عاجز عن القیام بشروط العمل بالادلة من حیث تشخیص مقتضاها ودفع موانعها فاذا ثبت ذلك المجتهد واثبت جواز العمل بکل من الخبرین المتکافئین المشترك بین المقلد و المجتهد تخیر المقلد کالمجتهد ولان ایجاب مضمون احد الخبرین علی المقلد لم یقم دلیل علیه فهو تشریع .

ویحتمل ان یکون التخییر للمفتی فیفتی بما اختار لانه حکم للمتحیر و هو المجتهد ولا یقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد فی بقاء الحکم الشرعی مع ان حکمه وهو البناء علی الحالة السابقة مشترك بینه وبین المقلد لان الشك هناك فی نفس الحکم الفرعی المشترك وله حکم مشترك والتحیر هنا فی الطریق الی الحکم فعلاجه بالتخییر مختص بمن یتصدی لتعیین الطریق کما ان العلاج بالترجیح مختص به فلو فرضنا ان راوی احد الخبرین عند المقلد اعدل واوثق من الاخر لانه اخبر واعرف به مع تساویهما عند المجتهد او انعکاس الامر عنده فلا عبرة بنظر المقلد وکذا لو فرضنا تکافؤ قولی اللغویین فی معنی لفظ الروایة فالعبرة بتحیر المجتهد لا تحیر المقلد بین حکم یتفرع علی احد القولین وآخر یتفرع علی الاخر والمسئلة محتاجة الی التأمل وان کان وجه المشهور اقوی[1] .

---

١ - فان حال المجتهد بالنسبة الی مقلدیه لیس الا حال المترجم العارف بلغة المجتهد وباستخراج فتاواه من رسالته ؛ فاذا کان فتوی المجتهد حجیة ظواهر عبائره المدونة فی رسالته و ان الحکم لدی معارضته هو التخییر لیس للمترجم القادر علی فهم رسالته الزام سائر العوام بمضمون احد المتعارضین بل علیه شرح الحال واخبارهم بکونهم مخیرین فی العمل بمفاد الکلامین (م الهمدانی)

هذا حكم المفتي واما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة انه يتخير احدهما فيقضي به لان القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة ولو حكم على طبق احدى الامارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى المحكي عن العلامة ره وغيره الجواز بل حكي نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض في الشئ الواحد بحكمين مختلفين .

اقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل التخيير ان كان الاخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الامر فلا اطلاق فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الاخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله ، نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتامل واستصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فاثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضوعه الاول وبعض المعاصرين استجود كلام العلامة ره مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى وعن مجتهد الى آخر فتدبر.

ثم ان حكم التعادل في الامارات المنصوبة في غير الاحكام كما في اقوال اهل اللغة واهل الرجال وجوب التوقف لان الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة وان لم يكن منوطا بالظن الفعلي وقد عرفت ان اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل في ذلك

المقام الا انه ان جعلنا الاصل من المرجحات كما هو المشهور وسيجئ لم يتحقق التعادل بين الامارتين الابعد عدم موافقة شيء منهما للاصل والمفروض عدم جواز الرجوع الى الثالث لانه طرح للامارتين فالاصل الذى يرجع اليه هو الاصل فى المسئلة المتفرعة على مورد التعارض كما لو فرضنا تعادل اقوال اهل اللغة فى معنى الغناء او الصعيد او الجذع من الشاة فى الاضحية فانه يرجع الى الاصل فى المسئلة الفرعية .

بقى هنا مايجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير وهو ان الرجوع الى التخيير غير جار الابعد الفحص التام عن المرجحات لان مأخذ التخيير ان كان هو العقل الحاكم بان عدم امكان الجمع فى العمل لايوجب الاطراح البعض فهو لا يستقل بالتخيير فى المأخوذ والمطروح الابعد عدم مزية فى أحدهما اعتبرها الشارع فى العمل ؛ والحكم بعدمها لايمكن الابعد القطع بالعدم والظن المعتبر او اجراء اصالة العدم لايعتبر فيما له دخل فى الاحكام الشرعية الكلية الابعد الفحص التام مع ان اصالة العدم لاتجدى [1] فى استقلال العقل بالتخيير كما لايخفى .

وان كان مأخذه الاخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات وان كان جواز الاخذ بالتخيير ابتداء الا انه يكفى فى تقييدها دلالة بعضها الاخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على الفحص عنها المتممة [2] فيما لم يذكر فيها من المرجحات المتبرة بعدم

---

١ - لانها اصل قد ثبت التعبد بمقتضاه شرعا فى مورد الشك والعقل انما يستقل بحكم فى مورد بعد احراز جميع ماله دخل فى حكمه على سبيل القطع او الظن المعتبر و اصالة العدم لاترفع الشك فلا يستقل معه العقل (م ق)

٢- المتممة مبنية للمفعول صفة للدلالة فى قوله ودلالة بعضها الاخر : وحاصله ان الاخبار المطلقة للتخيير تقيد بصورة فقد جميع المرجحات المعتبرة بالاخبار المقيدة له بصورة فقد بعضها بضميمة عدم القول بالفصل بين المرجحات (الطوسى)

القول بالفصل بینها هذا مضافا الی لزوم الهرج والمرج نظیرما یلزم من العمل بالاصول العملیة واللفظیة قبل الفحص و(ح) فیجب علی المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لاحدی الامارتین .

المقام الثانی فی التراجیح الترجیح تقدیم احد الامارتین علی الاخری فی العمل لمزیة لها علیها بوجه من الوجوه وفیه مقامات ، الاول فی وجوب ترجیح احد الخبرین بالمزیة الداخلیة او الخارجیة الموجودة فیه ، الثانی فی ذکر المزایا المنصوصة والاخبار الواردة ، الثالث فی وجوب الاقتصار علیها او التعدی الی غیرها ، الرابع فی بیان المرجحات من الداخلیة والخارجیة .

اما المقام الاول فالمشهور فیه وجوب الترجیح و حکی عن جماعة منهم الباقلانی والجبائیان عدم الاعتبار بالمزیة وجریان حکم التعادل والتحقیق انا ان قلنا بان العمل باحد المتعارضین فی الجملة مستفاد من حکم الشارع به بدلیل الاجماع والاخبار العلاجیة کان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح وان قلنا باصالة البرائة عند دوران الامر فی المکلف به بین التعیین والتخییر لان الشک فی جواز العمل بالمرجوح فعلا ولاینفع وجوب العمل به عینا فی نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو کامارة لم یثبت حجیتها اصلا وان لم نقل بذلک بل قلنا باستفادة العمل باحد المتعارضین من نفس ادلة العمل بالاخبار فان قلنا بما اخترناه من ان الاصل التوقف بناء اعلی اعتبار الاخبار من باب الطریقیة والکشف الغالبی عن الواقع فلادلیل علی وجوب الترجیح بمجرد قوة فی احد الخبرین لان کلا منهما جامع لشرایط الطریقیة والتمانع یحصل بمجرد ذلک فیجب الرجوع الی الاصول الموجودة فی تلک المسئلة اذا لم تخالف کلا المتعارضین فرفع الید عن مقتضی الاصل المحکم فی کل مالم یکن طریق فعلی علی خلافه بمجرد مزیة لم یعلم اعتبارها لاوجه له لان المعارض المخالف بمجرده لیس طریقا فعلیا لابتلائه بالمعارض الموافق للاصل والمزیة الموجودة لم یثبت تاثیرها فی دفع المعارض .

وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطريقين الى الواقع و هو الراجح مدفوع بان ذلك انما هو فيما كان بنفسه طريقا كالامارات المعتبرة لمجرد افادة الظن واما الطرق المعتبرة شرعا من حيث افادة نوعها الظن فليس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظن فى نظر الشارع سواء وما نحن فيه من هذا القبيل لان المفروض ان المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية كما يخرج الامارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية اذا كان معارضها اقوى وبالجملة فاعتبار قوة الظن فى الترجيع فى تعارض مالم ينط اعتباره بافادة الظن اوبعدم الظن على الخلاف لادليل عليه .

وان قلنا بالتخيير بناءا على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منها عينا مانعا عن وجوب العمل بالاخر كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين فى المانعية قطعا ومجرد مزية احدهما على الاخر بما يرجع الى اقربيته الى الواقع لايوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوع دون العكس لان المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده فى المرجوح وليس فى هذا الحكم العقلى اهمال واجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح وبالجملة فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكل منهما فى حد ذاته .

وهذا الكلام مطرد فى كل واجبين متزاحمين نعم لو كان الوجوب فى احدهما آكد والمطلوبية فيه اشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الاهم مزاحما لوجوب غيره من دون عكس وكذا الواحتمل الاهمية فى احدهما دون الاخر وما نحن فيه ليس كذلك قطعا فان وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا .

وقد عرفت فيما تقدم انا لانقول باصالة التخيير فى تعارض الاخبار بل ولا

غيرها من الادلة بناءا على ان الظاهر من ادلتها وادلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقية ولازمه التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما او احدهما المطابق للاصل الا ان الدليل الشرعي دل على وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية احدهما على الاخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح واما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلايجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح وهو اصل ثانوي بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناءا على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا .

وقد يستدل على وجوب الترجيح بانه لولاذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام و المطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين وفيه ان الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فان الظاهر لايعد معارضا للنص اما لان العمل به لاصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص واما لان ذلك لايعد تعارضا في العرف و محل النزاع في غير ذلك وكيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له و هو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن .

واضعف من ذلك ماحكي عن النهاية من احتجاجه بانه لووجب الترجيح بين الامارات في الاحكام لوجب عند تعارض البينات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين واجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي وانه يقدم شهادة الاربعة على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة والترجيح هنا مذهب الجميع انتهى ومرجع الاخير الى انه لولا الاجماع حكمنا بالترجيح في البينات ايضا و يظهر مافيه مماذكرنا سابقا فانا لوبنينا على ان حجية البينة من باب الطريقية فاللازم مع التعارض التوقف

والرجوع الى مايقتضيه الاصول فى ذلك المورد من التحالف او القرعة اوغير ذلك ولو بنى على حجيتهامن باب السببية والموضوعية فقدذكرنا انه لاوجه للترجيح بمجرد اقربية احدهما الى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح فى الدخول فيما دل على كون البينة سببا للحكم على طبقهاوتمانعهما مستند الى مجرد سببية كل منهماكما هو المفروض فجعل احدهما مانعا دون الاخر لايحتمله العقل .

ثم انه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع فى المتعارضين من الاخبار الى التخييراو التوقف والاحتياط وحمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد اشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ماأشرنا اليه من ان الاصل التوقف فى الفتوى و التخيير فى العمل انلم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل و الاولى ولايخفى بعده عن مدلول اخبار الترجيح وكيف يحمل الامر بالاخذ بمخالف العامة وطرح ماوافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل بان الرشد فى خلافهم وان قولهم فى المسائل مبنى على مخالفة امير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه وكذا الامر بطرح الشاذ النادر و بعدم الاعتناء و الالتفات الى حكم غير الاعدل والافقه من الحكمين مع ان فى سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولايمكن حمله على الاستحباب فاوحمل غيره عليه لزم التفكيك فتامل وكيف كان فلاشك ان التفصى عن الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب ثم لوسلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاول اقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مرددا بين التخيير و التغيير وجب التزام مااحتمل تعيينه .

المقام الثانى فى ذكر الاخبار الواردة فى احكام المتعارضين وهى اخبار

الاول مارواه المشايخ الثلثة [1] باسنادهم عن عمربن حنظلة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان اوالى القضاة ايحل ذلك قال عليه السلام من تحاكم عليهم فى حق اوباطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا لانه اخذبحكم الطاغوت وانما امرالله ان يكفر به قال الله تعالى «ويتحاكمون الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به» قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا و حرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قدرد والراد علينا الراد على الله و هوعلى حدالشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما فاختلفا فى ماحكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ماحكم به اعدلهما وافقههما و اصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على الاخر قال ينظرالى ماكان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذبه من حكمهما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امربين رشده فيتبع وامربين غيه فيجتنب وامر مشكل يردحكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لايعلم قال قلت فان كان الخبران

---

١ - و صفهافى البحار بالصحة وليس فى السند ما يوجب القدح فيه الا رجلان احدهما داود بن الحصين و قد وثقه النجاشى ، و ثانيهما عمر بن حنظلة و لم يذكره اصحاب الرجال بمدح و لاذم الا الشهيد الثانى ره قال حققت توثيقه من محل آخر و كيف كان فلا تامل فى قبول الرواية لقبول الاصحاب لها و هو كاف (مق)

عنكم مشهورين قدرواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذبهو يترك ماخالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفاحكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخرى مخالفا باى الخبرين يؤخذ قال ماخالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اميل اليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذبالاخرقلت فانوافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات .

وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال [1] بل الاشكالات من حيث ظهور صدرها فى التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة فلايناسبها التعدد ولاغفلة كل من الحكمين عن المعارض الواضح لمدرك حكمه ولااجتهاد المترافعين وتحريمها فى ترجيح مستند احد الحكمين على الاخر ولاجواز الحكم من احدهما بعد حكم الاخرمع بعد فرض وقوعهما دفعة مع ان الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة الى حكم ثالث .

ظاهرة بل صريحة فى وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين فان تلك الاشكالات لاتدفع هذا الظهور بل الصراحة، نعم يرد عليه بعض الاشكالات

١- ما ذكره يرجع الى وجوه ثلاثة احدها ان مورد الرواية هو التحكيم لاجل فصل الخصومة فلا يناسبها اولا تعدد الحكمين و ثانياً غفلة كل من المعارض الواضح لمستند حكمه وثالثا اجتهاد الحكمين فى ترجيح مستند احدهما عن الاخرورابعا جواز حكم احدهما بعد حكم الاخرمع بعد فرض وقوع حكمهما دفعة ، وثانيها اشتمال الرواية على تقديم الترجيح بصفات الراوى على الترجيح بالشهرة و هومخالف للسيرة المستمرة قديماوحديثا فيما بينهم ،و ثالثها ان ظاهر الرواية هوالترجيح بمجموع الصفات لابكل واحدة منها و هو خلاف ما اطبقت عليه كلمة الاصحاب (مق)

فى ترتب المرجحات فان ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوى على الترجيح بالشهرة والشذوذ مع ان عمل العلماء قديما وحديثا على العكس على مايدل عليه المرفوعة الاتية فان العلماء لاينظرون عند تعارض المشهور والشاذ الى صفات الراوى اصلا ؛ اللهم الا ان يمنع ذلك [1] فان الراوى اذا فرض كونه افقه واصدق واورع لم يبعد ترجيح روايته وان انفرد بها على الروية المشهورة بين الرواة لكشف اختيارة اياها مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح فى الرواية المشهورة مثل صدورها عن تقيه او تاويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتنبهه لدقايق الامور وجهات الصدور نعم مجرد اصدقية الراوى واورعيته لايوجب ذلك مالم ينضم اليه الافقهية هذا ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور روايته بين الاصحاب حتى بين من هو افقه من هذا المتفرد برواية الشاذ وان كان هو افقه من صاحبه المرضى بحكومته مع ان افقهية الحاكم باحدى الروايتين لايستلزم افقهية جميع رواتها فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبة الى روات الاخرى الا ان ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين وبالجملة فهذا الاشكال ايضا لايقدح فى ظهور الرواية بل صراحتها فى وجوب الترجيح بصفات الرواى وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقه الكتاب ومخالفة العامة.

نعم المذكور فى الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوى من العدالة والفقاهة والصداقة والورع لكن الظاهر ارادة بيان جواز الترجيح بكل منها ولذا لم يسئل الراوى عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذكر فى السؤال انهما معا عدلان مرضيان لايفضل احدهما على صاحبه فقد فهم ان الترجيح بمطلق التفاضل وكذا يوجه الجمع بين موافقه الكتاب و السنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها اجماعا.

الثانى مارواه ابن ابى جمهور الاحسائى فى غوالى اللئالى عن العلامة

١- اي اطلاق القول بكون عمل العلماء على تقديم المشهور (ق)

مرفوعا الى زرارة قال سئلت اباجعفر عليه‌السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال عليه‌السلام يازرارة خذبما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت ياسيدى انهما معامشهوران مأثوران عنكم فقال خذبما يقول اعدلهما عندك واوثقهمافي نفسك فقلت انهمامعاعدلان مرضيان موثقان فقال انظرماوافق منهما العامةفاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم قلت ربماكانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بمافيه الحايطة لدينك و اترك الاخر قلت فانهما معا موافقان للاحتياط [1] او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما وتأخذبه ودع الاخر.

الثالث مارواه الصدوق باسناده عن ابى الحسن الرضا عليه السلام فى حديث طويل قال فيه فماورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهماعلى كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجودا حلالا اوحراما فاتبعوا ما وافق الكتاب و مالم يكن فى الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فماكان فى السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام اومامورا به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم وامره وماكان فى السنة نهى اعافة اوكراهة [2] ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة فى ماعافه

١ - لعل المراد بموافقتهما له هو الموافقة فى الجملة و لو من جهة كما اذادل احدهما على وجوب الظهر و الاخر على وجوب الجمعة فانهما موافقان للاحتياط ومخالفان له والافالموافقة من جميع الجهات غير ممكنة نعم مخالفتهماله ممكنة كما اذادل خبر على استحباب فعل و آخر على كراهته ووجد قول بالوجوب اذ المحرمه (مق)

٢ - لعل المراد بنهى الاعافة ماوقع فيه الزجر عن ارتكاب المنهى عنه ببيان بعض خواصه ، و بنهى الكراهة ماوردفيه النهى مطلقا من دون تعرض لخواصه وآثاره و فى القاموس عاف الطعام كرهه و كيف كان فالمراد بهما هو النهي غير الالزامي ، و قوله يسعك الاخذبهما اى الموافق و المخالف (مق)

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او كرهه ولم يحرمه و ذلك الذى يسمع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و مالم تجدوه فى شئ من هذه الوجوه فرد والينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا .

الرابع ما عن رسالة القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق (ع) اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه وان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه ، الخامس ما بسنده ايضا عن الحسين السيرى قال قال ابو عبدالله (ع) اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم ، السادس ما بسنده ايضا عن الحسن بن الجهم فى حديث قلت له يعنى العبد الصالح عليه السلام [1] يروى عن ابى عبدالله عليه السلام شيئاً ويروى عنه ايضا خلاف ذلك فبايهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه .

السابع ما بسنده ايضا عن محمد بن عبدالله قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فذروه ، الثامن ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال قلت لابى عبدالله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا قال لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسئل قلت لابد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامة ، التاسع ما عن الكافى بسنده عن المعلى بن خنيس قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم و حديث من آخركم بايهما نأخذ قال خذوا به [2] حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم

١- اى الكاظم (ع) وقد يعبر عنه بالحبر والعالم وابى الحسن وابى ابراهيم (ق)

٢- اى بالحديث الاخر لاقربيته مضافا الى دلالة الحديث العاشر والحادى عشر ←

عن الحى فخذوا بقوله قال ثم قال ابوعبدالله عليه السلام انا والله لاندخلكم الافيما يسعكم؛ العاشر ماعنه بسنده الى الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال كنت آخذ بالاخير فقال لى رحمك الله تعالى الحادى عشر ما بسنده الصحيح ظاهرا عن ابى عمرو الكنانى عن ابى عبدالله عليه السلام قال يا اباعمرو ارايت لو حدثتك بحديث اوافتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسئلنى عنه فاخبرتك بخلاف ماكنت اخبرتك اوافتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تاخذ قلت باحدثهما وادع الاخر قال قد اصبت يا اباعمرو ابى الله الا ان يعبد سرا [1] اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير الى ولكم ابى الله لنا فى دينه الا التقية الثانى عشر ماعنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم قال قلت لابى عبدالله عليه السلام مابال اقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم لايتهمون بالكذب فيجيئى منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القران [2] الثالث عشر ما بسنده الحسن عن ابى حيون مولى الرضا عليه السلام ان فى اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولاتتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا، الرابع عشر ماعن معانى الاخبار بسنده عن داود بن فرقد قال سمعت

←عليه و المراد بالحى هو امام العصر (ع) وحاصله انه اذا بلغ حديث من اول الائمة الماضين و آخر من آخرهم يجب الاخذ بما جاء من آخرهم حتى يجئ من صاحب العصر ما يخالفه فيجب الاخذ به وترك الماخوذ (ق)

١ - الظاهر ان المراد تنظير الافتاء بالحق سرا لاجل الخوف بحسن العبادة سرا كما يدل عليه آخر كلامه فيكون ما افتى به اولا واردا فى مقام التقية وما افتى به اخيرا لبيان الواقع (ق)

٢- دل على وجوب الاخذ بالاحدث (ق)

اباعبدالله عليه السلام يقول انتم افقه الناس اذاعرفتم معانى كلامنا [1] ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلوشاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولايكذب: وفى هاتين الروايتين الاخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة، هذاماوقفناعليه من الاخبار الدالة على التراجيح .

اذا عرفت ماتلوناه عليك فلايخفى عليك ان ظواهرها متعارضة فلابد من التكلم فى علاج ذلك والكلام فى ذلك يقع فى مواضع .

الاول فى علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة حيث ان الاولى صريحة فى تقديم الترجيح بصفات الراوى على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس وهى وان كانت ضعيفة السند [2] الاانها موافقة لسيرة العلماء فى باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ، والمقبولة وان كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة الاان عملهم على طبق المرفوعة و ان كانت شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد مروية فى شئى من جوامع الاخبار المعروفة

١- حاصل المراد ان الكلام قابل لان يراد به معانى مختلفة بعضها من ظاهره و بعضها من تأويله على اختلاف الموارد فلوشاء انسان صرف كلامه كيف شاء لجواز ارادة الحقيقة او المعانى المجازية و لا يكذب . و انتم افقه الناس : يعنى اذا ورد عليكم خبران متنافيان فى بادى النظر فلا ينبغى ان تبادروا الى طرح احدهما بل لابدان يتامل فى دلالتهما والقرائن الخارجيه ، فربما يظهر ان التنا فى بادى النظر و يرتفع بعد التامل و فيه حث على الجمع مهما امكن عرفا (ق)

٢ - حاصله ان لكل من المرفوعة و المقبولة جهة قوة وضعف اما الاولى فانها وان ضعفت سندا الاان ضعفها منجبر بموافقتها سيرة العلماء ، واما الثانية فانها وانكانت موهونة باعراض الاصحاب عنها من حيث تقديم الترجيح بصفات الراوى على الترجيح بالشهرة الا ان وهنها منجبر بتلقى الاصحاب لها بالقبول فاذا لاترجيح بشيء منهما على الاخر حتى يوخذ به و يطرح الاخر (ق)

ولم يحكها الاابن ابى جمهور عن العلامة مرفوعا الى زرارة الاان يقال ان المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهى هنا المقبولة ولادليل على الترجيح بالشهرة العملية مع انا نمنع[1] ان عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره اذا كان الغير اصح منه من حيث صفات الراوى خصوصا صفة الافقهية .

ويمكن ان يقال ان السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال عليه السلام ماحكم به اعدلهما الخ مع ان السائل ذكر[2] انهما اختلفا فى حديثكم ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة فى اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوى لكون منشأ اختلافهما الاختلاف فى الروايات حيث قال عليه السلام ينظر الى افقههما واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه و(ح) فيكون الصفات من مرجحات الحكمين

نعم لما فرض الراوى تساويهما ارجعه الامام عليه السلام الى ملاحظة الترجيح فى مستنديهما وامره بالاجتهاد والعمل فى الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين فاول المرجحات الخبرية هى الشهرة بين الاصحاب فينطبق على المرفوعة نعم قد يورد على هذا الوجه ان اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوى الحاكمين الى اختيار المدعى ويمكن التفصى عنه بمنع جريان هذا الحكم فى قاضى التحكيم وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد.

الثانى ان الحديث الثامن وهى رواية الاحتجاج عن سماعة يدل على وجوب التوقف

١- و بذلك تخرج المقبولة من المخالفة لعمل الاصحاب (ق)

٢ - يعنى ان جواب الامام عن السؤال عن اختلاف الحكمين مع ان السائل ذكر انهما اختلفا فى حديثكم بالرجوع الى الصفات التى هى من المرجحات بين الحكام يرشد الى اعراض الامام (ع) عن الجواب عن حيثية اختلافهما فى مستند حكمهما (م ق)

اولا ثم مع عدم امكانه يرجع الى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم واخبار التوقف على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم[1] فتدل الرواية على ان الترجيح بمخالفة العامة بل غير ها من المرجحات انما يرجع اليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع الى الامام عليه السلام كما ذهب اليه بعض وهذا خلاف ظاهر الاخبار الامرة بالرجوع الى المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة الامرة بالرجوع الى المرجحات ثم بالارجاع حتى يلقى الامام فيكون وجوب الرجوع الى الامام بعد فقد المرجحات و الظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فيبقى اطلاقات الترجيح سليمة .

الثالث ان مقتضى القاعدة تقييد اطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة الا انه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة فلابد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الامام عليه السلام ان مراد الراوى تساوى الروايتين من ساير الجهات كما يحمل اطلاق اخبار التخيير على ذلك .

الرابع ان الحديث الثانى عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الامامية بناءا على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذى اودعه رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم عندهم هل هو مقدم على باقى الترجيحات او مؤخر وجهان من ان النسخ من جهات التصرف في الظاهر لانه من تخصيص الازمان ولذا ذكروه في تعارض الاحوال وقدمر وسيجيئى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر ومن ان النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف فلابد من الرجوع الى المرجحات الاخر كما اذا امتنع الجمع وسيجئى بعض الكلام في ذلك .

الخامس ان الروايتين الاخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الاقوال

---

١ - فتوافق مع رواية الاحتجاج في كون الجميع ناظرا الى صورة التمكن (شرح)

الصادرة عن الائمة صلوات الله عليهم برد المتشابه الى المحكم والمراد بالمتشابه بقرينة قوله ولاتتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذى اريد منه خلافه اذ المتشابه اما المجمل واما المأول ولامعنى للنهى عن اتباع المجمل فالمراد ارجاع الظاهر الى النص اوالى الاظهر وهذا المعنى لماكان مركوزا فى اذهان اهل اللسان ولم يحتج الى البيان فى الكلام المعلوم الصدور عنهم فلايبعد ارادة مايقع من ذلك فى الكلمات المحكية عنهم باسناد الثقات التى تنزل منزلة المعلوم الصدور فالمراد انه لايجوز المبادرة الى طرح الخبر المنافى لخبر آخر ولو كان الاخر ارجح منه اذا امكن رد المتشابه منهما الى المحكم وان الفقيه من تأمل فى اطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر الى طرحها لمعارضتها بماهو ارجح منها والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع فى معانى الروايات وعدم المبادرة الى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

المقام الثالث فى عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة فنقول اعلم ان حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح وبعد ماذكرنا من ان الترجيح بالاعدلية واخواتها انما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما هو ان الترجيح اولا بالشهرة والشذوذ ثم بالاعدلية والاوثقية ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة ميل الحكام و اما الترجيح [1] بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد احد الخبرين بدليل قطعى الصدور ولااشكال فى وجوب الاخذ به وكذ الترجيح بموافقة الاصل ثم انك قدعرفت ان الاصل بعد ورود التكليف الشرعى بالعمل باحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحا فى نظر الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك (ح) الا ان اطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل.

١ــ يعنى اطلاق المرجح على هذا القسم مسامحى و انكان مرجحا لان المرجح اصطلاحا ما كان غير مستقل كما سيجيء (شرح)

فلابد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من احد امرين [1] اما ان يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية يوجب اقربية ذيها الى الواقع واما ان يستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافوء من جميع الوجوه والحق ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح يقتضي التزام الاول كما ان التامل الصادق في اخبار التخيير يقتضي التزام الثاني ولذا ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة .

وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات منها الترجيح بالاصدقية في المقبولة وبالاوثقية في المرفوعة فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليستا كالاعدلية والافقهية يحتملان لاعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص وحينئذ فنقول اذا كان احد الراويين اضبط من الاخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون اصدق واوثق من الراوي الاخر ونتعدى من صفات الراوي المرجحة الى صفات الرواية الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوي واوثقيته لم يعتبر في الراوي الا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق ومنها تعليله عليه السلام الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه توضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ مالا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات حتى يصير مما لاريب

---

١ ـ هذا على سبيل منع الخلو لا الجمع بداهة عدم التنافي بين الامرين (الطوسي)

فیه والا لم یمکن فرضهما مشهورین ولا الرجوع الی صفات الراوی قبل ملاحظة الشهرة ولاالحکم بالرجوع مع شهرتهما الی المرجحات الاخر فالمراد بنفی الریب نفیه بالاضافة الی الشاذ ومعناه ان الریب المحتمل فی الشاذ غیر محتمل فیه فیصیر حاصل التعلیل ترجیح المشهور علی الشاذ بان فی الشاذ احتمالا لایوجد فی و المشهور مقتضی التعدی عن مورد النص فی العلة وجوب الترجیح بکل مایوجب کون احد الخبرین اقل احتمالا لمخالفة الواقع .

ومنها تعلیلهم علیهم السلام لتقدیم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد فی خلافهم واما ما وافقهم فیه التقیة فان هذه کلها قضایا غالبیة لادائمیة فیدل بحکم التعلیل علی وجوب ترجیح کل ماکان معه امارة الحق والرشد وترک ما فیه مظنة خلاف الحق والصواب ومنها قوله علیه السلام دع مایریبك الی مالایریبك دل علی انه اذادار الامر بین امرین فی احدهما ریب لیس فی الاخر ذلك الریب یجب الاخذ به ولیس المراد نفی مطلق الریب کما لایخفی و(ح) فاذا فرض احد المتعارضین منقـولا بلفظه والاخر منقولا بالمعنی وجب الاخذ بالاول لان احتمال الخطاء فی النقل بالمعنی منفی فیه وکذا اذا کان احدهما اعلی سندا لقلة الوسایط الی غیر ذلك من المرجحات النافیة للاحتمال الغیر المنفی فی طرف المرجوح .

المقام الرابع فی بیان المرجحات وهی علی قسمین احدهما مایکون داخلیاً وهی کل مزیة غیر مستقلة فی نفسه [1] بل متقومة بما فیه وثانیهما ما یکون خارجیا بان یکون امرا مستقلا بنفسه ولولم یکن هناك خبر سواء کان معتبرا کالاصل و الکتاب اوغیر معتبر فی نفسه کالشهرة ونحوها ثم المعتبر اما ان یکون مؤثرا فی اقربیة

١ـ بمعنی عدم استقلاله فی الدلالة علی حکم کصفات الراوی و صفات السند و الخارجی ما یکون مستقلا علی تقدیر اعتباره فی افادة حکم من الاحکام کالشهرة و الکتاب والاصل و المرجحات الخارجیة لاتکون الا مضمونیة (ق شرح)

احد الخبرين الى الواقع كالكتاب والاصل بناءا على افادته الظن او غير مؤثر ككون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب و الاصل بناءا على كونه من باب التعبد الظاهرى .

اما الداخلى فهو على اقسام لانه اما ان يكون راجعا الى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر اقرب الى الصدور و ابعد عن الكذب سواء كان راجعا الى سنده كصفات الراوى او الى متنه كالا فصحية وهذا لايكون الافى اخبار الاحاد واما ان يكون راجعا الى وجه الصدور ككون احدهما مخالفا للعامة اولعمل سلطان الجور اوقاضى الجور بناءا [1] على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لاجل التقية واما ان يكون راجعا الى مضمونه كالمنقول باللفظ بالنسبة الى المنقول بالمعنى اذ يحتمل الاشتباه فى التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ اقرب الى الواقع وكمخالفة العامة بناءا على ان الوجه فى الترجيح بها مافى اكثر الروايات من ان خلافهم اقرب الى الحق وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها وهذه الانواع الثلثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة [2] فان الاقوى دلالة مقدم على ماكان اصح سندا وموافقا للكتاب ومشهور الرواية بين الاصحاب لان صفات الرواية لاتزيده على المتواتر وموافقة الكتاب لاتجعله اعلى من الكتاب وقد تقرر فى محله تخصيص الكتاب والمتواتر باخبار الاحاد فكل ما يرجع التعارض الى تعارض الظاهر والاظهر فلاينبغى الارتياب فى عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر فى ذلك ما اشرنا اليه سابقا من ان مصب الترجيح بها هوما اذالم يمكن

١- احترز به عن كون مخالفة العامة من المرجحات المضمونية و قوله وكالترجيح بشهرة الرواية: فان الشهرة الروائية يقوى الرواية صدورا و مضمونا فلا غرو فى التمثيل بها للمرجح المضمونى والصدورى (طق)

٢ - اى متاخرة عن الجمع الدلالى و موارد النص والظاهر او الاظهر والظاهر كما سبق فى اول الكتاب (شرح)

الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية .

وبتقرير آخر اذا امكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ماهو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله عليه السلام انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا الى آخر الرواية المتقدمة وقوله عليه السلام ان في كلامنا محكما ومتشابها فردوا متشابها بها الى محكمها ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين بل موارد السؤال عن العلاج مختص بما اذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما الا ببيان آخر لاحدهما أو لكليهما نعم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الاظهر وهذا خارج عما نحن فيه وما ذكرناه مما لا خلاف فيه كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين ويشهد له مايظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع ، نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه ان الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا من الظاهر والاظهر ، والتحقيق ان هذا خلاف ما يقتضيه الدليل لان الاصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين ولا مانع عن فرض صدورهما [1] حتى يحصل التعارض ولهذا لايطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر وان شئت قلت ان مرجع التعارض بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص ومن المعلوم ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام في الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر فتعين العمل به وتأويل الظاهر منهما وقد تقدم في ابطال الجمع بين

١- حاصله ان تعارض الخبرين انما هو بتمانع مدلولهما على وجه لا يمكن فرض صدورهما لاستلزامه التنافي و لذا احتيج الى الترجيح في المتباينين و حيث لا تنافي بين العام و الخاص عرفا على الوجه المذكور لايكونان موردين للترجيح (ق)

وقف کتابخانه مدرسه فیضیه قم

الدليلين مايوضح ذلك .

نعم يبقى الاشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الاخر فيدور الامر بين الترجيح من حيث السند[1] وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وارادة خلاف الظاهر في احدهما فعلى ماذكرنا من ان دليل حجية المعارض لايجوز طرحه لاجل اصالة الظهور في صاحبه بل الامر بالعكس لان الاصل لايزاحم الدليل يجب الحكم في المقام بالاجمال لتكافوء اصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم اجمالا بارادة خلاف الظاهر من احدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبة الى مورد التعارض نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث فهما كظاهري مقطوعي الصدور او ككلام واحد تصادم فيه ظاهران .

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفا ودخولهما في الاخبار العلاجية اذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لايمكن الجمع بينهما الا باخراج كليهما عن ظاهريهما خلاف الظاهر وهذا هو المتعين ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك الا ان اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كماهو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار كما ان اللازم على الاول التوقف من اول الامر والرجوع الى الاصل ان لم يكن مخالفا لهما والا فالتخيير من جهة العقل بناءا على القول به في دوران الامر بين احتمالين مخالفين للاصل كالوجوب والحرمة .

وقد اشرنا سابقا الى انه قد يفصل في المسئلة بين ماذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض كما في العامين من وجه حيث ان الرجوع الى المرجحات السندية فيهما على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولاوجه له والاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي

---

١ ـ اى في مورد التعارض خاصة كماسيجيء نفي الاستبعاد عنه (ش ق)

هی محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع العمل به فی مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية وبين ما اذا لم يكن لهما مورد سليم مثل قوله اغتسل للجمعة الظاهر فی الوجوب وقوله ينبغی غسل الجمعة الظاهر فی الاستحباب فيطرح الخبر المرجوح رأسا لاجل بعض المرجحات .

لكن الاستبعاد المذكور فی الاخبار العلاجية انما هو من جهة ان بناء العوف فی العمل باخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعض فی صدور العامين من وجه من حيث مادتی الافتراق والاجتماع كما اشرنا سابقا الی ان الخبرين المتعارضين [1] من هذا القبيل واما اذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرايط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض وكيف كان فترك التفصيل اوجه منه وهو اوجه من اطلاق اهمال المرجحات واما ماذكرنا فی وجهه من عدم جواز طرح دليل حجية احد الخبرين لاصالة ظهور الاخر فهو انما يحسن اذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة [2] علی خلاف الظاهر فی الاخر دون الظاهرين المحتاجين فی الجمع بينهما الی تاويلهما فان العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن فلا بد من طرح احدهما معينا للترجيح او غير معين للتخيير ولا يقاس حالهما علی حال معلومی الصدور فی الالتجاء الی الجمع بينهما كما اشرنا الی دفع ذلك عند الكلام فی اولوية الجمع علی الطرح والمسئلة محل الاشكال .

وقد تلخص مما ذكرنا ان تقديم النص علی الظاهر خارج عن مسئلة الترجيح بحسب الدلالة اذ الظاهر لا يعارض النص حتی يرجح النص عليه نعم النص الظنی

---

١ - يعنی بالعموم من وجه و قوله من هذا القبيل ای من قبيل التبعيض فی السند (ق)

٢ - و هذا يتم فيما كان ذلك الخبر نصا او اظهر بالنسبة الی الاخر فيكون مقدما و اما الظاهران المتكافئان فيتوقف التأويل علی وجود شاهد عليه غيرهما وهو مفقود (شرح مج)

السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة فى تعارض الظاهر والاظهر نظرا الى احتمال خلاف الظاهر فى كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح الاظهر ولافرق فى الظاهر والنص بين العام و الخاص المطلقين اذا فرض عدم احتمال فى الخاص [1] يبقى معه ظهور العام لئلا يدخل فى تعارض الظاهرين اوتعارض الظاهر والاظهر وبين ما يكون التوجيه فيه قريبا [2] و بين مايكون التوجيه فيه بعيدا مثل صيغة الوجوب مع دليل نفى البأس عن الترك لان العبرة بوجود احتمال فى احد الدليلين لايحتمل ذلك فى الاخر وان كان ذلك الاحتمال بعيدا فى الغاية لان مقتضى الجمع بين العام و الخاص بعينه موجود فيه وقد يظهر خلاف ماذكرنا فى حكم النص والظاهر من بعض الاصحاب فى كتبهم الاستدلالية مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة اوالمنع من حمل الامر والنهى [3] على الاستحباب والكراهة وسيجئى . زيادة توضيح ذلك انشاءالله .

فلنرجع الى ماكنا فيه من بيان المرجحات فى الدلالة ومرجعها الى ترجيح الاظهر على الظاهر والاظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة

١- مثل احتمال الامر فى قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة لبيان افضل الافراد لبقاء الامر بالمطلق (ح) على ظهوره فى الوجوب و(ح) انكان هذا الاحتمال مساويا لاحتمال ارادة الاستحباب من المطلق كانا من قبيل الظاهرين وانكان مرجوحا كانا من قبيل الظاهر والاظهر، وان فرض عدم هذا الاحتمال فيه ولو لاجل دليل خارجى كانا من قبيل النص والظاهر (ق)

٢- يعنى بينما ورد فيه خبران احتمل احدهما توجيها لايحتمله الاخر سواء اكان التوجيه فيه قريبا ام بعيدا (ش)

٣ - اى الامر الواقع فى مقابل نفى البأس عن الترك و النهى الواقع فى مقابل نفى البأس عن الفعل (شرح)

القراين الشخصية وهذا لايدخل تحت ضابطة وقد يكون بملاحظة نوع المتعارضين كان يكون احدهما ظاهرا فى العموم والاخر جملة شرطية ظاهرة فى المفهوم فيعارضان كتعارض مفهوم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئى ومنطوق عموم خلق الله الماء طهورا فيقع الكلام فى ترجيح المفهوم على عموم العام وكتعارض التخصيص والنسخ فى بعض افراد العام والخاص [1] والتخصيص والتقييد وقد يكون باعتبار الصنف كترجيح احد العامين او المطلقين على الاخر لبعد التخصيص او التقييد فيه .

ولنشر الى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر احد المتعارضين فى مسائل ، منها لا اشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام فى العموم الافرادى ويعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخية [2] فى العام اوفى الخاص والمعروف فى تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندرة النسخ وقد وقع الخلاف فى بعض الصور وتمام ذلك فى بحث العام والخاص من مباحث الالفاظ وكيف كان فلااشكال فى ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ واما ارتكاب [3] كون الخاص كاشفا عن قرينة كانت مع العام و اختفيت فهو

١- بان ورد الخاص بعد العام و جهل تاريخهما فاحتمل ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله فيدور الامر بين كونه ناسخا ومخصصا، و قوله و التخصيص والتقييد : مثل قوله صل ولا تغصب، وقوله كترجيح احد العامين. مثل العام المعلل والوارد فى مقام الامتنان وكذا العام الذى كان اقل افرادا من الاخر (ق)

٢ - فانه مع ورود الخاص بعد العام مع الجهل بوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله يدور الامر بين كون الخاص منسوخا و كونه مخصصا (ق)

٣- دفع لتوهم عدم تعين الخاص للنسخ فى الفرض المذكور (ق)

خلاف الاصل والكلام فى علاج المتعارضين من دون التزام وجود شئى زايد عليهما، نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير الى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل او جواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره وبعبارة اخرى تكليفهم ظاهرا هو العمل بالعموم .

ومن هنا يقع الاشكال فى تخصيص العمومات المتقدمة فى كلام النبى اوالوصى اوبعض الائمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقى الائمة (ع) فانه لابدان يرتكب فيه النسخ اوكشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية اوكون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا اما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبى (ص) بارادة كشف مابينه النبى (ص) للوصى (ع) عن غاية الحكم الاول و ابتداء الحكم الثانى مدفوع بان غلبة هذا النحو من التخصيصات يابى عن حملها على ذلك مع ان الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين فى كون مضمونها حكما مستمرا من اول الشريعة الى آخرها الاان يفرض المتقدم ظاهرا فى الاستمرار والمتأخر غير ظاهر بالنسبة الى ماقبل صدوره (فح) يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر كما لايخفى وهذا لايحصل فى كثير من الموارد بل اكثرها .

واما اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل مع امكان دعوى العلم بعدم علم اهل العصر المتقدم وعملهم بها بل المعلوم جهلهم بها فالاوجه هو الاحتمال الثالث فكما ان رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الاخبار والاثار مع اشتراك الكل فى الاحكام الواقعية فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات فيجوز ان يكون الحكم الظاهرى للسابقين الترخيص فى ترك بعض الواجبات و فعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص

الذى هوالحكم المشترك .

ودعوى الفرق [1] بين امضاء التكليف الفعلى وابقاء المكلف على ماكان عليه من الفعل والترك بمقتضى البرائة العقلية وبين انشاء الرخصة فى فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة غاية الامران الاول من قبيل عدم البيان والثانى من قبيل بيان العدم ولاقبح فيه بعد فرض المصلحة مع ان بيان العدم [2] قد يدعى وجوده فى الكل بمثل قوله عليه السلام فى خطبة الغدير فى حجة الوداع معاشر الناس مامن شئى يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الاوقد امرتكم به ومامن شئى يباعدكم من الجنة ويقربكم الى النار الاوقد نهيتكم عنه بل يجوز ان يكون مضمون العموم والاطلاق هوالحكم الالزامى واختفاء القرينة المتضمنة لنفى الالزام فيكون التكليف (ح) لمصلحة فيه لافى المكلف به .

فالحاصل ان المستفاد من التتبع فى الاخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم جعل الوصى عليه السلام مبينا لجميع مااطلقه واطلق فى الكتاب الكريم واودعه علم ذلك وغيره وكذلك الوصى بالنسبة الى من بعده من الاوصياء صلوات الله عليهم اجمعين فبينوا ماراوا فيه المصلحة واخفوا ماراوا المصلحة فى اخفائه .

ومنها تعارض الاطلاق والعموم فيتعارض تقييد المطلق و تخصيص العام

---

١ - حاصله ان تقدير المكلفين على مقتضى عقولهم وانشاء الحكم عموما مع ارادة الخصوص واقعا وان استلزم كل منهما تفويت الواقع الا انه لاقبح فى الاول فان التفويت ليس بمستند الى الشارع بخلاف الثانى فانه مستند اليه، فانه اذاقال يحل لحم الطير فاكلوا المحرم منه ايضا او قال لايجب اكرام الفاسق فتركوا اكرم العالم منهم مثلا مع كونه واجبا كان الاستناد الى الشارع (ق)

٢ - فانه بعد العلم بان كل حكم الهى قد بين و القى الى الناس ثم لم يوجد دليل على حكم شرعى كان ذلك دليلا على بيان الاباحة (شرح)

ولااشكال فی ترجیح التقیید علی ماحققه سلطان العلماء من کونه حقیقة لان الحکم بالاطلاق من حیث عدم البیان والعام بیان فعدم البیان للتقیید جزء من مقتضی الاطلاق و البیان للتخصیص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا دفعنا المانع عن العموم بالاصل والمفروض وجود المقتضی له ثبت بیان التقیید وارتفع المقتضی للاطلاق فالمطلق دلیل تعلیقی والعام دلیل تنجیزی والعمل بالتعلیقی موقوف علی طرح التنجیزی لتوقف موضوعه علی عدمه فلو کان طرح التنجیزی متوقفا علی العمل بالتعلیقی ومسببا عنه لزم الدور[1] بل هو یتوقف علی حجة اخری راجحة علیه واما علی القول بکونه مجازا فالمعروف فی وجه تقدیم التقیید کونه اغلب من التخصیص وفیه تأمل نعم اذا استفید العموم الشمولی من دلیل الحکمة کانت الافادة غیر مستندة الی الوضع کمذهب السلطان فی العموم البدلی ومما ذکرناه یظهر حال التقیید مع سایر المجازات ومنها تعارض العموم مع غیر الاطلاق[2] من الظواهر والظاهر المعروف تقدیم التخصیص لغلبة شیوعه وقد یتأمل فی بعضها مثل ظهور الصیغة فی الوجوب فان استعمالها فی الاستحباب شایع ایضا بل قیل بکونه مجازا مشهورا ولم یقل ذلک فی العام المخصص فتأمل ومنها تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض والظاهر[3] تقدیم الجملة الغائیة علی الشرطیة

---

١ - مر تقریب الدور فی وجه تقدیم الاستصحاب السببی علی المسببی فان هذه الموارد من باب واحد، وقوله فیه تامل : قال ره فی الحاشیة وجهه ان الکلام فی المقید المنفصل و لا نسلم کونه اغلب نعم دلالة العام علی العموم اقوی من دلالة المطلق و لو قلنا انها بالوضع اه و قوله یظهر حال التقیید : فانه مقدم علی التخصیص وهو مقدم علی المجازات والمقدم علی المقدم مقدم (شرح)

٢ -کقوله اکرم العلماء مع قوله ینبغی اکرام زید، او ینبغی اکرام العلماء مع قوله اکرم العدول و هذا المثال هوالذی تامل فیه (شرح)

٣ - کما اذا ورد اکرام العلما انکانوا عدولا و ورد لاتکرم فساق الناس الی ان یصیروا علماء ، ومثال الشرطیة مع الوصفیة کما اذا ورد اکرم العلماء ان کانوا عدولا ←

و الشرطية على الوصفية .

هذا بعض الكلام فى تعارض النوعين المختلفين من الظهور، واما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشايع مقدم على غيره و لهذا يحمل الاسد فى اسديرمى على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر ويحمل الامر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الاباحة و اما تقديم بعض افراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوة عموم احد العامين على الاخر اما لنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف و نحو ذلك واما بملاحظة المقام فان العام المسوق لبيان الضابط اقوى من غيره ونحو ذلك وقد يكون لقرب احد التخصيص وبعد الاخر كما يقال ان تخصيص الاقل افرادا مقدم على غيره فان العرف يقدم عموم يجوز اكل كل رمان على عموم النهى عن اكل كل حامض لانه اقل فردا فيكون اشبه بالنص وكما اذا كان التخصيص فى احدهما تخصيصا لكثير من الافراد بخلاف الاخر .

بقى فى المقام شئ وهو ان ماذكرنا من حكم التعارض من ان النص يحكم على الظاهر والاظهر على الظاهر لااشكال فى تحصيله فى المتعارضين واما اذا كان التعارض بين ازيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك اذ يختلف حال التعارض من بين اثنين منها بملاحظة احدهما مع الثالث مثلا قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه وينقلب بعد تلك الملاحظة الى العموم المطلق او بالعكس او الى التباين وقد وقع التوهم فى بعض المقامات فنقول توضيحا لذلك [1] ان النسبة

← و ورد لاتكرم الفساق الجهال (شرح)

١ - ملخص ما ذكره الى آخر المسئلة هو ارجاع جميع اقسام التعارض بين ازيد من دليلين الى قسمين ، احدهما ماكان تعارض الادلة بنسبة واحدة اما بالعموم والخصوص المطلق بان كان احدهما عاما و الاخران خاصان بالنسبة اليه و حكم هذا القسم حكم المتعارضين ؛ والثانى ما كانت النسبة فيه بين المتعارضات مختلفة وحكمه ←

بين المتعارضات المذكورة ان كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين فان كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع الى المرجحات مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب اكرام الشعراء فيتعارض الكل في مادة الاجتماع وان كانت النسبة عموما مطلقا فان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل المثال الاتي وان لزم محذور مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء ويكره اكرام عدول العلماء فان اللازم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين لان مجموع الخاصين مباين للعام .

وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الافراد باجماع ونحوه مع الخاص المطلق الاخر فاذا ورد اكرم العلماء و دل من الخارج دليل على عدم وجوب اكرام فساق العلماء وورد ايضا لاتكرم النحويين كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد اخراج الفساق عموما من وجه ولا اظن يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع الاخر وانما يتوهم ذلك في العام المخصص بالاجماع او العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له وان علم عدم استعماله فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه .

ويندفع بان التناقي في المتعارضين انما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر انما ان يستند الى وضعه واما ان يستند الى قرينة المراد وكيف كان فلابد من احرازه حين التعارض وقبل علاجه اذ العلاج راجع الى دفع المانع لا الى احراز المقتضى والعام المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي ان لوحظ بالنسبة الى

← انه مع رجحان احدها يقدم الراجح ثم تلاحظ النسبة بينه وبين الباقي ولم يتعرض بصورة عدم رجحان شئ منهما (م ق)

وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما و ان لوحظ بالنسبة الى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم باستثناء ماخرج بذلك الدليل الابعد اثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم الابعدنفي احتمال مخصص آخر ولو باصالة عدمه و الافهو مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه لان الدليل المذكور قرينة صارفة عن الغموم لامعينة لتمام الباقي واصالة عدم المخصص الاخر في المقام غيرجارية مع وجود المخصص اللفظي فلا ظهورله في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموما من وجه .

وبعبارة اوضح تعارض العلماء بعد اخراج فساقهم مع النحويين ان كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلاظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين لان ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بلاتكرم النحويين و ان كان بعد علاجه ودفعه فلادافع له بل هو كالدليل الخارجي المذكور رافع عن مقتضى وضع العموم، نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض كما في اكرم العلماء العدول اوان كانوا عدولا اوعدولهم صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المذكور وان قلنا بكون العام المخصص المتصل مجازا الاانه يصير حينئذ من قبيل اسد يرمي فلوورد مخصص منفصل آخر كان مانعا لهذا الظهور .

وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فانه لايحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره في تمام الباقي الابعد احراز عدم مخصص آخر فالعام المخصص بالمنفصل لاظهورله في المراد منه بل هو قبل احراز جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه وبعده يتعين ارادة الباقي بعد جميع ماوردعليه من التخصيص واما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستندا الى وضع الكلام

التركيبي على القول بكونه حقيقة اوبوضع لفظ القرينة بناءاعلى كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له التركيب او لفظ القرينة، والظاهر ان التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل لان مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي ولذا يفيد الحصر فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول ثم قال اكرم النحويين فالنسبة عموم من وجه لان اخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الاول [1].

ومن هنا يصح ان يقال ان النسبة بين قوله ليس في العارية ضمان الا الدينار و الدرهم وبين ما دل على ضمان الذهب و الفضة عموم من وجه [2] كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين فيرجح الاول لان دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق اويرجع الى عمومات نفي الضمان خلافا لما ذكره بعضهم من ان تخصيص العموم بالدرهم اوالدينار لاينا في تخصيصه ايضا بمطلق الذهب والفضة وذكره صاحب المسالك واطال الكلام في توضيح ذلك فقال مالفظه ان هنا نصوصا على ثلثة اضرب احدها عام في عدم الضمان من غير تقييد كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام و ثانيها بحكمها الا انه استثنى مطلق الذهب و الفضة ، و ثالثها بحكمها الا انه استثنى الدنانير و الدراهم و (ح) فلابد من الجمع فاخراج الدراهم و الدنانير لازم لخروجهما على الوجهين الاخيرين فاذا خرجا من العموم بقي العموم

١- فان النسبة بين العام غير العادل وبين النحوي عموم من وجه ومورد الاجتماع النحوي غير العادل، وحاصل الكلام ان اخراج غير العادل النحوي من الكلام الاول مخالف لظاهره فلو كانت النسبة بين عموم العلماء ودليل النحويين عموما من وجه كما هو اللازم لكون الاستثناء من المخصصات المنفصلة لم يكن اخراج افراد الخاص مخالفا لظاهر العام لكون الخاص قرينة عرفية للمراد من العام (ق)

٢- كما سيجيء بيانه بعد نقل كلام صاحب المسالك (ق)

فيماعداهما بحاله وقدعارضه التخصيص بمطاق الجنسين فلابدمن الجمع بينهما بحمل العام على الخاص فان قيل [1] لماكان الدراهم والدنانير اخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملا بالقاعدة فلايبقى المعارضة بين العام الاول والخاص الاخر قلنا لاشك ان كلامنهما مخصص لذلك العام لان كلامنهما مستثنى وليس هنا الاان احد المخصصين اعم من الاخر مطلقا و ذلك غيرمانع فيخصص العام الاول بكل منهما او يقيد مطلقه لا ان احدهما يخصص بالاخر لعدم المنافات بين اخراج الذهب والفضة في لفظ والدراهم والدنانير في لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص اوالتقييد وايضا فان العمل بالخبرين الاخصين لايمكن لان احدهما لم يخصص الا الدنانير وابقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحا والاخر لم يستثن الا الدراهم وابقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك فدلالتهما قاصرة وارادة الحصر من كل منهما غير مقصود وانما المستثنى فيهما من جملة الافراد المستثناة انتهى .

اقول الذى يقتضيه النظر ان النسبة بين روايتى الدرهم والدينار بعد جعلهما كرواية واحدة وبين مادل على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه لان التعارض بين التعارض بين العقد السلبى [2] من الاولى و العقد الايجابى

١- حاصله ان ما ذكرت انما يرد لو عمل بكل من خبرى الدرهم و الدينار مستقلا بخلاف ما لوعملنا بهما بعدتنزيلهما منزلة خبر واحداستثنى فيه الدرهم والدينار اذ لاقصور فى الدلالة ، و قوله قلنا: حاصله منع عدم القصور لان استثناء كل من الدرهم والدينار وقع فى خبر مستقل مباين للاخر وظاهر كل منهما افادة الحصر و غاية مايستفاد منهما بعد تنزيلهما بمنزلة واحد عدم ارادة الحصر فى ظاهر كل منهما فيرجع محصلهما بعدعدم ارادة مايفيدان بظاهرهما من الحصر الى كون الدرهم والدينار من جملة الافراد المستثناة لاانحصار الاستثناء فيهما (ق)

٢ - التعارض بين روايتى الدرهم والدينار بعدتنزيلهما منزلة رواية واحدة

فى الثانية الا ان الاول عام والثانى مطلق والتقييد اولى من التخصيص وبعبارة اخرى يدور الامر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر فى الدرهم والدينار ورفع اليد من اطلاق الذهب والفضة وتقييدهما اولى الا ان يقال ان الحصر فى كل من روايتى الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما باحدهما فيجب اخراج الاخر عن عمومه فان ذلك يوجب الوهن فى الحصر وان لم يكن الامر كذلك فى مطلق العام و يؤيد ذلك ان تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جدا ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره صاحب المسالك [1] فى تحرير المسئلة .

وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها ما يقدم [2] على بعض آخر منها اما لاجل الدلالة كما فى النص والظاهر او الظاهر والاظهر و اما

← ورواية الذهب والفضة انما هو بين المستثنى منه فى الاولى والمستثنى فى الثانية ، حيث ان الاول اقتضى عدم ضمان الحلى المصوغة و الثانية ضمانها فلا تعارض بين العقد الايجابى فى الاولى والسلبى فى الثانية ومن هنا تظهر مادة الاجتماع ومادتى الافتراق بين الروايتين لان مادة الاجتماع هى الحلى المصوغة ومادة الافتراق من جانب المستثنى منه فى الاولى هو الثوب و نحوه و جانب المستثنى فى الثانية هو الدرهم و الدينار (م ق)

١- لان جميع ما ذكره يبتنى على كون الاستثناء من المخصصات المنفصلة والا فلا وقع لشئ منهما اذ على فرض الاتصال يعمل بما ذكره المصنف (م ق)

٢ - حاصل الكلام انه اذا تعارضت الادلة بنسب مختلفة فلابد ان تلاحظ المرجحات الدلالية لانه جمع عرفى مقدم على مرجحات السند ثم تلاحظ النسبة لانه قد تنقلب النسبة ويحدث الترجيح بحسب الدلالة من جهة اخرى وان لم يحدث الرجحان او لم يكن من اول الامر بينهما رجحان بحسب الدلالة فان وجد فيها ماكان تعارضهما بالعموم من وجه فان قلنا فيه بالاجمال يعمل به وان قلنا فيه بالرجوع الى المرجحات السندية فهو كالمتباينين ثم تلاحظ مرجحات السند ولابد ان يلاحظ هذا الترتيب فى المتعارضات بنسب مختلفة ، و قوله واما المرجح آخر : مثل كون احد العامين اقل افرادا من الاخر (م ق)

لاجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات فقد ينقلب النسبة وقد يحدث الترجيح كما اذا ورد اكرم العلماء ولاتكرم فساقهم و يستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم يصير اخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والسر في ذلك واضح اذ لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النص[1] او طرح الظاهر المنافي له راسا و كلاهما باطلان وقد لاتنقلب النسبة[2] فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة كما لو ورد اكرم العلماء ولاتكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء فاذا فرضنا ان الفساق[3] اكثر فردا من العلماء خص بغير

١- لان قولنا اكرم العلماء دليل عارضه دليلان احدهما خاص و هو قولنا لاتكرم فساقهم و الاخر على وجه العموم من وجه وهو قولنا يستحب اكرام العدول (فح) يلاحظ الترتيب بمعنى تخصيص العلماء اولا بفساقهم ثم تخصيص العدول بالعلماء لصيرورته اخص منه و لولا ملاحظة الترتيب بان يخصص العلماء اولا بالعدول بان تخرج مادة الاجتماع التي هو العالم العادل من عموم العلماء و يدخل تحت عموم العدول (فح) اما ان يخصص العلماء بفساقهم ايضا فيلزم طرح دليل العلماء لبقائه بلامورد (ح) واما ان لا يخصص به فيلزم الغاء دليل فساقهم الذي هو نص بالنسبة الى دليل العلماء و كل من اللازمين باطل ثم لايخفى ان هذا يلزم اذا قدم العام الاخر غير المنافي للنص على المنافي له والافلا يلزم ما ذكر (قم ط)

٢ - يعني مع عدم انقلاب النسبة في بعض الاحيان يحدث الترجيح ايضا بينهما بصيرورة البعض مثلا قليل الافراد ونحوه الا ان هذه في المتعارضات بنسبة واحدة (م ط)

٣- مادة الاجتماع بين الاول والثاني اعني العالم الفاسق غير الشاعر داخلة تحت الاول فيجب اكرامه ومادة الاجتماع بين الثاني و الثالث اعني الفاسق الشاعر غير العالم داخلة تحت الثاني فيحرم اكرامه و مادة الاجتماع بين الاول و الثالث اعني العالم الشاعر غير الفاسق داخلة تحت الثالث فيستحب اكرامه و اما مادة اجتماع الجميع فداخلة تحت الثالث ايضا كما ذكره المصنف رد (ق) ←

العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفاسق منه مرددا بين الوجوب والاستحباب، ثم اذا فرض ان الفساق بعد اخراج العلماء اقل فردا من الشعراء خص الشعراء به فالفاسق الشاعر غير مستحب الاكرام فاذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق اقل موردا من العلماء خص دليل العلماء بدليله فيحكم بان مادة الاجتماع بين الكل اعنى العالم الشاعر الفاسق مستحب الاكرام وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض و الغرض من اطالة الكلام فى ذلك التنبيه على وجوب التامل فى علاج الدلالة عند العارض لانا قد عثرنا فى كتب الاستدلال على بعض الزلات والله مقيل العثرات وحيث فرغنا عن بعض الكلام فى المرجحات من حيث الدلالة التى هى مقدمة على غيرها .

فلنشرع فى مرجحات الرواية من الجهات الاخر فنقول و من الله التوفيق للاهتداء قد عرفت ان الترجيح اما من حيث الصدور بمعنى جعل صدور احد الخبرين اقرب من صدور غيره بحيث لو دار الامر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره ومورد هذا المرجح قد يكون فى السند كاعدلية الراوى وقد يكون فى المتن ككونه افصح واما ان يكون من حيث جهة الصدور فان صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعى وقد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع فيكون احدهما بحسب المرجح اقرب الى الصدور لاجل بيان الواقع واما ان يكون من حيث المضمون بان يكون مضمون احدهما اقرب فى النظر الى الواقع واما تقسيم الاصوليين المرجحات الى السندية والمتنية [1] فهو

← و قال الفاضل الهمدانى فى شرح العبارة: كانه اراد بهذا التنبيه على انه لو كان بعض المتعارضات حقه التقديم على بعض من حيث الدلالة قدم ما حقه التقديم من غير فرق بين ما لو كانت المعارضة بينها بنسبة واحدة او بنسب مختلفة ره

١ـ حاصله ان ما ذكروه من تقسيم المرجحات انما هو باعتبار مورد المرجح ←

باعتبار مورد المرجح لاباعتبار مورد الرجحان ولذا يذكرون فى المرجحات المتنية مثل الفصيح والافصح والنقل باللفظ والمعنى و نحن نذكر انشاءالله نبذا من القسمين لان استيفاء الجميع تطويل لاحاجة اليه بعد معرفة ان المناط كون احدهما اقرب من حيث الصدورعن الامام (ع) لبيان الحكم الواقعى .

اما الترجيح بالسند فبامور منهاكون احد الراويين عدلا والاخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزا عن الكذب و منها كونه اعدل و تعرف الاعدلية اما بالنص عليها واما بذكرفضايل فيه لم يذكر فى الاخر ومنها كونه اصدق مع عدالة كليهما ويدخل فى ذلك كونه اضبط وفى حكم الترجيح بهذه الامور ان يكون طريق ثبوت مناط القبول فى احدهما اوضح من الاخر و اقرب الى الواقع من جهة تعدد المزكى او رجحان احد المزكيين على الاخرو يلحق بذلك التباس اسم المزكى [1] بغيره من المجروحين وضعف مايميزالمشترك به ومنها علوالاسناد لانه كلما قلت الواسطة كان احتمال الكذب اقل وقد يعارض فى بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الاسناد لتباعد ازمنة الرواة فيكون مظنة الارسال ،والحوالة على نظرالمجتهد ومنها ان يرسل احدالراويين فيحذف الواسطة ويسندالاخر روايته فان المحذوف يحتمل ان يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح و هذا الاحتمال منفى فى الاخر وهذا اذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله والافلا يعارض المسندراسا وظاهرالشيخ فى العدة تكافوء المرسل المقبول والمسندولم يعلم وجه و منها ان يكون الراوى لاحد الروايتين متعددا و راوى

← ومعروضه والمحل الذى يوجدفيه وماذكره المصنف ره باعتبار مورد الرجحان اعنى ما يتصف بصفة الرجحان ، و هما متغايران فان الفصاحة والا فصحية موردهما المتن و مورد الرجحان الحاصل بهما الصدور و كذا النقل باللفظ والمعنى والمراد بالقسمتن السندية و المتنية (مق)

١ـ بصيغة الفاعل والمفعول (ق)

الاخرى واحدا اويكون رواة احديهما اكثر فان المتعدد يرجح على الواحد والاكثر على الاقل كما هو واضح وحكى عن بعض العامة عدم الترجيح قياسا على الشهادة والفتوى ولازم هذا القول عدم الترجيح بساير المرجحات ايضا و هو ضعيف ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين اعلى من طريق تحمل الاخر كان يكون احدهما بقرائته على الشيخ والاخر بقرائة الشيخ عليه و هكذا غيرهما من انحاء التحمل .

هذه نبذة من المرجحات السندية التى توجب القوة من حيث الصدور و عرفت ان معنى القوة كون احدهما اقرب الى الواقع من حيث اشتماله على مزية غيرموجودة فى الاخر بحيث لوفرضنا العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذى المزية للواقع ارجح واقوى من مطابقة الاخر .

واماما يرجع الى المتن فهى امور منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره لان الركيك ابعد من كلام المعصوم عليه السلام الاان يكون منقولا بالمعنى؛ ومنها الافصحية ذكره جماعة خلافا للاخرين وفيه تامل لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام المعصوم الامام ولاالافصح اقرب اليه فى مقام بيان الاحكام الشرعية و منها اضطراب المتن كما فى بعض روايات عمار ومرجع الترجيح بهذه الى كون متن احد الخبرين اقرب صدورا من متن الاخر.

واما الترجيح من حيث وجه الصدور فبان يكون احد الخبرين مقرونا بشئى يحتمل من اجله ان يكون الخبر صادرا على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعى من تقية اونحوها من المصالح وهى وان كانت غير محصورة فى الواقع الا ان الذى بايدينا امارة التقية وهى مطابقة ظاهر الخبر لمذهب اهل الخلاف فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالا غير موجود فى الخبر الاخر قال فى العدة اذا كان رواة الخبرين متساوين فى العدد عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقه انتهى.

اقول توضيح المرام فى هذا المقام ان ترجيح احد الخبرين بمخالفة العامة يمكن ان يكون بوجهين [1] احدهما كون الرشد فى خلافهم كما صرح به فى غير واحد من الاخبار المتقدمة ورواية على بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لااجد بدا من معرفته وليس فى البلد الذى انا فيه من استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد واستفته فى امرك فاذا افتاك بشئ فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من ذلك كله خبر ابى اسحق الارجائى قال قال ابو عبدالله عليه السلام اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادرى فقال ان عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشئى الا خالف عليه العامة ارادة لابطال امره و كانوا يسئلونه صلوات الله عليه عن الشئى الذى لا يعلمونه فاذا افتاهم بشئى جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس، ثانيهما الحكم بصدور الموافق تقية ويدل عليه قوله (ع) فى رواية ما سمعته منى يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه بناءا على ان المحكى عنه عليه السلام مع عدالة الحاكى كالمسموع منه وان القواية مسوقة لحكم المتعارضين وان القضية غالبية لكذب الدائمة لكنه يشكل الوجه الاول بان التعليل المذكور فى الاخبار بظاهره غير مستقيم لان خلافهم ليس حكما واحدا [2] حتى يكون هو الحق وكون الحق

١- فعلى الوجه الاول تكون من المرجحات المضمونية و على الثانى من مرجحات وجه الصدور و يفرق الوجهان بجريان الاول فيما لم يكن هناك خبر اصلا و كان احد الاحتمالين او الاحتمالات فى مسئلة مخالفالهم واختصاص الثانى بمورد تعارض الخبرين (شروح)

٢ - حاصله ان التعليل المذكور انما يتم لو كان الاحتمال فى المسئلة منحصرا فى اثنين احدهما موافق للعامة والاخر مخالف لهم اذ يصح (ح) ان يقال ان الرشد فيما خالفهم و اما لو كانت المسئلة ذات احتمالات احدها موافق للعامة فلا يستقيم التعليل لان الحق (ح) فى احد الوجوه المخالفة لهم و هذا لا يكفى فى الكشف عن حقية ←

والرشد فيه بمعنى وجوده فى محتملاته لاينفع فى الكشف عن الحق نعم ينفع فى الابعدية عن الباطل لوعلم اواحتمل غلبة الباطل على احكامهم وكون الحق فيها نادرا ولكنه خلاف الوجدان ، والوجه الثانى بان دلالة الخبر المذكور عليه لايخلو عن خفاء لاحتمال ان يكون المراد من شباهة احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطاء على المعصومين من الانبياء و الائمة(ع) عمدا اوسهوا و الجبر والتفويض ونحو ذلك وقد اطلق الشباهة على هذا المعنى فى بعض الاخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل وهذا الحمل اولى من حمل القضية على الغلبة لاالدوام بعد تسليم الغلبة، ويمكن دفع الاشكال فى الوجه الاول عن التعليل فى الاخبار بوروده على الغالب من انحصار الفتوى فى المسئلة فى الوجهين لان الغالب ان الوجوه فى المسئلة اذا كثرت كانت العامة مختلفين ومع اتفاقهم [1] لايكون فى المسئلة وجوه متعددة ويمكن ايضا الالتزام بغلبة الباطل فى اقوالهم على ماصرح به فى رواية الارجائى المتقدمة واصرح منها ما حكى عن ابى حنيفة من قوله خالفت جعفرا فى كل مايقول الا انى لاادرى انه يغمض عينيه فى الركوع او السجود اويفتحهما و(ح) فيكون خلافهم ابعد من الباطل ويمكن توجيه الوجه الثانى بعدم انحصار دليله فى الرواية المذكورة بل الوجه فيه هو ماتقرر فى باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية فى احد الخبرين يوجب كونه اقل اوابعد احتمالا لمخالفة الواقع من الاخر ومعلوم ان الخبر المخالف

← احد الوجوه تعيينا؛ نعم المخالفة انما تنفع فى ابعدية الوجوه المخالفة لهم عن الباطل ان علمت غلبة الباطل على احكامهم (ق)

١- يعنى ان الغالب هو كون المسئلة ذات وجهين عند الشيعة احدهما مخالف للعامة و الاخر موافق مع وحدة القول فيهم (فح) يكون ماخالفهم اقرب الى الواقع واما فيما كانت ذات وجوه عند الفريقين فلا تتحقق الموافقة و المخالفة (م ق)

لايحتمل فيه التقية كما يحتمل فى الموافق على ما عن المحقق قدس سره فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة امارة على صدور الخبر تقية بل المراد ان الخبرين لما اشتركا فى جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح فى التقية .

فتلخص مما ذكرنا ان الترجيح بالمخالفة من احدوجهين على ما يظهر من الاخبار احدهما كونه ابعد من الباطل واقرب الى الواقع فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية على ما يظهر من اكثر اخبار هذا الباب والثانى من جهة كون المخالف ذامزية لعدم احتمال التقية ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية معللا بانه لاريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا ولعل الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك فى مايأتى انشاءالله [1] .

بقى فى هذا المقام امور الاول ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحة و يحتمل ان يراد منه تأويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا اليق بالامام عليه السلام بل هو اللايق اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية، الثانى ان بعض المحدثين كصاحب الحدائق وان لم يشترط فى التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لاخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح فى خلاف ما ادعاه الا ان الحمل على التقية فى مقام الترجيح لايكون الامع موافقة احدهما اذلا يعقل حمل احدهما بالخصوص على التقية وان كانا مخالفين لهم فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة فى مقام الترجيح كما اورده عليه بعض الاساطين فى جملة المطاعن على ما ذهب اليه من عدم اشتراط الموافقة فى الحمل على التقية بل المحدث المذكور لما اثبت فى المقدمة الاولى من مقدمات الحدائق خلو الاخبار

١- عند بيان القسم الثاني من المرجحات الخارجية (ق)

عن الاخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها فى الازمنة المتاخرة بعدان كانت مغشوشة مدسوسة صح للقائل ان يقول فما بال هذه الاخبار المتعارضة التى لاتكاد تجتمع فبين فى المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بان معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة عليهم السلام مع المخاطبين و ان الاختلاف انما هو منهم عليهم السلام و استشهد على ذلك باخبار زعمها دالة على ان التقية كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك يحصل بمجرد القاء الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم وهذا الكلام ضعيف لان الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء واما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنه نادر جدا فلا يصار اليه فى جل الاخبار المختلفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله (ع) فى الرواية المتقدمة ما سمعت منى يشبه قول الناس ففيه التقية وماسمعت منى لايشبه قول الناس فلا تقية فيه .

فالذى يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الاخبار التى بايدينا على ما توهمه بعض الاخباريين او الظن بصدور جميعها الاقليلا فى غاية القلة كما يقتضيه الانصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الاخبار وضبطها فى الكتب هو ان يقال ان عمدة الاختلاف [1] انما هى كثرة ارادة خلاف الظواهر فى الاخبار اما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الاخبار اونقلها بالمعنى اومنفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين او مقالية اختفت بالانطماس واما بغير القرينة

١ـ مراد البحرانى ره ان الامام (ع) اراد حكمين او احكاما مختلفة بعضها او كلها مخالف للواقع حفظا للدماء اصحابه ومراد الشيخ ره انه (ع) انما اراد حكما واحدا واقعيا من جميع المتعارضات الا ان الخبر الظاهر فى غير المراد مأول و علة صدور غير الظاهر اما كونه ظاهرا اولا ثم عرض خلافه من جهة تقطيع الاخبار او اختفاء القرينة و نحوها (شرح)

لمصلحة يراها الامام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من ان التقية على وجه التورية اوغير التقية من المصالح الاخر والى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من اظهار امكان الجمع بين متعارضات الاخبار باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد .

وربما يظهر من الاخبار محامل وتأويلات ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بان ماذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الامام عليه السلام وان بعدت عن ظاهر الكلام الا ان يظهر فيه قرينة عليها فمنها ما روى عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سئله بعض اهل العراق وقال كم آية تقرء في صلوة الزوال فقال (ع) ثمانون ولم يعد السائل فقال عليه السلام هذا يظن انه من اهل الادراك فقيل له عليه السلام ما اردت بذلك وما هذه الايات فقال اردت منها ما يقرء في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لايزيد على عشرة آيات [1] ونافلة الزوال ثمان ركعات ،ومنها ما روى من ان الوتر واجب فلما فرغ السائل واستفسر قال عليه السلام انما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله ، ومنها تفسير قولهم عليهم السلام لايعيد الصلوة فقيه بخصوص الشك بين الثلث والاربع ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام لا تطوع في وقت الفريضة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلوة الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ويؤيد ماذكرنا من ان عمدتنا في الاخبار ليس لاجل التقية ماورد مستفيضا من عدم جواز رد الخبر وان كان مما ينكر ظاهره حتى اذا قال للنهار انه ليل وللليل انه نهار معللا ذلك بانه يمكن ان يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لايشعر فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الاخبار المنافية بظاهرها لما في ايدينا من الادلة تقية لم يكن في انكار كونها من الامام عليه السلام مفسدة فضلا عن كفر الراد .

---

١ ـ باسقاط البسملة من السورتين والافهما اثنتا عشر آية ولعل سبب الاسقاط كون المخاطب من العامة (مق)

الثالث ان التقية قد تكون من فتوى العامة وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامة في الاخبار واخرى من حيث اخبارهم التي رووها وهو المصرح به في بعض الاخبار لكن الظاهر ان ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى و ثالثة من حيث عملهم ويشير اليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة ما هم اليه اميل قضاتهم وحكامهم ورابعة بكونه اشبه بقواعدهم واصول دينهم وفروعه كما يدل عليه الخبر المتقدم وعرفت سابقا قوة احتمال ارادة التفرع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر حينئذ عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم الموصول .

الرابع ان ظاهر الاخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور او معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين فالترجيح به مستند الى الكلية المستفادة من الاخبار من الترجيح بكل مزية وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة قلت يا سيدي هما معا موافقان للعامة ان المراد بما وافق العامة او خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض او خالفه ويرده ان ظهور الفقرة الاولى في اعتبار الكل اقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض فيحمل على ارادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شئ منهما وتساويهما من هذه الجهة لا صورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة .

وكيف كان فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لاخرين منهم وجب الرجوع الى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه وربما يستفاد ذلك من اشهرية فتوى احد البعضين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة اهل النقل والتاريخ فقد حكي عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفه كان عملهم على فتوى ابي حنيفة و سفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل المدينة على فتاوي مالك واهل البصرة على فتاوى عمان وسوادة واهل الشام على فتاوى

الاوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبدالله بن المبارك الزهري وكان فيهم اهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة و ربيعة الراى ومحمد بن شهاب الزهري الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب في الاربعة سنة خمس وستين وثلثمأة كما حكي وقد يستفاد ذلك من الامارات الخاصة مثل قول الصادق عليه السلام حين حكي له فتوى ابن ابي ليلى في بعض مسائل الوصية اما قول ابن ابى ليلى فلا استطيع رده وقد يستفاد من ملاحظة اخبارهم المروية في كتبهم ولذا انيط الحكم في بعض الروايات بموافقة اخبارهم .

الخامس قد عرفت ان الرجحان بحسب الدلالة لايزاحمه الرجحان بحسب الصدور وكذا لايزاحمه هذا الرجحان اى الرجحان من حيث جهة الصدور فاذا كان الخبر الاقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بان كان الارجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفا للعامة بناءا على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين اوتعبدا كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الاخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك والترجيح بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور .

فان قلت ان الاصل في الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضى ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور قلت لامعنى [1] للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما

---

١ ــ محصله عدم معقولية التعبد بهما على ان يحمل احدهما على التقية بخلاف ←

المعين على التقية لانه القاء لاحدهما فى الحقيقة ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله ادلة التعبد بخبر العادل ، نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية والغائه واما اذا لم يعلم بصدورهما كما فى مانحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان امكن ترجيح احدهما وتعينه من حيث التعبد بالصدور دون الاخر تعين وان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية فى احدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علما كما فى المتواترين او تعبدا كما فى المتكافئين من الاحاد واما ماوجب فيه التعبد بصدور احدهما المعين دون الاخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور و الفرق بين هذا الترجيح و الترجيح فى الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند ان التعبد بصدور الخبرين على ان يعمل بظاهر احدهما وبتأويل الاخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل او اصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل احدهما على التقية الذى هو فى معنى الغائه وترك التعبد به هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية اما لو قلنا بان الوجه فى ذلك كون المخالف اقرب الى الحق وابعد من الباطل كما يدل عليه جملة من الاخبار فهى من المرجحات المضمونية وسيجئى حالها مع غيرها .

المقام الثالث [1] فى المرجحات الخارجية وقد اشرنا الى انها على

← التعبد بهما على ان يعمل بظاهر احدهما وتاويل الاخر لقرينة فالقياس فى غير محله (الطوسى)

١ ـ قد قسم فى المقام الرابع المرجحات الى داخلية و خارجية ثم تعرض لبيان الداخلية وهذا المقام لبيان الخارجية لكنه بعد ذكر مرجحات الدلالة قال فلنشرع فى مرجحات السند من الجهات ثم بين مرجح الصدور ومرجح الجهة فكان المناسب عليه ان يقول واما الترجيح من حيث المضمون لكن الذى يسهل الخطب ان المرجحات ←

قسمين الاول مايكون غير معتبر بنفسه والثانى مايعتبر بنفسه بحيث لولم يكن هناك دليل كان هو المرجع فمن الاول شهرة احد الخبرين اما من حيث رواته بان اشتهر روايته بين الرواة بناءا على كشفها عن شهرة العمل اواشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين اليه ومنه كون الراوى له افقه من راوى الاخر فى جميع الطبقات او فى بعضها بناءا على ان الظاهر عمل الافقه به ومنه مخالفة احد الخبرين للعامة بناءا على ظاهر الاخبار المستفيضة الواردة فى وجه الترجيح بها و منها كل امارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون احد الخبرين اذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لالوجود الدليل على العدم كالقياس .

ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح مايستفاد من الاخبار من الترجيح بكل مايوجب اقربية احدهما الى الواقع وان كان خارجا عن الخبرين بل يرجع هذا النوع الى المرجح الداخلى فان احد الخبرين اذا طابق امارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل فى الاخر اما من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لاريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب وقد عرفت ان المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال فى ذيها وجود فى الاخر كقلة الوسايط ومخالفة العامة بناءا على الوجه السابق [1] وقد يوجب بعد الاحتمال الموجود فى ذيها بالنسبة الى الاحتمال الموجود فى الاخر كالاعدلية والاوثقية والمرجح الخارجى من هذا القبيل غاية الامر عدم

← الخارجية لاتكون الامضمونية فالبحث بكلا العنوانين لابأس به ؛ وقوله بناءا على كشفها : اذلولاه لكانت من المرجحات الداخلية ، وقوله اواشتهار الفتوى : معطوف على قوله اما من حيث ، وقوله على ظاهر الاخبار : يعنى بناءا على الوجه الاول المذكور سابقا واما على الثانى فمن المرجحات الداخلية (شرح ق)

١ ـ اى الوجه الثانى من قسمى الجهة ، وقوله كالاعدلية لان احتمال الكذب فى كل من خبرى العدل والاعدل موجود الا انه فى الثانى ابعد من الاول ، وقوله موجبة لظن خلل : اى اما فى صدوره اوجهة صدوره (م ق)

العلم تفصيلا بالاحتمال القريب فى احدهما البعيد فى الاخر بل ذوالمزية داخل فى الاوثق المنصوص عليه فى الاخبار ومن هنا يمكن ان يستدل على المطلب بالاجماع المدعى فى كلام جماعة على وجوب العمل باقوى الدليلين بناءا على عدم شمولها للمقام من حيث ان الظاهر من الاقوى اقويهما فى لفسه ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه اقرب الى الواقع لموافقة امارة خارجية فيقال فى تقريب الاستدلال ان الامارة موجبة لظن خال فى المرجوح مفقود فى الراجح فيكون الراجح اقوى من حيث نفسه .

فان قلت ان المتيقن من النص ومعاقد الاجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل واما الحاصلة من الامارة الخارجية التى دل الدليل على عدم العبرة بها من حث دخولها فى مالا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل فى المرجوح ولا فرق بينه وبين القياس فى عدم العبرة بها فى مقام الترجيح كمقام الحجية هذا مع انه لا معنى لكشف و الامارة عن الخلل فى المرجوح لان الخلل فى الدليل من حيث انه دليل قصور فى طريقيته والمفروض تساويهما فى جميع ماله مدخل فى الطريقية ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا فى ذلك لان الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع .

قلت اما النص فلا ريب فى عموم التعليل فى قوله لان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك لما نحن فيه بل قوله فان الرشد فيما خالفهم وكذا التعليل فى رواية الارجائى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما عليه العامة وارد المرجح الخارجى لان مخالفة العامة نظير موافقة المشهور .

واما معقد الاجماعات فالظاهر ان المراد منه الاقرب الى الواقع والارجح مدلولا ولو بقرينة مايظهر من العلماء قديما وحديثا من اناطة الترجيح بمجرد الاقربية الى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الاقربية مثل ماسيجيئى من كلماتهم فى الترجيح بالقياس ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الاصل بان الظن

فى الخبر الموافق له اقوى وعلى الترجيح بمخالفة الاصل بان الغالب تعرض الشارع لبيان مايحتاج الى البيان واستدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطايفة بان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك ممايجده المتتبع فى كلماتهم مع انه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع فى ماكان حجيتهما من حيث الطريقية فتأمل [1] .

بقى فى المقام امران احدهما ان الامارة التى قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هى من المرجحات ام لاظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلالية فى الفقه وهو الحق لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه الى الاصول واى فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل وبين دفعه لجواز العمل بالخبر المتكافؤ لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الاخر ثم ان الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا ولذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره فى باب الترجيح ولم نجد منهم موضعا يرجحونه به ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع .

الثانى فى مرتبة هذا المرجح بالنسبة الى المرجحات السابقة فنقول اما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات، نعم لو بلغ المرجح الخارجى الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية و يخرج الفرض عن تعارض الدليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور و المعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص واما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة

---

١ ـ لعله اشارة الى ما تقدم من ان الاصل فى تعارض ماهو معتبر من باب الطريقية هو التساقط والرجوع الى مقتضى الاصول لا الترجيح بما لم يثبت مرجحيته (م ق)

ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند انما اعتبر لتحصيل الاقرب الى الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لوفرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون صدق الاعدل وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة فلاوجه لترجيحه بالاعدلية و كذلك الكلام فى الترجيح بمخالفة العامة بناءا على ان الوجه فيه هونفى احتمال التقية .

واما القسم الثانى وهو ما كان مستقلا بالاعتبار ولوخلى المورد عن الخبرين فقد اشرنا الى انه على قسمين الاول مايكون معاضدا لمضمون احد الخبرين والثانى مالايكون كذلك فمن الاول الكتاب والسنة والترجيح بموافقتهما مما تواتر به الاخبار وتوضيح الامر فى هذا المقام يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب اوالسنة المطابق لاحد المتعارضين فنقول ان ظاهر الكتاب اذا لوحظ مع الخبر المخالف فلايخلو عن صور ثلاث .

الاولى ان يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصا بالنسبة اليه لكونه اخص منه او غير ذلك بناءا على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله كما اذا تعارض اكرم زيدا العالم ولاتكرم زيدا العالم و كان فى الكتاب عموم يدل على وجوب اكرام العلماء ومقتضى القاعدة فى هذا المقام ان يلاحظ اولا جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له فان وجد شئ منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب لان المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به فى ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لانه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر وقد عرفت ان العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل والقرينة فى مقابلة اصالة الحقيقة حتى لوقلنا بكونها من باب الظهور النوعى فاذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم

عن المتعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولولم يكن هناك مرجح فان حكمنا فى الخبرين المتكافئين بالتخيير اما لانه الاصل فى المتعارضين و اما لورود الاخبار بالتخيير كان اللازم التخيير وان له ان يأخذ بالمطابق و ان يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيئى من ان موافقة احد الخبرين للاصل لايوجب رفع التخيير وان قلنا بالتساقط اوالتوقف كان المرجع هوظاهر الكتاب فتلخص ان الترجيح بظاهر الكتاب لايتحقق بمقتضى القاعدة فى شئى من فروض هذه الصورة .

الثانية ان يكون على وجه لوخلى الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحا لمخالفته الكتاب كما اذا تباين مضمونهما كلية كمالو كان ظاهر الكتاب فى المثال المتقدم وجوب اكرام زيد العالم واللازم فى هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية رأسا لتواتر الاخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة والمتيقن من المخالفة هذا الفرد فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين فلامورد للترجيح فى هذه الصورة ايضا لان المراد به تقديم احد الخبرين لمزيه فيه لالما يسقط الاخر عن الحجية وهذه الصورة عديمة المورد فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة .

الثالثة ان يكون على وجه لوخلى المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب لكن لاعلى وجه التباين الكلى بل يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما عن ظاهره و(ح) فان قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية والا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف والترجيح (ح) بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر فى هذه الصورة الاخيرة لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند لان اعدلية الراوى فى الخبر المخالف لاتقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الاخرو على الترجيح بمخالفة العامة لان التقية غير متصورة فى الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة وعلى المرجحات الخارجية لان الامارة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لاتقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار .

اذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الاشكال فيما دل من الاخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة بل وفي غيرها مما اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من حيث ان الصورة الثالثة [1] قليلة الوجود في الاخبار المتعارضة والصورة الثانية اقل وجودا بل معدومة فلا يتوهم حمل تلك الاخبار عليها وان لم تكن من باب ترجيح احد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض ويمكن التزام دخول الصورة الاولى في الاخبار التي اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب فلا يقل موردها وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص احدهما لظاهر الكتاب ممنوع بل نقول ان ظاهر تلك الاخبار ولو بقرينة ازوم قلة المورد بل عدمه و بقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهرا في نفيهما ان الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه خبر آخر وان كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب واما الاشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب فيندفع بما اشرنا اليه سابقا من ان الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكما واول المرجحات الخبرية فيها هي شهرة احدى الروايتين و شذوذ الاخرى ولا بعد في تقديمها [2] على موافقة الكتاب ثم ان حكم الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الاولى واما في الصورتين الاخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الاخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير .

و اما القسم الثاني و هو ما لا يكون معاضدا لاحد الخبرين فهي عدة

---

١ ـ هذا بيان للاشكال الثاني الوارد على ما اطلق فيه الترجيح بموافقة الكتاب وقوله ان ظاهر تلك الاخبار : اي التي اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب (ق)

٢ ـ لان الخبر الموافق للمشهور و ان كان موافقا للشهرة بحسب الفتوى يسقط الخبر المخالف لها عن درجة الاعتبار وان كان موافقا للشهرة بحسب الرواية (م ق)

امور [1] منها الاصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري اذ لو بني على افادته الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الاول ولا فرق في ذلك بين الاصول الثلثة اعني اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب لكن يشكل الترجيح بها من حيث ان مورد الاصول ما اذا فقد الدليل الاجتهادي [2] المطابق والمخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل التكافؤ والمفروض ان الاخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للاصل في تعارض الخبرين راسا فلابد من التزام عدم الترجيح بها وان الفقهاء انما رجحوا باصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل واما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الاستناد ولا في مقام الترجيح.

مع ان بعض اخبار التخيير ورد في مورد جريان الاصول مثل مكاتبة عبدالله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في محل الانتقال من حال الى حال في احوال الصلوة.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير اذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح احدهما بما يوجب اقربيته الى الواقع ولا يلتفت الى المرجحات الراجعة الى ترجيح مضمون احد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له لحكومة اخبار التخيير على جميعها.

نعم يجب الرجوع اليها في تعارض غير الخبرين من الادلة الظنية اذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض لكن ليس هذا من الترجيح في شيء [3] نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط

---

١ ـ منها اصالة الحظر العقلية كما ذهب اليه بعض ومنها قاعدة ان دفع الضرر اولى من جلب النفع وغير ذلك (شرح)

٢ ـ فلا يكون الاصل مرجحا ، وقوله والمفروض ان الاخبار : اى فلا يكون الاصل مرجعا ايضا (ق)

٣ ـ لسقوط الدليلين بالمعارضة فيبقى المورد كما اذا لم يكن دليل في ←

كان حكمها حكم الخبرين لكن فيه تأمل كما فى اجراء التراجيح المتقدمة فى تعارض الاخبار وان الظاهر من بعض عدم التواتر فى جريان جميع احكام الخبرين من الترجيح فيها باقسام المرجحات مستظهرا عدم الخلاف فى ذلك فان ثبت الاجماع على ذلك او اجرينا ذلك فى الاجماع المنقول من حيث انه خبر فيشمله حكمه فهو والاففيه تامل لكن التكلم فى ذلك قليل الفايدة لان الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقية دعوى حجيته من حيث انه ظن مخصوص سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد فان قيل بحجيتها فانما هى من باب مطلق الظن ولاريب ان المرجع فى تعارض الامارات المعتبرة على هذا الوجه الى تساقط المتعارضين ان ارتفع الظن من كليهما اوسقوط احدهما عن الحجية و بقاء الاخر بلامعارض ان ارتفع الظن عنه .

واما الاجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والخصوصية جار فيه لامحالة واما الترجيح من حيث الصدور اوجهة الصدور فالظاهر انه كذلك وان قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلايشمله اخبار علاج تعارض الاخبار و ان شمله لفظ النبأ فى آية النبأ لعموم التعليل المستفاد من قوله فان المجمع عليه لاريب فيه وقوله لان الرشد فى خلافهم فان خصوص المورد لايخصصه و من هنا يصح اجراء جميع التراجيح المقررة فى الخبرين فى الاجماعين المنقولين بل غيرهما من الامارات التى يفرض حجيتها من باب الظن الخاص و مما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الاجماع المنقول او غيره من الظنون الخاصة لو وجد

← البين فيجب الرجوع اليها؛ وقوله فيه تامل: اشارة الى انه ليس بالبعيد ان يكون التخيير مختصا بما ينسب اليهم من الاخبار من باب التسليم والانقياد لهم لا التسليم بكل ما يحتمل كونه حكما واقعيا (م ط)

و الحمد لله على ما تيسرلنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الاخبار
وكلمات علمائنا الابرار في باب الترجيح، رجح الله مانرجو التوفيق له
من الحسنات على مامضى من السيئات بجاه محمد وآله
سادة السادات عليهم افضل الصلوات
واكمل التحيات وعلى اعدائهم
اشد العتاب واسوء العقوبات
امين امين امين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قدتم طبع الكتاب بتوفيق الله تعالى وفضله واحسانه في رابع
شهر ذى الحجة الحرام من شهور سنة تسعين و ثلثمأة
بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها وآله
الف صلاة وتحية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضوع	الصفحة
تقسيم المكلف الى اقسام ثلاثة	٢
المقصد الاول في القطع	
حجية القطع ذاتية	٤
ينقسم القطع الى طريقي وموضوعي	٥
الظن كالقطع في تلك الاقسام	٨
التنبيه على امور تتعلق بالقطع	
الامر الاول في التجري واحكامه واقسامه	٨
الامر الثاني في القطع الحاصل من المقدمات العقلية واختلاف الاخباريين فيه	١٤
الامر الثالث في قطع القطاع وحجيته	١٨
الامر الرابع في حكم العلم الاجمالي	١٩
كفايته في مقام امتثال التكليف واسقاطه	٢٠
كفايته في تنجز التكليف واثباته	٢٢
تولد العلم التفصيلي من العلم الاجمالي	٢٣
حكم المخالفة الالتزامية	٢٤
حكم المخالفة العملية	٢٧
حكم الاشتباه من حيث الشخص	٢٩
المقصد الثاني في الظن	
المقام الاول في امكان التعبد به	٣٢
في الجواب عن دليل ابن قبة	٣٣
بيان حجية الامارات بنحو السببية والطريقية	٣٣

الموضوع	الصفحة
المقام الثاني في وقوع التعبد به	٣٧
اصالة حرمة العمل بالظن	٣٧-
ماخرج عن حرمة العمل بالظن من الامارات	٤١
بيان القسم الاول منها	٤١
منع الاخباريين عن العمل بظواهر الكتاب	٤٣
الجواب عن استدلالاتهم	٤٤
معارضة اخبارهم باخبار اخر	٤٦
وجه آخر للمنع عن العمل بظواهر الكتاب	٤٨
كلام السيد الصدر في ظواهر القرآن	٤٩
التنبيه على امور تتعلق بظواهر الكتاب	٥٠
تفصيل القمي في حجية الظواهر	٥٢
مناط حجية الظواهر	٥٤
القسم الثاني الظن لتشخيص الظاهر	٥٦
حجية قول اللغوي	٥٧
الاجماع المنقول و تقديم امرين	٥٩
الامر الثاني في معنى الاجماع	٦١
نتيجة الامرين	٦٣
مستند الحاكي لقول الامام(ع) وجوه	٦٤
الخدشة في حجية الاجماعات	٦٩

الموضوع	الصفحة
فی نقل التواتر	٧١
فی حجیة الشهرة	٧٣
حجیة الخبر الواحد	
فی بیان مقدمات	٧٤
حجیة المانعین الادلة الثلاثة	٧٦
الجواب عن تلك الادلة	٧٩
استدلال المجوزین بالادلة الاربعة	٨٣
منها آیة النبأ	٨٣
ایرادان علی الاستدلال بالایة لا یمکن الذب عنهما	٨٤
الاشکالات القابلة للذب عنها	٨٧
آیة النفر ودلالتها	٩٣
الخدشة فی دلالة الایة	٩٦
فی آیة الکتمان	٩٨
فی آیة الذکر	٩٩
فی آیة الاذن	١٠٠
السنة الدالة علی حجیة الخبر طوائف	١٠٣
الطائفة الثانیة	١٠٤
الطائفة الثالثة	١٠٥
الطائفة الرابعة	١٠٩
تقریر الاجماع علی حجیة الخبر	١١٠
استقرار سیرة المسلمین علی العمل به	١١٤
استقرار طریقة العقلاء علیه	١١٥
الادلة العقلیة علی حجیة الخبر	١١٧
دلیل الانسداد وتقریر مقدماته	١٢٢
مراتب الامتثال اربع	١٢٨
ذکر تنبیهات لدلیل الانسداد	١٣٠
الاول هل النتیجة الکشف او الحکومة	١٣٠
الثانی فی اعتبار الظن فی اصول الدین	١٣٢
اعتبار المعرفة فی الاسلام والایمان	١٣٥
هل یکفی الجزم الحاصل من التقلید ام لا	١٤١
حکم غیر المتمکن من العلم	١٤٢
الثالث فی جبر الشهرة فی الفتوی ضعف الخبر	١٤٤
المقصد الثالث فی اصالة البراءة	
المطلب الاول فی الشبهة الحکمیة التحریمیة والوجوبیة	١٥٠
الاحتجاج للبراءة بالایات	١٥١
دلالة السنة علی البراءة	١٥٤
ذکر حدیث الرفع	١٥٤
ذکر تتمة حدیث الرفع	١٦١
ذکر حدیث الحجب واحادیث اخر	١٦٣
الدلیل العقلی علی البراءة	١٦٨
الاستدلال للاحتیاط بالادلة الثلاثة	١٧٠

الموضوع	الصفحة
من السنة طوائف	١٧١
الجواب عن الطائفة الثانية	١٧٣
الطائفة الثالثة	١٧٧
الجواب عنها	١٧٨
اخبار التثليث	١٨٠
الدليل العقلي على وجوب الاحتياط	١٨٤
تنبيهات الشبهة الحكمية من البرائة	١٨٧
التنبيه الثاني في رجحان الاحتياط مطلقا	١٨٨
التنبيه الثالث اشتراط عدم اصل موضوعي حاكم	١٩٠
نقل كلام عن بعض الاخباريين	١٩١
التنبيه الخامس والسادس	١٩٢
اخبار من بلغه الثواب	١٩٤
التنبيه السابع اختصاص ادلة البرائة بالوجوب العيني	١٩٧
المقرر والناقل	١٩٩
المطلب الثاني في الشبهة الموضوعية	٢٠٠
تنبيهات الشبهة الموضوعية	٢٠٥
اعتراض الشيخ الحر (ره) على معاشر الاخباريين وجوابه	٢٠٦
المطلب الثالث دوران الامر بين المحذورين	٢٠٨
حكم الدوران من جهة عدم النص او اجماله	٢٠٨
حكمه من جهة تعارض النصين والشبهة الموضوعية	٢١٣
مبحث الاشتغال	
المطلب الاول في الشبهة التحريمية الموضوعية	٢١٥
حرمة المخالفة القطعية	٢١٥
دليل من جوز ما عدا مقدار الحرام	٢٢٤
اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين	٢٢٦
تنبيهات الشبهه التحريمية	٢٢٩
وجوب الاجتناب نفسي او ارشادي	٢٣٠
في اشتراط الابتلاء	٢٣٣
الاشكال في تشخيص موارد الابتلاء	٢٣٦
الثابت في الاطراف هو وجوب الاجتناب لاجميع الاثار	٢٣٧
حكم الاضطرار الى بعض الاطراف	٢٤١

الموضوع	الصفحة
حكم مالو وجدت الاطراف تدريجا	٢٤٢
الفرق بين كون الاصل في الاطراف هو الحل او الحرمة	٢٤٣
في الشبهة غير المحصورة	٢٤٤
تنبيهات الشبهة غير المحصورة	٢٤٩
الشبهة الحكمية من الاشتغال	٢٥٣
المطلب الثاني في الشبهة الوجوبية	٢٥٤
الشبهة الموضوعية لتلك المسئلة	٢٥٩
تنبيهات الشبهة الوجوبية	٢٥٩
في الاقل و الاكثر الارتباطيين	٢٦٦
القسم الاول الشك في الجزئية	٢٦٧
الدليل العقلي للمسئلة	٢٦٧
ذكر الدليل النقلي للمسئلة	٢٧٠
المسئلة الثانية في اجمال النص	٢٧٣
المسئلة الثالثه في تعارض النصين	٢٧٧
المسئلة الرابعة في الشبهة الموضوعية	٢٧٩
القسم الثاني الشك في الشرطية	٢٨٠
تنبيهات الاقل والاكثر	٢٨٤
في زيادة الجزء عمدا	٢٨٨
التمسك باستصحاب الصحة	٢٩٠
الفرق بين المانع والقاطع	٢٩١
التمسك في الصحة باية لاتبطلوا	٢٩٣
في ذكر الزيادة سهوا	٢٩٦
حكم تعذر الجزء والشرط	٢٩٨
التمسك بقاعدة الميسور	٣٠٠
المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام	٣٠٧
خاتمة في شرائط الاصول	٣٠٧
حكم التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد	٣٠٨
شرائط اجراء البرائة	٣١٢
حكم البرائة قبل الفحص	٣١٤
وجوب الفحص نفسي اوغيري	٣١٥
الحكم الوضعي للعمل الصادر من الجاهل	٣١٨
حكم عبادة الجاهل	٣١٩
حكم العامل قبل الفحص من حيث العقاب	٣٢١
الجهل بالقصر والاتمام والجهر والاخفات	٣٢٣
حكم الفحص في الشبهة الموضوعية	٣٢٥
الكلام في مقدار الفحص	٣٢٧

الموضوع	الصفحة
ذكر البعض للبراءة شروطا	٣٢٧
بيان قاعدة الضرر	٣٣٠
حكومتها على العمومات	٣٣٣
تعارض الضررين فى الاستصحاب	٣٣٦
ذكر امور قبل الورود فى الاستدلال	٣٤٠
تقسيمات الاستصحاب من الجهات الثلاث	٣٤٣
تقسيمه من حيث المستصحب	٣٤٣
الاحكام الوضعية والتكليفية	٣٤٥
تقسيمه باعتبار الدليل الدال عليه	٣٤٧
تقسيمه باعتبار الشك المأخوذ فيه	٣٤٨
المتحصل من الاقوال و اختيار التاسع منها	٣٤٩
ادلة القول المختار	٣٥٠
الثالث الاخبار المستفيضة العامة	٣٥١
ذكر الاخبار الخاصة	٣٦٠
استفادة الشك فى الرافع منها	٣٦٢
تنبيهات الاستصحاب	٣٦٦
اقسام استصحاب الكلى	٣٦٦
استصحاب عدم التذكية	٣٧٠

الموضوع	الصفحة
الامر الثانى فى استصحاب الزمان والزمانى	٣٧٤
استصحاب المقيد بالزمان	٣٧٧
الامر الثالث فى استصحاب حكم العقل	٣٧٧
الامر الرابع فى الاستصحاب التعليقى والتنجيزى	٣٨٢
الامر الخامس فى عدم حجية الاستصحاب المثبت	٣٨٤
قول جماعة بالاصول المثبتة	٣٨٨
فى خفاء الواسطة وجلائها	٣٨٩
الامر السادس فى استصحاب تأخر الحادث	٣٩٠
الاستصحاب فى مجهول التاريخ	٣٩٢
الامر الثامن فى استصحاب الامور الاعتقادية	٣٩٤
الجواب عن استصحاب الكتابى	٣٩٥
الامر التاسع فى استصحاب حكم المخصص فى مقابل العام	٣٩٨
الامر العاشر فى استصحاب وجوب الباقى من المركب عند تعذر جزئه	٤٠٢

الموضوع	الصفحة
المراد من الشك المأخوذ فى الاستصحاب	٤٠٥
من شروط الاستصحاب بقاء الموضوع	٤٠٦
اخذ الموضوع من العقل و الدليل والعرف	٤٠٧
الشرط الثانى كون الشك طاريا لاساريا	٤١١
بيان قاعدة اليقين	٤١٢
مدرك تلك القاعدة	٤١٤
الشرط الثالث عدم الدليل فى مقابله	٤١٦
بيان قاعدة اليد	٤١٨
ذكر قاعدة الفراغ والتجاوز	٤٢٠
بيان معنى اخبار القاعدة	٤٢١
ماالمراد بمحل الفعل المشكوك فيه	٤٢٢
هل يكفى التجاوز عن المشكوك اويشترط الدخول فى الغير	٤٢٣
خروج الطهارات الثلاث عن القاعدة	٤٢٥
حكم الشك فى الشرط بالنسبة الى الدخول فى المشروط او الفراغ عنه	٤٢٧
الشك فى الصحة لاحق بالشك فى الوجود	٤٢٨

الموضوع	الصفحة
احتمال الاذكرية شرط ام لا	٤٢٩
اصالة الصحة فى فعل الغير	٤٣٠
ذكر المدرك لاصالة الصحة	٤٣٠
هل المراد هى الصحة عند الفاعل او الصحة الواقعية	٤٣٤
تنبيهات حول تلك القاعدة	٤٣٤
صحة كل شئ بحسبه جزءا او كلا	٤٣٦
اصالة الصحة فى الفعل النيابى	٤٣٨
تقدم اصالة الصحة على سائر الاصول	٤٤١
اصالة الصحة فى الاقوال والعقائد	٤٤٢
فى ذكر القرعة	٤٤٤
تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول	٤٤٤
تعارض الاستصحابين	٤٤٧
الاستصحاب السببى و المسببى	٤٤٨
اقسام الاستصحابات المتعارضة	٤٥١
خاتمة الكتاب فى التعادل والترجيح	
فى ضابط الحكومة	٤٥٩
جريان الحكومة فى الاصول اللفظية	٤٦٠
قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح	٤٦٣
لادليل على تلك القاعدة	٤٦٣
تحقيق حول تلك القاعدة	٤٦٧
كيفية الجمع بين البينات	٤٦٨

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الموضوع	الصفحة
المقام الاول حكم تعارض المتكافئين	٤٦٩
التخيير البدوى والاستمرارى	٤٧٤
المقام الثانى فى التراجيح	٤٧٦
ذكر الاخبار العلاجية	٤٧٩
علاج تعارض تلك الاخبار	٤٨٦
التعدى عن المرجحات المنصوصة	٤٨٩
تقسيم المرجحات الى الداخلية والخارجية	٤٩١
جملة من مرجحات الظواهر	٤٩٦
تعارض النسخ مع التخصيص	٤٩٧
تعارض الاطلاق مع العموم	٤٩٩
الصنفان المتعارضان من الظواهر	٥٠١
حكم انقلاب النسبة ودوامها	٥٠١
النسبة بين ادلة الضمان فى العارية	٥٠٤
النسبة المختلفة بين المتعارضات	٥٠٦
البحث فى مرجحات الخبر من الجهات	٥٠٨
فى مرجحات السند	٥٠٩
فى مرجحات الجهة	٥١٠
امور تتعلق بمرجحات الجهة	٥١٣
تعارض مرجح الصدور والجهة	٥١٧
المرجحات الخارجية	٥١٨
عدم مرجحية القياس	٥٢١
اقسام مرجحية الكتاب الكريم	٥٢٢
عدم مرجحية الاصول للامارات	٥٢٤
عدم مرجحية الاجماع	٥٢٦