حاشية على كفاية الأصول

تقرير بحث السيد البروجردي ج 2

---

[1]

الحاشية على كفاية الاصول طرح لمباني سيد الطائفة العلامة المحقق آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردي قدس سره (1291 - 1380 ه (في الاصول للعلم الحجة آية الله الشيخ بهاء الدين الحجتى البروجردي الجزء الثاني

---

[2]

بسم الله الرحمن الرحيم الناشر: مؤسسة انصاريان - قم المقدسة الطبعة الاولى، رمضان 1412

---

[3]

المقصد السادس الامارات

---

[5]

]المقصد السادس: في بيان الامارات المعتبرة شرعا أو عقلا وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الاحكام، وإن كان خارجا من مسائل الفن، وكان أشبه بمسائل الكلام، لشدة مناسبته مع المقام.] قوله : المقصد السادس في بيان الامارات المعتبرة... الخ اعلم أنه قبل الخوض في المقصود لا باس في بيان صحة اطلاق الحجة على القطع وعدمها وباي اعتبار يصح الاطلاق، فيقال وعلى الله الاتكال: ان شيخنا الانصاري قدس سره ذهب إلى انه لا يصح اطلاق الحجة على القطع، كما يصح ذلك في سائر الامارات، وذلك لان الحجة بنظره الشريف عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر (الذي يكون محمولا في الكبرى) للاصغر (الذي يكون موضوعا في الصغرى) ويصير واسطة للقطع بثبوته له، وعلى هذا فلا بد في اثبات متعلق الامارات بحيث يقطع بثبوتها من تأليف قياس مؤلف من صغرى وجدانية وكبرى شرعية، وكانت الامارة كالظن مثلا واسطة لاثبات الاكبر للاصغر، فيقال مثلا: " هذا مظنون الوجوب، وكل مظنون

---

[6]

الوجوب فهو واجب " فينتج بالضرورة بان مظنون الوجوب واجب جزما، وهذا بخلاف القطع، فان متعلقه يكون ثابتا لدى القاطع بمجرد قطعه به من دون احتياج إلى تأليف قياس يقع القطع في وسطه لاثبات متعلقه، فلا يقال: " هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه " فان وجوب الاجتناب انما يكون مترتبا على نفس الخمر لا عليها بوصف كونها معلومة .وفيه ما لا يخفى، ضرورة ان الوسط انما يكون حجة في اثبات الحكم المذكور في القضية المؤلفة من الصغرى والكبرى، لا في اثبات حكم آخر غير مذكور فيها، فانه لا يصح اطلاق الحجة عليه، وما نحن فيه اي الامارات تكون من قبيل الثاني، فلا يصح اطلاق الحجة عليها باعتبار وقوعها اوساطا مطلقا سواء أكانت ظنية، أو قطعية، وذلك لان الامارات طرا انما

تكون حجة على ثبوت الاحكام الواقعية، وهي غير مذكورة في القضية التى تقع الامارة وسطا فيها، ولا تكون حجة على ثبوت الحكم المذكور فيها، وعليه فلا يصح إطلاق الحجة عليها مطلقا سواء في ذلك القطع والظن وغيرهما كما لا يخفى، فلا يختص عدم صحة إطلاق الحجة بالقطع فقط باعتبار عدم وقوعه وسطا، بل يعم غيره من الامارات الاخر فافهم، فان توسيط غير القطع من الامارات الاخر لابد وان يثبت بها الحكم المذكور في القياس وليس الا حكما ظاهريا، مع ان حجيتها انما تكون بالاضافة إلى اثبات الحكم الواقعي المحكي بها. وبالجملة اطلاق الحجية على الامارات انما يصح بحسب اصطلاح الاصوليين، فانهم اصطلحوا عليها في باب الادلة بانها عبارة عما يكون قاطعا للعذر وحجة على المكلف بان مضمونها ومدلولها هو الواقع فيجب اتباعها، وعليه

---

[7]

]فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم،] يصح اطلاق الحجة على القطع ايضا، فانه بذاته يكون قاطعا لعذر المكلف، واما بحسب اصطلاح المنطقيين من ان الحجة عبارة عما يقع واسطة لثبوت الاكبر للاصغر فلا يصح مطلقا، حتى بالاضافة إلى غير القطع كما لا يخفى، ضرورة ان الحجة بالمعنى المذكور انما تكون حجة على اثبات الحكم المذكور في الكبرى، لا على اثبات حكم آخر غير مذكور، وتوسيط الامارات مطلقا انما يكون مقتضيا لحكم آخر غير مذكور اعني به الحكم الواقعي كما لا يخفى فافهم. قوله: ان البالغ الذي وضع عليه القلم. اعلم ان شيخنا الانصاري قدس سره ذهب إلى تثليث الاقسام في المقام فقال: ان المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فتارة يحصل له القطع بالحكم ومرة الظن، واخرى الشك، فورد عليه على ما افاده المصنف في تعليقته، بان تثليث الاقسام بنحو المذكور في غير محله، ضرورة انه ربما يتداخل الظن والشك في الحكم مع انه في مقام الميز بينها وانفكاك كل واحد منها عن الآخر، وذلك لانه رب ظن لا يساعد على اعتباره دليل فيلحق بالشك من الرجوع إلى الاصول العملية، ورب شك اعتبر في مورد ولا يورث الظن كما إذا اعتبر خبر من لم يتحرز عن الكذب، فان قضية اعتبار خبره، مع انه لا يوجب الظن بالحكم، الاخذ به، ولا يبقى معه مجال إلى الرجوع إلى الاصل اصلا. فالاولى ان يقال: ان المكلف اما ان يحصل له القطع بالحكم أولا، وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولا، لئلا يتداخل الاقسام، مع انا لا نحتاج إلى التثليث، بل يكفينا فيما يهمنا التقسيم بالثنائية بالغاء الظن، ونقول: ان الحكم اعم من الواقعي والظاهري، ومع تعميم الحكم لا يبقى الا القطع به أو الشك، ويمكن التقسيم بالثنائي على وجه لا يرد عليه شئ، وهو بان يقال :ان

---

[8]

]إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به، أو لا، وعلى الثاني، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد - على تقرير الحكومة - وإلا فالرجوع إلى الاصول العقلية: من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.] المكلف إذا التفت إلى حكم اما ان يقوم عنده حجة على الحكم، سواء أكانت الحجة عقلية ام شرعية، أو لا يقوم، فعلى الاول المرجع هو الحجة على الحكم من القطع أو الامارة المعتبرة، وعلى الثاني المرجع هو الاصول العملية من البرائة، والاشتغال، والتخيير على حسب اختلافات المقامات والاحوال. قوله: إذا التفت إلى حكم فعلى... الخ انما قيد الحكم بالفعلى لان الحكم عنده مقول بالتشكيك وله اربع مراتب: الاولى: الحكم الاقتضائي وهو عبارة عن نفس المصلحة أو المفسدة التي تكون في نفس الافعال من دون انشاء حكم على طبقها. الثانية: الحكم الانشائي، وهو انشاء الحكم على طبق ما يقتضي المرتبة الاولى من دون داعي الانبعاث والانزجار. الثالثة: الحكم الفعلي، وهو انشائه بداعي الانبعاث والانزجار. الرابعة: الحكم التنجيزي، وهو وصوله إلى حد التنجز. والعلم بالمرتبة الاولى والثانية لا يؤثر في شئ فان الحكم في تلك المرتبتين ليس بحكم حقيقة، والذي يكون العلم به مؤثرا انما هو وصوله إلى المرتبة الثالثة التي يعبر عنها بالفعلى، ولذلك قيده به. ولكن

التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ هو انه لا نحتاج إلى تقييد الحكم بالفعلى، لانه ليس للحكم الا مرتبة واحدة .

---

[9]

]وإنما عممنا متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كا متعلقا بالاحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلي، لاختصاصها بما إذا كان متعلقا به - على ما ستطلع عليه - ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من تثليث الاقسام. وإن أبيت إلا عن ذلك، فالاولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له] وهي الفعلية، لان المقول بالتشكيك عبارة عن حقيقة واحدة مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص وغيرها من سائر الاختلافات التي يمتاز بها مرتبة عن مرتبة اخرى، ويكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيها، كالبياض مثلا، فانه بذاته يختلف ويمتاز مرتبة منه عن مرتبة اخرى لا بأمر خارج عن ذاته، والحكم ليس كذلك، فان المصلحة أو المفسدة الكائنة في الافعال ليست من مراتب الحكم بل علة غائية له. لا يقال: ان المعلول مرتبة نازلة من العلة كالحرارة بالاضافة إلى النار. فانه يقال: ان هذا انما يكون في الامور التكوينية، واما الامور الشرعية فليست كذلك، لان المصلحة الكائنة في الافعال داعية إلى جعل الحكم على مقتضاها، وكذلك مرتبة الانشاء لا بداعي البعث فانه بمنزلة جسد بلا روح، فان داعي البعث بالاضافة إلى الانشاء بمنزلة الروح من الجسد، فكما ان الروح ليس من مراتب الجسد وبالعكس، وكذلك الجسد مع الروح ليس من مراتب الجسد بلا روح، فهكذا الانشائي بالنسبة إلى الفعلي ليس احدهما من مراتب الآخر. وكذلك مرتبة التنجز ليست من مراتب الحكم، فان التنجز يحصل بامر خارج عن الحكم وهو علم المكلف بالحكم. إذا عرفت ذلك فظهر لك ان الحكم حقيقة هو الفعلي ليس غير، وما

---

[10]

]القطع أولا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولا، لئلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام، ومرجعه على الاخير إلى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع، ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله - إن شاء الله تعالى - حسبما يقتضي دليلها. وكيف كان فبيان أحكام القطع وأقسامه، يستدعي رسم أمور: الامر الاول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزما، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق] سواه من المراتب المذكورة خارج عنه، واطلاق الحكم عليها مسامحة، فلا احتياج إلى تقييد الحكم بالفعلي كما قيده المصنف قدس سره. قوله :الامر الاول لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع... الخ. يمكن ان يراد بنفي الشبهة في وجوب العمل على وفق القطع نفيها عند القاطع وبنظره، والحاكم على ذلك لديه تارة عقل نفسه، وحكمه على وجوب الاتباع تارة يكون لاجل انكشاف الواقع عند القاطع تمام الانكشاف بما هو واقع لا بما هو مقطوع ومنكشف عنده، واخرى يكون ذلك بما هو مقطوع ومنكشف بحيث يكون للقطع دخل في حكم وجوب الاتباع، وتارة الحاكم على ذلك عنده هو الشرع، وحكمه على وجوب العمل على وفق القطع لا يمكن الا لاجل الواقع المنكشف عنده بما هو واقع، لا بما هو منكشف ومقطوع بحيث يكون القطع داخلا في موضوع حكمه، وذلك للزوم اجتماع المثلين فيما اصاب، واجتماع الضدين فيما اخطأ، وان ابيت عن ذلك وقلت: ان تعدد العنوان يكفي في ارتفاع المثلين أو الضدين. قلت: لا محالة يلزم منه التسلسل، ضرورة: ان القطع إذا اخذ بنحو الموضوعية، فلا بد من قطع آخر يكون طريقا إلى احراز المقطوع بما هو مقطوع. فيأتي الكلام

---

[11]

]الذم والعقاب على مخالفته وعذرا فيما أخطأ قصورا، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.] فيه إلى ان يتسلسل، فتأمل (1). ويمكن ان يراد بنفي الشبهة نفيها عند كل عقل، وذلك بان

يقال: ان كل عقل يحكم بان القطع لما كان كاشفا عن الواقع تمام الانكشاف منجز للواقع، ومؤثر في استحقاق العقوبة على ترك متابعته بحيث يحكم العقل بمذمة القاطع، وانه يستحق العقوبة فيما إذا خالف قطعه ولم يعمل على طبقه. نعم لا اشكال في حكم العقل على ذلك كما يشهد به الوجدان بحيث لا نحتاج في اثباته إلى مزيد بيان واقامة برهان. وانما الاشكال في ان حكم العقل على استحقاق العقوبة على ترك متابعة القطع هل يكون مقصورا على صورة اصابة القطع الواقع، بمعنى ان استحقاق العقوبة انما يكون مترتبا على ترك الواقع بما هو تركه، أو يكون حكمه على ذلك مطلقا وان لم يكن القطع مصيبا، بمعنى ان استحقاق العقوبة يكون مترتبا على نفس مخالفة القطع وان لم يكن مصيبا. وبالجملة الكلام في ملاك حكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك متابعة القطع في انه هل يكون باعتبار ان مخالفته موصلة إلى ترك الواقع، فيكون استحقاق العقوبة مقصورا في صورة اصابة القطع الواقع، أو يكون باعتبار مخالفة نفس القطع

---

(1)لعل وجه التأمل هو عدم لزوم التسلسل اصلا، وذلك لعدم الاحتياج إلى قطع آخر غير القطع الاول المتعلق بذات المقطوع فانه إذا حصل القطع بشئ يكون طريقا إلى ذلك الشئ الذي فرض كونه جزئا للموضوع، وهو بنفس ذاته العنواني الذي فرض كونه جزئا آخر له، طريق إلى نفسه بذات نفسه من دون احتياج إلى محرز آخر في احرازه، فانه محرز بذات نفسه، وبالجملة القطع مع كونه موضوعا يكون ايضا طريقا إلى ذات المقطوع والى نفس ذاته بذاته من دون احتياج إلى محرز آخر. وهذا نظير ما ذكرناه في تصحيح اخذ التقرب والداعي في متعلق الامر سابقا من عدم احتياج الداعي الي داع آخر متعلق بالداعي، وكفاية ذاته عنه بذاته (*) .

[ ]ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفي حقيقة بين وموضوعيته لاستحقاق العقوبة وان لم تكن مخالفته موصلة إلى ترك الواقع كما إذا اخطأ الواقع، والكلام فيه موكول إلى البحث في التجري، فان قلنا هناك باستحقاق العقوبة على التجري قلنا في المقام باستحقاق العقوبة على نفس مخالفة القطع بما هي هي، وان لم نقل هناك به قلنا في المقام بان الاستحقاق مترتب على ترك الواقع بما هو هو. وإذا عرفت ان القطع بحكم العقل منجز، للتكليف الفعلي فيما اصاب الواقع، وعذر للمكلف فيما اخطأ عن الواقع، ظهر لك ان القاطع إذا خالف قطعه ولم يعمل به يستحق العقوبة ويصح عقابه على مخالفته مطلقا سواء اصاب ام اخطأ على القول بان المتجري يستحق العقوبة، أو في صورة الاصابة كما هو الحق .وانه إذا عمل على طبق قطعه وصادف الواقع كان مثابا، وفي صورة الخطاء كان معذورا إذا كان خطأوه عن قصور لا عن تقصير بأن لا يكون منشأ قطعه إسباب ومقدمات منهية كالقطع الحاصل من القياس، فانه وان لم يكن للقاطع مخالفة قطعه ذلك، ولا يصح للمولى زجره عن العمل بقطعه، الا انه يصح للمولى مؤاخذة عبده على فوت الواقع بسبب قطعه، فانه على المفروض ممنوع عن الاقتحام فيما يكون معرضا للخطاء ومؤديا إليه نوعا، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، كمن اسقط نفسه بالاختيار عن شاهق، فلا بد من النظر في الادلة والامارات التي جعلت مقياسا للاحكام واحرازها، وهي التي تؤدي نوعا إلى الواقع، بحيث يكون خطائه عن الواقع نادرا، وهذا بخلاف منجزيته فيما اصاب، فانه وان حصل من المقدمات المنهية لكن بعد حصوله لا يصح للقاطع مخالفته فانه حجة عليه ويصح للمولى الاحتجاج عليه به بانه لم خالفت الواقع مع انكشافه عندك ؟ وليس للعبد الاعتذار بانك زجرتني عن الاقتحام فيما يؤدي نوعا إلى الخلاف والخطاء. قوله :ولا يخفى ان ذلك لا يكون بجعل جاعل... الخ. اعلم انه إذا عرفت بان القطع بنفس ذاته كاشف عن الواقع تمام الانكشاف،

[ ]الشئ ولوازمه، بل عرضا بتبع جعله بسيطا. وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا، وحقيقة في صورة الاصابة، كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليا، وما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة،

وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لان الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ وتدبر. نعم، في كونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتي تفصليه إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانتظر.] وان المنجزية والحجية والمعذرية من لوازمه الغير المفارقة له في الوجود، وغير المتأخرة عنه، بل تكون ضروري الثبوت للقطع، فلا يمكن ان تناله يد الجعل لا اثباتا ولا نفيا تكوينا وتشريعا. اما اثباتا تكوينا فلان الجعل التكويني، الذي يكون عبارة عن الاصدار، لا يمكن تعلقه بما يكون ضروري الثبوت للشئ ومن لوازمه غير المتأخرة عن الشئ في الوجود، كالزوجية بالنسبة إلى الاربعة، فانها ضروري الثبوت لها ولا تفارقها في الوجود، فيكون اصدار الزوجية عين اصدار الاربعة، ولا يتعلق بها جعل غير الذي تعلق بالاربعة، فكذلك التنجز والحجية بالاضافة إلى القطع، فان التنجز كما عرفت من لوازم غير المنفكة عن القطع، وضروري الثبوت له، فتعلق الجعل التكويني بالملزوم اي القطع يغني عن تعلقه بلوازمه غير المفارقة عنه في الوجود اعني التنجز والحجية والمعذرية، للزوم اللغوية وتحصيل الحاصل .وبالجملة الامور الاعتبارية المنتزعة عن الشئ، وهي التي لا وجود لها في

]الامر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئا ؟. الحق أنه يوجبه، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة،] نفس الامر سوى وجود منشأها، كالزوجية المنتزعة عن الاربعة، والحجية المنتزعة عن القطع، لا تصلح لتعلق الجعل التأليفي بها. ولا لجعل البسيط حقيقة وواقعا، نعم يتعلق الجعل بها عرضا تبعا لجعل البسيط المتعلق بمنشأها كما لا يخفى. الامر الثاني قد عرفت انه لا شبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة... الخ اعلم ان القطع إذا تعلق بالوجوب أو الحرمة بعنوان عام أو بمصداق واجب أو حرام فلا كلام في استحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الاطاعة فيما إذا اصاب الواقع بلا شك وارتياب، وانما الاشكال والكلام فيما اخطأ عن الواقع فانه محل النزاع بين الاعلام ومجمل الكلام فيما افاده المصنف من بيان ما هو الحق من ان التجري يوجب استحقاق العقاب، وهو مترتب على عزم العصيان لا على مجرد سوء سريرة العبد كما ذهب إليه الشيخ الانصاري، ولا على فعل المتجري به باعتبار أن القطع بالوجوب انما يوجب ويحدث في المقطوع حسنا مستتبعا للوجوب الشرعي وان لم يكن بحسب الواقع وجوب اصلا، وكذلك القطع بالحرمة كما توهمه بعض، هو أن مناط استحقاق العقاب

]ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريرته أو حسنها، وإن كان مستحقا للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة. وبالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما، وإنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان. ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجري [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن] والثواب انما هو صدق الاطاعة والعصيان، وهو موجود في المقام لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذة من كان بصدد هتك حرمة مولاه وخروجه عن رسم عبوديته، وأن الاستحقاق انما يكون مترتبا على عزمه على العصيان كما اشار إليه بقوله: " انه يوجب بشهادة

الوجدان "، لا انه مترتب على سوء سريرته كما ذهب إليه شيخنا الانصاري، فانه لا يكاد يوجب الاستحقاق، وذلك لان الصفة الكائنة في النفس ما لم تبلغ في مرتبة الظهور ولم يصدر على طبقها فعل في عالم الشهود خارجة عن الاختيار، ومع كونها كذلك لا يوجب شيئا كما لا يخفى سوى المدح أو الذم مع امكان منع ذلك ايضا كما اشار إليه بقوله: " وان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة بمجرد سوء سريرته ...الخ، كما ان الاستحقاق لا يترتب على الفعل المتجرى به كما توهمه بعض بزعم ان القطع بالحرمة انما يحدث في الفعل المتجري به جهة قبح وان لم يكن بحسب الواقع قبيحا اصلا، كما ان القطع بالوجوب يحدث جهة حسن فيه وهاتان الجهتان تستتبعان الوجوب الشرعي والحرمة الشرعية وعليه يتصف الفعل المتجرى به

---

[16]

]أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلا، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية شرعا، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه، مع القطع بأنه إبنه، لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا. هذا مع أن الفعل المتجرئ به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا ؟ ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا ؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية.] بالوجوب أو الحرمة وان لم يكن بحسب الواقع كذلك. ووجه عدم ترتب الاستحقاق على المتجري به هو ان الفعل المتجرى به لا يتغير به عما هو عليه من الحسن والقبح والوجوب والحرمة واقعا بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه واقعا، والا لزم فيما اصاب اجتماع الحسنين أو القبيحين والوجوبين أو الحرمتين مع انه باطل بلا ريب، مضافا إلى ان القطع بالحسن والقبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح، وذلك لان قتل ابن المولى لا يخرج عن المبغوضية بسبب قطع العبد بانه عدوه، ومضافا إلى استحالة توجيه الطلب إلى من لا يكاد ان يلتفت إليه، وذلك لان القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي لا بعنوان انه متعلق قطعه فانه مغفول عنه وخارج عن الاختيار، كما اشار إليه بقوله: " ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به... الخ ."

---

[17]

]إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار ؟. قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار. إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلا لتسلسل. قلت: - مضافا إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مباديه غالبا يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه] ان قلت: لو لم يكن الفعل معنونا بعنوان انه مقطوع الحرمة أو الوجوب لما يبقى وجه لاستحقاق العقاب بعد منعه ومنع موجبه وهو سوء السريرة. قلت: العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان على كونه خارجا عن الاختيار، ولا على سوء سريرة العبد مع كونها خارجة عن الاختيار. ان قلت: هذا كر على ما فر، فان العزم والقصد انما يكون من مبادى الاختيار، وان الفعل انما يصير بالارادة اختيارا وليست نفس الارادة اختياريا والا لتسلسل. قلت: نعم ولكن ربما تكون الارادة اختيارية باعتبار بعض مباديها الاختيارية من النظر والتفكر فيما يوجب الميل إلى فعل محرم أو ترك واجب، مع امكان صرفه إلى ترك الحرام وفعل الواجب باعتبار التفكر فيما يوجب صرف الميل والشوق. هذا مضافا إلى انه يمكن ان

يقال :ان حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعات بعد العبد عن سيده بتجريه عليه وان لم يكن باختياره، بل كان

---

[18]

]من تبعة العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، وإن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وإمكانه، وإذا انتهى الامر إليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بـ (لم) فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات.] باعتبار خبث باطنه، السعيد سعيد في بطن امه، والشقي شقي في بطن امه، والتفاوت بينهما يكون ذاتيا والذاتي لا يعلل، وبما ذكرنا ظهر انه لا احتياج في اثبات العقاب على التجري على ما ذكره الشيخ في طريق اثباته من البرهان فراجع كلامه يظهر لك الحال، هذا كله ما افاده المصنف قدس سره. والتحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ يحتاج إلى بيان ما يمكن ان يقع النزاع فيه وما هو الحق فيقال وعلى الله الاتكال: مما يمكن ان يقع النزاع فيه هو انه هل يحكم على الفعل المتجري به انه واجب أو حرام شرعا بأعتبار تعلق القطع بها اولا، وهي مسألة فرعيه، كما يظهر من كلام الشيخ في اواخر هذا البحث انه جعل النزاع فيه، وان أشرنا آنفا بانه قدس سره ذهب إلى ترتب الاستحقاق على سوء سريرة العبد، فانه لا تنافي بينهما، وعلى هذا فيمكن ان يكون موضوع الوجوب والتحريم هو القطع بهما مطلقا سواء كان الواقع كذلك ام لا، كما يمكن ان يكون بشرط عدم الاصابة، ويكمن ان يكون الموضوع هو العزم على المخالفة. ويمكن النزاع ايضا في انه هل يتصف الفعل المقطوع بكونه حراما أو واجبا بالقبح والحسن العقليين، بسبب القطع أو لا ؟ فتكون المسألة عقلية، وعليه جل المحققين كصاحب " الكفاية " والسيد الاستاذ، وعليه ايضا يمكن ان

---

[19]

]وبذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان ؟ والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان ؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا ؟ والانسان لم يكون ناطقا ؟. وبالجملة: تفاوت أفراد الانسان في القرب منه تعالى والبعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودركاتها، (وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها(، وتفاوتها في ذلك بالاخرة يكون ذاتيا، والذاتي لا يعلل. إن قلت: على هذا، فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والانذار. قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته، لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، قال الله تبارك وتعالى:] يكون موضوع حكم العقل بالحسن والقبح هو ما يكون موضوعا للحكم الشرعي في التحرير الاول. إذا عرفت ذلك فاعلم انه وان كان كل منهما ممكنا الا انه لم يكن دليل على ان مقطوع الوجوب واجب بعنوان انه مقطوع الوجوب، وكذلك مقطوع الحرمة، بل يمكن القطع بانه لم يرد من الشرع في ذلك خبر ولا اثر، فالنزاع الاول يسقط عن الاعتبار، وينحصر النزاع في الثاني، والتحقيق فيه على ما افاده السيد الاستاذ هو ان العقل حاكم مستقل باستحقاق العقاب بلا إشكال وارتياب، وانما الكلام في مناط حكمه، هل هو الحسن الطارى على المقطوع وجوبه باعتبار تعلق القطع به، وكذلك القبح العارض على المقطوعة حرمته باعتبار القطع بها، كما توهمه بعض وليس بصحيح، ضرورة ان الواقع لا يتغير عما هو عليه من الحسن والقبح بسبب القطع، وعلى هذا فالفعل المتجرى به لا يصير حسنا ولا قبيحا، بل يكون باقيا على الحال الذي كان عليه من دون ان يحدث القطع فيه شيئا .

---

[20]

) *]وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين) * وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة، كيلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة. ولا يخفى أن في الآيات والروايات، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة، ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله :إنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره، مع بطلانه وفساده، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، وهو مخالفته عن عمد واختيار، وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا، ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر، مع أنه لم يكن [أو يكون مناط حكم العقل وموضوعه هو العزم على المعصية والطغيان، كما ذهب إليه المصنف قدس سره، وهذا ايضا في غير محله، فان العزم والارادة خارج عن الاختيار وما يكون كذلك لا يتصف بالحسن أو القبح، وكذلك سوء السريرة وحسنها كما لا يخفى. وإذا عرفت عدم صحة المناطين ظهر لك ان المناط في قبح التجري واستحقاق العقوبة هي شئ آخر وهو على التحقيق العصيان والطغيان على المولى، كما ان موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة في المعاصي الحقيقية هو الطغيان فكذلك في التجري، لان العصيان والطغيان بملاكه وهو خروج العبد عن رسوم العبودية وكونه بصدد الشقاق مع مولاه موجود في المتجري بلا تفاوت بينهما اصلا، لان المتجري على المولى خارج عن رسوم العبودية كما ان مرتكب المعصية الحقيقية ايضا خارج عن العبودية بلا تفاوت في الخروج، نعم بينهما

]بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه. ثم لا يذهب عليك: إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى.] تفاوت وهو اصابة قطع احدهما دون الآخر، وهذا التفاوت لا يؤثر في ملاك الاستحقاق شيئا فان الاصابة وعدمها خارجان عن الاختيار. وبالجملة ان حكم العقل بالقبح في التجري وباستحقاق العقوبة في المتجري مثل حكمه في العصيان الحقيقي والعاصي الواقعي فكما ان حكمه في قبح المعصية الحقيقية وتقبيح العاصي واستحقاقه للعقوبة انما يكون باعتبار ان العاصي الحقيقي كان بصدد مخالفة مولاه، وخرج بذلك عن رسم العبودية التي يحكم العقل بحكم الزامي على القيام بها من دون اعتبار وقوع العبد في المفاسد المترتبة على ذوات الافعال مع قطع النظر عن تعلق النهي من الشارع بها. كذلك حكمه في المقام موجود بعين الاعتبار والملاك بلا تفاوت اصلا، فان المتجري ايضا خرج عن رسم العبودية وانما التفاوت بينهما ان العاصي الحقيقي يقع في المفسدة المترتبة على المنهي عنه بخلاف المتجري فانه سالم عن الوقوع فيها وذلك لا يوجب تفاوتا في حكم العقل واستقلاله بالقبح والاستحقاق فيهما على السواء، وذلك لاتحاد الملاك في المقامين، وبذلك ظهر ايضا انه ليس في المقامين الا عقاب واحد مترتب على نفس المخالفة، وان كان عقاب آخر مترتب على نفس الفعل باعتبار مفسدة ذاته في العصيان الحقيقي، لا بنحو التداخل كما توهم .

]ولا منشأ لتوهمه، إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الان عن وحدة السبب. الامر الثالث :إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعا في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، لا يماثله ولا يضاده، كما إذا ورد مثلا في الخطاب أنه) إذا قطعت بوجوب شئ يجب عليك التصدق بكذا) تارة بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو أخطأ موجبا لذلك، وأخرى بنحو يكون جزؤه وقيده، بأن يكون القطع به في

خصوص ما أصاب موجبا له، وفي كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف وحاك عن متعلقه، وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، وذلك لان القطع لما كان من] قوله: الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف... الخ اعلم انه لا بد من تقديم مقدمة لا تخلو عن الفائدة فيما يهمنا من امكان اخذ القطع في موضوع الحكم وعدمه، وهي: ان متعلق القطع لابد وان يكون متحصلا ومتحققا بنفسه مع قطع النظر عن تعلق القطع به، ومن دون مدخليته في تحصله، وذلك لبداهة تأخر القطع عن المقطوع بالطبع وتفرع الكشف على المنكشف، فلا يمكن ان يكون القطع موجبا لتحقق متعلقه، ولا يجوز اخذه في متعلقه شرعا مطلقا سواء كان المتعلق موضوعا أو حكما، ضرورة عدم امكان اخذ المتأخر في المتقدم، مثلا إذا قطع بوجوب لا يمكن اخذه في الوجوب الذي تعلق به للزوم الدور، وهذا بخلاف ما إذا اخذ في غير متعلقه، كما إذا اخذ في موضوع حكم آخر مخالف لنفس متعلقه، فانه بمكان من الامكان كما إذا ورد مثلا في الخطاب إذا قطعت بوجوب شئ مثلا يجب عليك التصدق بكذا، فان القطع بالوجوب في هذه القضية اخذ في موضوع حكم اخر وهو وجوب التصدق .

---

[23]

]الصفات الحقيقية ذات الاضافة - ولذا كان العلم نورا لنفسه ونورا لغيره - صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه، فتكون أقسامه أربعة، مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا. ثم لا ريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في] إذا عرفت هذا فاعلم انه قد يؤخذ القطع في موضوع حكم آخر بنحو يكون تمام الموضوع، بان يكون القطع بالوجوب في المثال المذكور مثلا موجبا لوجوب التصدق وان لم يكن بحسب الواقع وجوب الشئ الكذائي واقعا ومحققا وكان القطع به خطاء واقعا .وتارة اخرى يؤخذ بنحو يكون جزء له وقيده. بان يكون القطع بالوجوب مع كون الوجوب محققا واقعا موجبا لوجوب التصدق، بحيث كان للقطع والوجوب كليهما دخل في وجوب التصدق، بحيث إذا انتفى احدهما انتفى الوجوب الآخر. وفي كل من القسمين قد يؤخذ القطع بما هو كاشف عن متعلقه، بحيث تكون جهة الكشف فيه منظورا في اخذه، وقد يؤخذ بما هو صفة خاصة، بالغاء جهة الكشف فيه، فالاقسام اربعة، مضافة إلى قسم آخر لمطلق القطع، وهو القطع الطريقي، وهو طريق بحث وكشف محض غير مأخوذ في الموضوع شرعا. قوله: ثم لا ريب في قيام الطرق والامارات ..الخ اعلم انه لا شبهة في قيام الطرق غير العقلية مقام القطع فيما إذا كان القطع طريقا محضا غير مأخوذ في الموضوع شرعا، فانه يستفاد من دليل حجيتها

---

[24]

]الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات. ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا، كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضا، فلا يقوم مقامه شئ بمجرد حجيته، وقيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله، ودخله في الموضوع كدخله، وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع، من جهة كونه موضوعا ومن جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا، فاسد جدا. فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين،] تنزيلها منزلة القطع في كونه طريقا إلى الواقع، فتقوم مقامه بنفس دليل التنزيل، من غير حاجة إلى دليل آخر. واما إذا كان القطع مأخوذا في الموضوع اما بإلغاء جهة كشفه، أو مع لحاظ كشفه، فقيام الطرق غير العلمية مقام القطع في كونه موضوعا للحكم تمامه أو بعضه، وتنزيلها منزلة القطع في كونه موضوعا بنفس دليل حجيتها محل اشكال بل منع، وان كان يمكن ذلك بدليل آخر غير دليل الحجية، وبيان المنع يحتاج إلى بيان مقدمة: وهي انه معلوم ان تنزيل موضوع منزلة موضوع آخر في اثبات حكمه للمنزل انما يكون باعتبار ثبوته له في عرض

ثبوته للمنزل عليه غير متأخر عنه كتنزيل عقد الولي مثلا منزلة عقد الزوج في حصول الزوجية، وتنزيل الامارة نفسها منزلة القطع في كونه موضوعا لحكم في ثبوت ذلك الحكم لها كما لا يخفى .بخلاف تنزيل مؤداها منزلة الواقع في ترتب ما يكون للواقع من الاثار

]حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بداهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته وخطئه بناء على استحقاق المتجري، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي. لا يقال: على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين. فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلا على حجيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الاقدام للاعلام.] على مؤداها، فان ثبوت تلك الآثار المترتبة على الواقع لمؤدى الامارة بدليل حجيتها انما يكون مترتبا على ثبوته للواقع ومتأخرا عن ثبوته له، وبعبارة اخرى ثبوت هذا الحكم الظاهري اي ما ادت إليه الامارة انما يكون في طول الواقع ومترتبا عليه، بحيث ان لم يكن للواقع المحكى بها مع قطع النظر عن قيام الامارة اثر اصلا يكون قيام الامارة لغوا بل محالا كما لا يخفى، ولذا يعبر عن ذلك الحكم الذي ادت إليه الامارة بالظاهري مرة، وبالواقعي الثانوي اخرى. إذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا بد في دليل اعتبار الامارات وحجيتها من

]ولا يخفى أنه لولا ذلك، لامكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية، كان تمامه أو قيده وبه قوامه. فتلخص مما ذكرنا: إن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلا. وأما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها - أيضا - غير الاستصحاب، لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والاحكام، من تنجز التكليف وغيره - كما مرت إليه الاشارة - وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا. لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان. فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي، فليس إلا لاجل حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبة على مخالفته، لا شئ يقوم مقامه في هذا الحكم. وأما النقلي، فإلزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي، فافهم. ثم لا يخفى إن دليل الاستصحاب أيضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ] التنزيلين واللحاظين: لحاظ تنزيل نفس الحاكي والامارة منزلة القطع حتى يكون تنزيل نفس الحاكي بما هو شئ وموضوع منزلة القطع كذلك، ولحاظ تنزيل المحكى منزلة الواقع، ولا يخفى وضوح التنافي بين اللحاظين، بحيث لا يكاد يمكن الجمع بينهما في خطاب واحد يكون من قبيل صدق العادل والغ احتمال الخلاف، فكيف يمكن ان يتوجه في انشاء الالزام بالتصديق والغاء احتمال

]في الموضوع مطلقا، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين. وما ذكرنا في الحاشية - في وجه تصحيح لحاظ

واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة - لا يخلو من تكلف بل تعسف. فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان، أو تنزيله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزا حقيقة، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة، كما في ما نحن فيه - على ما عرفت - لم يكن دليل الامارة دليلا عليه أصلا، فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيدا، فإنه لا يخلو عن دقة.] الخلاف، والنظر إلى الامارة من حيث حكايتها عن الواقع نظر إلى المحكى من جهة فنائه فيه، ومن جهة النظر إليها نفسها من دون اعتبار حكايتها عن الواقع نظر آخر، ولا يمكن الجمع بينهما في خطاب واحد. وليعلم ايضا ان لا فرق فيما ذكرنا من عدم امكان اجتماع التنزيلين في خطاب واحد وعدم قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، بمجرد دليل حجيتها، بين ان يؤخذ القطع على نحو الصفة الخاصة، أو يؤخذ على نحو الكشف والطريقية، كما يستفاد هذه التفرقة من كلام الشيخ، فان ظاهر كلامه يدل على

---

[28]

]ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعم، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذا على نحو الكشف. الامر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثلين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده. وأما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم آخر في مورده - مثل الحكم المظنون أو ضده - بمكان من الامكان. إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا، بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وأنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل. قلت: يمكن أن يكون الحكم فعليا، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن،] ان سائر الطرق والامارات تقوم مقام القطع بمحرد دليل حجييتها فيما إذا اخذ في الموضوع على نحو الكاشفية، بخلاف ما إذا اخذ على نحو الصفة الخاصة، فاورد عليه صاحب " الكفاية " بعدم الفرق بينهما، هذا ما افاده المصنف واختاره السيد الاستاذ ايضا، ولكن في تشقيقه القطع الموضوعي على قسمين: المأخوذ على نحو الصفة، وعلى نحو الكاشفية، مالا يخفى، ضرورة ان كون القطع صفة خاصة عبارة عن انكشاف الواقع لدى القاطع وكونه كاشفا عن متعلقه يكون

---

[29]

]بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى، فافهم. إن قلت: كيف يمكن ذلك ؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثلين أو الضدين ؟. قلت :لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى - أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعي. الامر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقته عملا - يقتضي موافقته إلتزاما، والتسليم له اعتقادا وانقيادا ؟ كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية، بحيث كان له امتثالان وطاعتان، إحداهما بحسب القلب والجنان، والاخرى بحسب العمل بالاركان، فيستحق العقوبة على عدم

الموافقة التزاما ولو مع الموافقة عملا، أو لا يقتضي ؟ فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.] عين انكشاف الواقع عنده، فلا معنى لالغاء جهة كشفه واعتباره صفة خاصة مرة، وعدم الغائها واعتباره كاشفا مرة اخرى، وعلى هذا فالقطع الذي يكون عبارة عن الكشف التام تارة يكون صرف الطريق إلى الواقع، واخرى يكون مأخوذا في الموضوع من غير تفصيل وتشقيق، واستفادة المصنف وغيره من كلام الشيخ قدس سره، تقسيم القطع الموضوعي إلى صفة خاصة والى كونه كاشفا، والحكم بقيام الامارات مقامه بمجرد دليل حجيتها في القسم الثاني، مع ان كلام الشيخ ليس ظاهرا فيما استفيد منه خلاف الظاهر، فان كلامه قدس سره ناظر إلى ان القطع ينقسم في مقام الاثبات إلى قسمين: الموضوعي والطريقي، ويؤخذ

]الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لامر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن متسلما وملتزما به ومعتقدا ومنقادا له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره أو نهيه التزاما مع موافقته عملا، كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك، أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لو كان المكلف متمكنا منها لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعهما، كما إذا علم إجمالا بوجوب شئ أو حرمته، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة. وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا، لا الالتزام به أو بضده تخييرا. ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول] في لسان الدليل تارة طريقا، ومرة اخرى موضوعا، الا ان غرضه من التقسيم المذكور ليس في مقام الثبوت بل في مقام الاثبات فقط، كما إذا ورد في دليل مثلا: " إذا علمت عدالة زيد فاقتد به " فان العلم المأخوذ في لسان هذا الدليل بالاضافة إلى العدالة تارة يلاحظ طريقا إليها من دون مدخلية له في جواز الاقتداء، وتارة اخرى يلاحظ دخيلا في جوازه .

]الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به. إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقتحام في الاطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكم آخر. إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لاطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيدا. الامر السادس :لا تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا، بين أن يكون حاصلا بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالبا في القطاع، ضرورة أن] ان قلت: فاي فائدة في هذا التقييد في الصورة الاولى ؟ قلت: التعبير به انما يكون لبيان ما هو المتعارف من احراز الواقع، فان طريق الاحراز غالبا هو العلم، فافهم. قوله :الامر السادس لا تفاوت في نظر العقل اصلا فيما رتب على القطع من الآثار.. الخ اعلم انه إذا عرفت ان حجية القطع عقلي لا شرعي ظهر انه لا تفاوت عند العقل في حجيته بين ان يحصل من المقدمات السمعية النقلية، أو يحصل من المقدمات العقلية، ولا فرق ايضا بين ان يكون القاطع شخصا خاصا مثل ان لا يكون قطاعا، وبين كونه كذلك، بحيث يحكم العقل بصحة مؤاخذة القاطع مطلقا

---

[32]

]العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله. نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الادلة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات، وغيرها من الامارات. وبالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلا وهو واضح ولا شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيا ولا إثباتا، وإن نسب إلى بعض الاخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شئ وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.] فيما إذا خالف قطعه، ولا خلاف في ذلك الا من الاخباريين مع ان كلامهم في ذلك قابل للحمل على ما لا ينافي حكم العقل، من ان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية انما يكون فيما إذا لم تكن مفيدة الا الظن، أو غيره من المحتملات الاخر. نعم غاية ما يمكن ان يقال في المقام: هو ان الشارع إذا منع عن النظر في بعض المقدمات، ولكن المكلف خالف الشارع، ونظر في تلك المقدمات الممنوعة، وقطع بالحكم منها، ثم أخطأ قطعه عن الواقع لا يكون معذورا ويصح عقابه على ترك الواقع، وذلك لعدم دليل عقلي على المعذورية في الفرض المذكور،

---

[33]

]وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لانها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترآبادي - رحمه الله - حيث قال - في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين (عليهم السلام): الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة والسلام) - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها) وقال في جملتها أيضا بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه: (وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا، ألا ترى أن الامامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الامر محال، لانه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.] وان كان على القاطع العمل على طبق قطعه، بحيث ان خالف قطعه ولم يعمل على طبقه وصادف الواقع يصح عقابه عند العقل والاحتجاج عليه، هذا في مقام الثبوت، وانما الكلام في مقام الاثبات في آنه هل يكون في البين ما يدل على النهي عن التوغل في المقدمات العقلية المحضية، اولا ؟ لا يبعد دلالة الروايات الناهية عن العمل بالقياس على الاول لكن بمعونة العلل الواردة فيها من ان الدين ابعد من عقول العباد وغيره من سائر التعليلات فراجع حتى يظهر لك الحال .

---

[34]

]وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في الرسالة. وقال في فهرست فصولها أيضا: (الاول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام)، انتهى. وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلي الغير المفيد للقطع، وإنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع. وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، وصحة المؤاخذة على

مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له، ولو إجمالا، فتدبر جيدا. الامر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا، فهل القطع الاجمالي كذلك ؟.] قوله: الامر السابع انه قد عرفت كون القطع التفصيلي... الخ اختلفوا في ان العلم الاجمالي منجز للتكليف اولا، وعلى فرض التنجيز هل هو على نحو الاقتضاء بمعنى انه منجز لو لم يمنع مانع عقلا أو شرعا، أو يكون بنحو العلية بحيث لا يمنع عن تأثيره مانع، بعد الاتفاق على ان القطع التفصيلي بالتكليف منجز له بنحو العلية التامة. فذهب بعض إلى عدم تأثير العلم الاجمالي حتى بنحو الاقتضاء كما نسب إلى المحقق الخوانساري والقمي .

]فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الاذان من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالا [إلا] محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم] وذهب بعض إلى التفصيل فقال: انه منجز للتكليف بنحو العلية بحيث لا يقبل المنع كالقطع التفصيلي بالاضافة إلى المخالفة القطعية، يعني بالاضافة إلى جميع الاطراف، وبنحو الاقتضاء بالاضافة إلى المخالفة الاحتمالية، يعني بالاضافة إلى بعض الاطراف، بحيث يقبل المنع كاذن الشارع في الاقتحام في البعض، كما اختاره الشيخ الانصاري. وذهب بعض إلى انه منجز للتكليف بنحو الاقتضاء مطلقا في جميع الاطراف وبعضها بحيث يقبل المنع كاذن الشارع في الاقتحام، كما هو مختار المصنف. وذهب بعض إلى انه منجز بنحو العلية مطلقا، سواء كان بالاضافة إلى الجميع ام إلى البعض، بمعنى انه لا يقبل الاذن في الاقتحام حتى في بعض الاطراف كما اختاره السيد الاستاذ مد ظله العالي. إذا عرفت الاقوال فيه فاعلم انه لا بد قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع هنا حتى يمتاز عن البحث في البرائة والاشتغال، فنقول: البحث هنا يكون في مقامين: الاول: هو البحث في ان العلم الاجمالي لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع هل هو منجز كالتفصيلي، أو ليس منجزا باعتبار طرو الجهل ؟ الثاني : البحث في انآه هل يمكن ان يمنع مانع عن تنجيزه كاذن الشارع في الاقتحام، أو لا يمكن، وهذا البحث بعد الفراغ عن اثبات تنجيزه .

]تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والا ذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلا، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الاطراف المحصورة أيضا، كما لا يخفى، [وقد أشرنا إليه سابقا، ويأتي إن شاء الله مفصلا].] وهذا مما اتفق عليه الشيخ والمصنف قدس سرهما والسيد الاستاذ مد ظله. وانما الكلام في ان تنجيزه هل يكون بنحو العلية التامة، كالتفصيلي فلا يمكن ان يمنع عنه مانع، أو يكون بنحو الاقتضاء فيقبل المنع ؟ ذهب الشيخ الانصاري إلى ان العلم الاجمالي علة تامة بالاضافة إلى جميع الاطراف ولا يمكن الاذن في الاقتحام فيها بجواز ترك الجميع والمخالفة القطعية، ومقتض للتنجز بالاضافة إلى بعض الاطراف، ودليله على ذلك هو لزوم التناقض في الاول دون الثاني، وذلك لبداهة المنافاة بين البعث والزجر الفعليين والاذن في الاقتحام والترخيص في المخالفة القطعية، بخلاف الترخيص في ترك احد المحتملين والاقتحام في المخالفة الاحتمالية، فانه لا يلزم منه تناقض الا احتمالا. وتوهم ان الاذن في الاقتحام في بعض الاطراف ربما يلازم ترك الواقع والقاء المكلف في محذور المخالفة فيما إذا صادف الواقع. مدفوع بانه يمكن ان يكون البعض المأتي به بدلا عن الواقع بجعل الشارع، فلا يلزم محذور المخالفة والقاء المكلف في ترك الواجب أو فعل الحرام، فافهم. واما البحث في الاشتغال والبرائة فهو انما يكون لبيان وجود المانع عقلا أو شرعا .

]نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعا كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر (كل شئ فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه [.(وبعبارة اخرى: البحث في المقام انما يكون في أن العلم الاجمالي هل يكون مقتضيا للتنجز اولا ؟ وبعد الفراغ عن تنجيزه الاقتضائي يبحث فيه انه هل يمكن ان يمنع مانع عن تأثيره اولا ؟ فان اثبتنا انه منجز للتكليف ويمكن ان يمنع عنه مانع فهو منجز اقتضائي محض، فنبحث عن ثبوت المانع، وان اثبتنا انه لا يمكن لمانع ان يمنع عن تنجيزه فهو علة تامة للتنجز، ولا يبقى مجال للبحث عن ثبوت المانع وعدمه. إذا تقرر ذلك فاعلم انه لا اشكال في تنجز التكليف بالعلم الاجمالي لو خلى وطبعه، كالتفصيلي، وانه يجب الاتيان بجميع الاطراف بحيث ان لم يأت المكلف باحدها وصادف الواقع يستحق العقوبة إذا كان التكليف وجوبيا، وكذلك التحريم، وذلك لاستقلال العقل بصحة العقوبة والمؤاخذة على المخالفة حتى بالاضافة إلى الاحتمالية منها كما لا يخفى، وملاك حكم العقل في المقام هو انه لما راى ان المولى لا يرضى بترك مطلوبه على كل حال ولو في ضمن سائر الاطراف، حكم بوجوب الاتيان بجميع الاطراف، وان العبد لا يعذر في ترك بعضها إذا صادف ذلك البعض الواقع، ولا يصح له الاعتذار باني ما علمت انه هو الواقع بل احتملت. وذهب المصنف قدس سره إلى ان القطع الاجمالي مقتض للتنجز لا علة تامة مطلقا حتى بالاضافة إلى جميع الاطراف والمخالفة القطعية، بمعنى انه

]وبالجملة: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الاذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الاجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة. وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، وبنحو] يمكن ان يأذن المولى في ترك جميع المحتملات والاطراف بلا محذور تناقض اصلا، وذلك لعدم انكشاف التكليف تمام الانكشاف، باعتبار تردده بين الاطراف والمحتملات، فلا مانع من جعل حكم ظاهري من الاباحة وغيرها باعتبار جهل المكلف، ومحذور المناقضة مع المقطوع الاجمالي انما هو محذور المناقضة بين الحكم الظاهري والواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية، وسيأتي انشاء الله في بحث الظن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وانه لا منافاة بينهما اصلا، وان اغمضنا عن ذلك يكون احتمال المناقضة كالقطع بثبوتها في الاستحالة كما لا يخفى، فتأمل تعرف. ولكن التحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ هو ان العلم بالتكليف وان كان اجمالا منجز له بنحو العلية التامة مطلقا، حتى بالاضافة إلى بعض الاطراف، بمعنى انه إذا علم المكلف بوجوب شئ أو حرمته ولو اجمالا يستقل العمل بوجوب الاتيان بجميع الاطراف لتحصيل مطلوب المولى، بحيث يحكم بصحة المؤاخذة في صورة المخالفة ولو كانت في بعض الاطراف فيما إذا صادف ذاك البعض الواقع، ولا يمكن الاذن في الاقتحام فيها والترخيص في الترك ولو بالنسبة إلى بعض الاطراف للزوم التناقض بنظر القاطع، لان المكلف إذا علم بان للمولى مطلوبا يطلبه طلبا حتميا وبعث إليه بعثا فعليا، أو مبغوضا يزجر عنه كذلك، بحيث لا يرضى بترك الاول وفعل الثاني حتى في حال التردد والاشتباه الحاصل من قبل المكلف بواسطة جهله على المفروض، فترخيص المولى واذنه

]العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية، فضعيف جدا. ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الاذن في الاقتحام، بل لو صح الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضا، فافهم.] ينافي بعثه الفعلي وزجره، فإذا ورد في مقام الاثبات ما يدل على الترخيص لابد من حمله أو طرحه كما لا يخفى. نعم ان لم يكن الامر بهذه المثابة، بمعنى أن المكلف علم ان الشئ الفلاني مطلوب للمولى

وبعث إليه بعثا فعليا ولا يرضى بتركه، ولكن بعثه إليه كذلك وعدم رضائه بتركه انما يكون فيما إذا لم يكن موجبا لوقوع العبد في المشقة زيادة على مشقة الاتيان بنفس المطلوب، كما إذا اشتبه المطلوب بين اشياء يكون الاتيان بها تحصيلا لمطلوب المولى عسرا ومشقة على العبد، فاذن المولى في هذه الصورة لا ينافي بعثه، كالحرام المشتبه بين اشياء غير محصورة .وبعبارة اخرى: الاحكام الصادرة عن الشارع بحسب المصالح والمفاسد تكون على قسمين: قسم منها يكون بحسب المصلحة والمفسدة بمثابة يكون مطلوبا أو مبغوضا على كل حال بحيث لا يرضى المولى بترك الاول وفعل الثاني مطلقا وان كان الاتيان بها موجبا لوقوع المكلف في كلفات كثيرة زائدة على كلفة اصل المطلوب، ففي هذا القسم إذا علم المكلف به، وان اشتبه بين اطراف يكون الاتيان بها لتحصيل اصل المطلوب شاقا وعسرا عليه، لا يمكن الاذن في الترك أو الفعل مطلقا، حتى بالاضافة إلى بعض الاطراف، للزوم التناقض والتنافي عند القاطع. وقسم منها لا يكون بهذه المثابة، بمعنى انه انما يكون مطلوبا فيما إذا لم

---

[40]

]ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلا، كما لا يخفى.] يكن موجبا لوقوع العبد في كلفات زائدة على كلفة اصل المطلوب، كاكثر الاحكام فيما إذ اشتبه بين اطراف غير محصورة، ففي هذا القسم إذا علم المكلف بالحكم واتفق الاشتباه فيه عليه فاذن المولى بتركه لا يعد مناقضا ولا منافيا كما لا يخفى .واثبات هذين القسمين يحتاج إلى النظر في ادلة الاحكام، ويرجع الامر إلى حجية اجمالية، فلابد من النظر إلى تلك الحجة القائمة على الحكم الذي اشتبه بين الاطراف، والى الحجة الناهضة على الاذن واقوائية احدهما على الاخر فيتبع الاقوى. وبالجملة ان كان المراد بالعلم الاجمالي هو القطع الجزمي بالتكليف الفعلي على جميع التقادير حتى في حال اشتباه متعلقه، فالعقل يستقل بصحة عقوبة من خالفه ومثوبة من اطاعه، ولا يصح عنده الترخيص في الاقتحام والاذن في المخالفة ولو كانت احتمالية، فان حكم العقل باستحقاق العقوبة في المخالفة القطعية انما يكون باعتبار ترك مطلوب المولى وتفويت غرضه، وهو بعينه موجود في المخالفة الاحتمالية فيما إذا صادف الواقع بلا تفاوت فيه اصلا كما لا يخفى .وعلى هذا فلا وجه لما ذهب إليه الشيخ من ان تنجز التكليف به بالاضافة إلى المخالفة الاحتمالية يكون بنحو الاقتضاء لا بنحو العلية، كما لا وجه ايضا لما ذهب إليه المصنف من انه يكون بنحو الاقتضاء مطلقا، كما لا يخفى للزوم التناقض عند القاطع .

---

[41]

وان كان المراد به هو العلم بالحجة، إذ التردد في متعلقه، مثل اطلاق آية *)حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير..) * (1).. الخ. وترددت الميتة بين شيئين أو الاشياء، فالمرجع هو الحجة الاجمالية، واللازم هو ان ينظر في ذلك الدليل، فان كان له ظهور في الاطلاق، بحيث يشمل صورة الاشتباه، ولم يكن في البيان حجة اقوى ناهضة على الترخيص فيها يحكم بثبوته حتى في هذا الحال، ولازم ذلك هو الاجتناب عن جميع الاطراف، وان لم يكن كذلك، اي لا يكون دليل على ثبوته في صورة الاشتباه أو كانت في البين حجة اقوى ناهضة على الاذن في الاقتحام تحكم بعدم ثبوته في حال الاشتباه، ولازمه عدم لزوم الاجتناب عن جميع الاطراف بل جواز ارتكابها ولا يلزم من ذلك تناقض، فانه يستكشف من هذا الدليل الاقوى انه لم تكن ارادة بعث أو زجر من اول الامر، كما لا يخفى. ومما ذكرنا ظهر لك انه لا وجه للاختلاف في ان تنجز التكليف بالعلم الاجمالي هل يكون بنحو العلية أو بنحو الاقتضاء، فانه في القسم الاول لا شبهة في كون العلم منجزا له بنحو العلية ولو كان اجمالا، وفي القسم الثاني فان لم يكن دليل على ثبوت الحكم أو كانت في البين حجة اقوى ناهضة على الاذن، فلا تنجز اصلا، وان كان من قبيل القسم الاول من القسم الثاني فيكون التنجيز فيه اقتضائيا اي قابلا للمنع، وكونه اقتضائيا انما هو في مقام الاثبات لا الثبوت كما لا يخفى. ولا وجه ايضا في دفع التناقض للتمسك بان مرتبة الحكم الظاهري مع

(1)سورة المائدة: 5 .

]هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به، وأما سقوطه به بأن يوافقه أجمالا، فلا إشكال فيه في التوصليات. وأما [في] العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الاقل والاكثر، لعدم الاخلال بشئ مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها،] العلم الاجمالي محفوظة باعتبار الشك في الواجب أو الحرام، والشك فيه موضوع للحكم الظاهري الذي هو في المقام الاذن في الاقتحام كما ذهب إليه المصنف، وذلك لان موضوع الحكم الظاهري الثانوي هو الشك في الحكم الواقعي الاولي كما اشار إليه المصنف في تضاعيف كلماته، والمقام ليس كذلك، فان الحكم الواقعي معلوم قطعا، فافهم وتأمل. قوله :واما سقوطه به بان يوافقه اجمالا فلا اشكال فيه في التوصليات واما في العبادات فكذلك.. الخ لابد قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع فنقول :ان القوم قد جعلوا محل النزاع عبارة عن انه هل يجوز الاحتياط وهل يكفي الموافقة الاجمالية في مقام الامتثال وهل يسقط التكليف به، أو لابد من الامتثال التفصيلي. ولكنه في غير محله، ضرورة ان الموافقة الاجمالية ان كانت عبارة عن موافقة الاحتياط الذي هو الاتيان بجميع ما يكون له دخل في حصول المطلوب أو يحتمل دخله فيه فلا شبهة في جوازها وكفايتها، وان كانت غيرها فلا وجه لتسميتها احتياطا ولا وجه ايضا في كفايتها. فالحري ان يجعل النزاع في انه بماذا يحصل الاحتياط والموافقة، وانه في صورة الامتثال الاجمالي هل يكمن الاتيان بجميع ماله دخل أو يحتمل دخله في حصول الغرض، كقصد الوجه والتميز وغيرهما، أو لا يمكن ؟

]مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الامر بها، كقصد الاطاعة والوجه والتمييز فيما إذا أتى بالاكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.] فان كان الاحتياط بذاك المعنى ممكنا، أو قام الدليل على عدم المدخلية فلا شبهة في الجواز والكفاية، وان لم يكن ممكنا ولم يقم دليل على عدم الاعتبار فلا شبهه في عدم الكفاية، فيما إذا امكن الامتثال التفصيلي، وانما الاشكال في تعيين ماله دخل في حصول المطلوب، والفرق بين التفصيلي والاجمالي في مقام الامتثال، وتحقيق الحال يحتاج إلى بسط المقال فنقول وعلى الله الاتكال: انه لا اشكال في السقوط في التوصليات كغسل الثوب وغيره فان المطلوب فيها ليس الا وجودها في الخارج باي وجه اتفق وان وجدت من غير التفات، ومطلق الحكم التحريمي كذلك، فان الغرض فيه يتعلق بنفس ترك متعلقه باي وجه حصل، واما في العبادات فالامتثال الاجمالي فيها اما يحتاج إلى التكرار، اولا، والثاني وهو الذي لا يحتاج إلى التكرار. والترديد فيه بين الاقل والاكثر، وهو لا يخلو عن امور: الاول ان يكون الترديد بين مانعية شئ وعدمها، والثاني ان يكون بين شرطية شئ وعدمها، والحكم فيهما سهل، ضرورة ان ترك الاول وفعل الثاني لا يحتاجان إلى شئ غير نفس الترك والفعل، لانهما من التوصليات التي لا تحتاج إلى القصد اصلا. والثالث ان يكون الترديد فيه بين جزئية شئ وعدمها. وهو تارة يكون باعتبار انها تكون من الاجزاء المستحبة أو الوجوبية، واخرى يكون من حيث إصل الجزئية باعتبار احتمال اللغوية، وعلى الاول يمكن ان يستشكل من جهة الاخلال بالوجه فيه، والتفصى منه على المختار، من ان الاوامر تتعلق بالطبايع،

]وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعبا وعبثا ثالثة. وأنت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الامر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالاخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضا في غاية الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في الاخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالبا، وفي مثله لابد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لاخل بالغرض، كما نبهنا عليه سابقا. وأما كون التكرار لعبا وعبثا، فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي، إنما يضر إذا] لا الافراد كما توهم، واضح لا ريب فيه، لان قصد الوجه محفوظ، فان الامر المتعلق بالطبيعة على ما هو المفروض وجوبي، والداعي إلى إتيان الفرد وان كان محتويا للاجزاء المستحبة ليس الا ذاك الامر الوجوبي، وذاك الفرد يكون من افضل افراد الطبيعة، واما بناء على تعلقها بالافراد فالتفصي عنه موقوف على عدم اشتراط نية الوجه كما هو الحق، وتفصيل ذلك في محله. وعلى الثاني فما يمكن ان يقال في وجه الاشكال انما من جهة الاخلال بقصد الجزئية ان اعتبرناه، وبنية الوجه ايضا ان قلنا بتعلق الاوامر بالافراد، والتفصي عنهما مبني على عدم اشتراطهما كما هو الحق. واما الذي يحتاج إلى التكرار فربما يستشكل فيه من جهة الاخلال بالوجه تارة، وبالتميز اخرى، وكونه لعبا وعبثا ثالثة. ولكنه باقسامه مدفوع، اما الاول فواضح، ضرورة عدم الاخلال به اصلا، وذلك لان الداعي إلى التكرار والاتيان بكل واحد من الاطراف انما هو الامر الوجوبي ليس غير غاية الامر انه مردد بين تعلقه بهذا أو ذاك فالاخلال انما يكون بالتميز والتعيين، واحتمال اعتبار مثل ذلك في غاية الضعف والسقوط،

]كان لعبا بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال. وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقا، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الطني، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من] وذلك لعدم عين منه ولا اثر في الاخبار، مع انه مما يغفل عنه غالبا، وفي مثله لابد من التنبيه على اعتباره ودخله في حصول الغرض والا لاخل بالغرض، هذا مع انه يمكن التمسك بالبرائة في رفعه كما يأتي في مسألة البرائة انشاء الله. هذا كله فيما إذا كان الامتثال التفصيلي والقطع به ممكنا، أو تمكن عن الاخذ بالحجة القائمة على اثبات الاكثر في مسألة الاقل والاكثر، أو على التعيين والتشخيص في مسألة التردد بين المتباينين، فانه عليه يصح البحث في الاجزاء وعدمه، وذلك لان الاتيان بالمأمور به بجميع ما يحتمل في حصوله في هذا المقام ممكن. واما إذا لم يمكن الامتثال الا بنحو الاجمال والاحتياط، بحيث كان يدور الامر بين ترك الامتثال رأسا وبين الامتثال كذلك، فلا شبهة في وجوبه فضلا عن جوازه عقلا وشرعا. ولا يخفى عليك ان التمكن من الاخذ بالحجة انما يفيد في تعيين العمل على طبقها فيما إذا كان مفاد دليل الحجية جعل حكم مماثل لمؤداها، واما إذا كان مفاده تنجيز الواقع فيما اصابت الواقع، وعذرا للمكلف فيما اخطات فلا كما لا يخفى، وذلك لانه على الاول يتمشى من المكلف القصد البتي الجزمي عند العمل على طبق الحجة، فانه على الفرض يحصل له القطع بما قامت عليه الحجة .

]مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك. وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى. هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الامارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض في ذلك.] بخلاف الثاني فانه عليه لا يتمشى منه القصد البتى الجزمي

لمكان احتمال خطائها عن الواقع، ومعه لا يحصل القطع بما قامت عليه الحجة حتى يتمشى منه القصد كذلك، اللهم الا ان يقال بكفاية قصد الامتثال على مقدار ما قامت عليه الحجة في حصول الغرض ولا يخلو ذلك من وجه فافهم وتأمل. وحاصل المرام في المقام هو البحث عن الاجزاء بالاحتياط في الامتثال وعدمه، ولا ريب في الاجزاء به بعد كونه احتياطا بمعنى ان الاتيان بالمأمور به بجميع ما يحتمل في حصول الغرض لا ريب في اجزائه، وانما الكلام في كون الامتثال الاجمالي احتياطا، باعتبار فقدان ما يحتمل في حصول الغرض من قصد الجزئية والوجه والتميز، وذلك لا يكون الا إذا تمكن من القطع التفصيلي أو الحجة، سواء كانت ثابتة بدليل خاص أو بمقدمات دليل الانسداد. وتوهم ان بطلان الاحتياط من المقدمات التي يعتبر بها الظن المطلق، فلا محيص حينئذ من الاخذ بالظن، ولا يجوز الاخذ بالاحتياط في الامتثال. مدفوع بان بطلان الاحتياط باعتبار كونه موجبا لاختلال النظام انما

]ينبغي تقديم أمور: أحدها: إنه لا ريب في أن الامارة الغير العلمية، ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقا، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناء على] يكون فيما إذا كان على نحو التام في جميع الاحكام بالاضافة إلى كافة الانام، والبحث في المقام انما يكون في جواز الاخذ بالاحتياط في قبال الاخذ بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد وان لم يكن على نحو التام في جميع الاحكام. بل انما يجري النزاع وان كان في واقعة مخصوصة من شخص خاص من غير ترتب العسر والحرج فضلا عن ترتب اختلال النظام، فتأمل تأمل التام. وعلى هذا فلا وجه في تفريع هذا المقام وابتنائه على القول بعدم وجوب الاحتياط هناك أو بطلانه حتى نأخذ بالظن المطلق في صورة، وبالاحتياط في صورة اخرى، كما افاده المصنف قدس سره. في الظن قوله: ينبغي تقديم امور احدها ان الامارات العلمية ليس كالقطع... الخ اعلم ان التحقيق ان الظن لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن جعل الشارع ومن دون ملاحظة امر خارج كمقدمات الانسداد لا يقتضى بنفسه الحجية ووجوب اتباعه، فضلا عن ان يكون علة تامة كالعلم، بل يحتاج ثبوتها له إلى جعل أو ثبوت مقدمات موجبة لاقتضاء الحجية كمقدمات الانسداد، لانه معلوم بالضرورة من الوجدان انه لا يقتضيه بنفسه بحيث ينقدح في نفس الظان باعث ومحرك عقلي نحو ما ظن بوجوبه، ومانع وزاجر عما ظن حرمته من دون

]تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتا بلا خلاف، ولا سقوطا وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المتحمل، فتأمل.] ملاحظة امر خارج. ومعلوم ايضا ان ذلك ليس الا من جهة عدم الاقتضاء، لا من باب اقتضاء العدم، بحيث يأبى عن صيرورته حجة ولو بسبب من الخارج كجعل الشارع كونه كذالك، فظهر ان النزاع الآتي في امكان التعبد بالظن ليس في الامكان الذاتي، بل انما يكون في الامكان الوقوعي فلا يترتب عليه محذور ومحال. والحاصل ان الحجية لما كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية، فتارة تنتزع من الذات من دون ملاحظة امر خارج أو جعل جاعل كما هو كذلك بالاضافة إلى القطع، فان حجيته منتزعة عن ذاته. واخرى تنتزع بملاحظة امر خارج كجعل الشارع كون الشئ كذلك، كما هو كذلك بالاضافة إلى الظن، فان حجيته باعتبار جعل الشارع. ثم ان جعل الشارع الحجية للظن أو الامارات يمكن ان يتعلق بنفس الحجية، كما إذا قال: اني قد جعلت الظن حجة، مثلا، ويمكن ان يتعلق بما يلازم ذلك، كما إذا امر بسلوك طريق، فان الامر بسلوكه يلازم حجيته. وعلى كل حال لما كانت الحجية عبارة عن المنجزية إذا صادفت الواقع، والمعذرية إذا خالفت الواقع، فإذا تعلق الجعل بنفس الحجية نفى صورة الاصابة لا يكون في البين الا امر واحد متعلق بالواقع، وفى صورة المخالفة لا يكون في البين امر اصلا. واما إذا تعلق بما يلازم الحجية ففي صورة الاصابة يكون في البين امران :

[49]

]ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعا، وعدم لزوم محال منه عقلا، في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الامكان بهذا المعنى، بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها - لو سلم ثبوتها - لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الآن في [امر متعلق بالواقع، وامر متعلق بسلوك الطريق، وفي صورة المخالفة لا يكون الا امر واحد متعلق بالسلوك، فافهم. قوله: ثانيها في بيان امكان التعبد بالامارة غير العلمية... الخ اعلم انه لا بد قبل الخوض في المقصود من بيان معنى الامكان، فنقول: ان الامكان يطلق على معان: الاول الامكان الذاتي وهو على قسمين: الامكان العام، وهو عدم ضرورة الجانب المخالف، والامكان الخاص، وهو عدم ضرورة الجانبين: المخالف والموافق. الثاني الامكان الاستعدادي، وهو عبارة عن القوة التي تستعد لان يترتب عليه الشي الفلاني، كقوة الانسانية المودعة في النطفة. الثالث الامكان الوقوعي، وهو بحسب اصطلاح اهل المعقول عبارة عن القوة التي تستعد لان يترتب عليه الشئ الفلاني لكن لا باعتبار نفسها، بل باعتبار ترتب ذلك الشي عليها. كلاطلاق الامكان على القوة الانسانية المودعة في النطفة باعتبار ترتب الانسانية عليها. وبحسب اصطلاح الاصوليين عبارة عما لا يلزم من وجوده محال ومحذور. والامكان الذاتي الخاص قسيم للواجب لانه ضروري الوجود، وللممتنع فانه ضروري العدم

[50]

]إمكان التعبد بها وامتناعه، فما ظنك به ؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا، أو على الحكيم تعالى، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الامكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح.] إذا عرفت ذلك فاعلم ان النزاع هنا في الامكان الوقوعي بحسب اصطلاح الاصوليين، فانه يبحث في المقام بان التعبد هل يوجب محذورا من تحريم الحلال وتحليل الحرام واجتماع الضدين أو المثلين وغيرها، أو لا يوجب شيئا، ولا يخفى ان الامكان بهذا المعنى بل مطلقا ليس اصلا متبعا في مقابل احتمال الامتناع حتى يتمسك به في مقام الشك في الامكان، بل لابد في اثبات الامكان أو الامتناع من اقامة البرهان، نعم إذا ورد من الشرع ما يدل على التعبد يستكشف منه الامكان ما لم يقم على الامتناع برهان عقلي وما ورد من الشيخ الرئيس من انه: " كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان " لا يكون دليلا على ان الاصل في المقام هو الامكان، لعدم حجية قوله في اثبات ذلك، مضافا إلى ان كلامه ناظر إلى ان كلما قرع سمعك من الغرائب لا تسرع إلى انكاره، وذره في بعقة الاحتمال، ففي اثباته لا محيص عن اقامة البرهان فافهم .إذا عرفت ذلك فاعلم ان المحاذير التي يمكن ان تترتب على التعبد بغير العلم من الامارات امور: الاول: إجتماع الضدين فيما إذا كان الحكم الواقعي خلاف ما قامت عليه الامارة، وكذلك يلزم طلب النقيضين واجتماع الارادة والكراهة في نفس واحدة. الثاني: اجتماع المثلين فيما إذا لم يكن الحكم الواقعي خلاف ما قامت عليه الامارة .

[51]

]وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا، والامكان في كلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، ما لم يذدك عنه واضح البرهان)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان.] الثالث: تفويت المصلحة فيما إذا ادت الامارة عدم وجوب ما هو واجب واقعا، والالقاء في المفسدة فيما إذا ادت إلى عدم حرمة ما هو حرام واقعا.. الرابع: التصويب الباطل ان قيل: بانه لم يكن حكم واقعا بل الواقع تابع لما ادت إليه الامارة .واما الجواب عن تلك المحاذير فهو بان يقال: ان جعل

الحجية لا يكون مستلزما للاحكام التكليفية، فلا يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، ولا التصويب، بل انما يكون التعبد بطريق غير علمي موجبا لتنجز الواقع فيما اصاب، وعذرا فيما اخطأ، واما تفويت المصلحة فيما إذا كان الواقع ذا مصلحة ملزمة وادى الطريق إلى عدم الوجوب، وكذلك الالقاء في المفسدة فيما إذا كان الواقع حراما وادى الطريق إلى عدم الحرمة فهما ليسا من لوازم حجية الطريق، بل هما مستندان إلى جهل المكلف بالواقع فلا يكون تفويت بل فوت. ويمكن ان يقال ايضا: بان مصلحة الواقع أو مفسدته متداركة بالمصلحة المترتبة على سلوك الطريق، وذالك باعتبار ان الطريق المنصوب من الشرع يكون بنظر الشارع اغلب مطابقة للواقع، بحيث ان لم يكن في البين طريق منصوب من قبله وقع المكلف غالبا في خلاف الواقع، فان طريق العلم به قليل، والعلم به ربما يكون جهلا مركبا كما لا يخفى. وان ابيت الا عن كونه مستلزما للاحكام التكليفية مماثلة لمؤدى الطريق

]وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور: أحدها: اجتماع المثلين من أيجابين أو تحريمين مثلا فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الامارات أحكام.] من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما من سائر الاحكام فكذلك ايضا لا يلزم محذور، بناء على كونها احكاما طريقية مجعولة عن مصلحة في نفسها باعتبار التوسل بها إلى الاحكام الواقعية، لا انها احكام موضوعية مجعولة باعتبار احداث مصلحة أو مفسدة في مؤدى الطرق باعتبار قيامها، وذلك لان الاحكام الظاهرية المجعولة، التي اعتبرت لادراك المصالح الواقعية المترتبة على الافعال بعناوينها الاولية، انما تكون احكاما صورية طريقية محضة، من دون ان يكون في جعلها مصلحة سوى ادراك المصالح الواقعية كما عرفت، فلا يلزم اجتماع المثلين في صورة المصادفة ولا اجتماع الضدين في صورة المخالفة، ضرورة ان الاحكام الطريقية ليست احكاما حقيقة، بل غايتها الوصول إلى الاحكام الواقعية، وكذلك لا يلزم اجتماع المصلحة، والمفسدة، لانه لا تكون في البين الا المصالح أو المفاسد المترتبة على الافعال بعناوينها الاولية. وبذلك يرتفع سائر الاشكالات كما يظهر بالتأمل هذا. مع ان الاجتماع انما يكون فيما إذا كان موضوع الحكمين واحدا، وهو في المقام يكون متعددا، لان موضوع الحكم الواقعي هو مؤدى الطريق بعنوانه الاولي، وموضوع الحكم الظاهري هو السلوك على طبقه، وهما متغايران. مضافا إلى ان حديث الاجتماع بالاضافة إلى الضدين وطلبهما في صورة المخالفة انما يكون فيما أذا كان البعث إلى الفعل والزجر عنه فعليين، والمفروض

]ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب. ثالثها : تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوما بسائر الاحكام. والجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز] انهما بالاضافة إلى الحكم الواقعي ليسا كذلك لمكان الجهل بهما، وذلك لعدم امكان تعلق البعث والزجر فعلا بالنسبة إلى الجاهل، فانه مع جهله كما هو المفروض لا يمكن انبعاثه وانزجاره والبعث والزجر فرع امكان الانبعاث والانزجار. ولا يخفى ان ذلك لا يكون باعتبار تقيد حكم الواقعي بالعلم، لعدم امكانه الا على وجه دائر، بل انما يكون باعتبار المانع وقصور المكلف عن الانبعاث والانزاجار لجهله بالبعث والزجر كما لا يخفى. هذا كله بناءا على ان مقتضى دليل اعتبار الامارات هو جعل حكم طريقي صوري ارشادي مماثل لمؤديها. واما بناءا على كونه مقتضيا لجعل حكم موضوعي شرعي حقيقي باعتبار حدوث المصلحة في مؤديها بسبب قيام الامارة على الواقع فقد اجيب تارة بنحو الترتب كما يلوح من بعض كلمات الشيخ الانصاري قدس سره، وذلك بان يقال: لا يلزم اجتماع الحكمين اصلا، فان الحكم الواقعي انما يكون في مرتبة لا يكون في تلك المرتبة حكم ظاهري ابدا، ضرورة

ان الحكم الواقعي انما يكون مترتبا على الفعل بعنوانه الواقعي، والحكم الظاهري مترتب عليه بعنوان ان الامارة الكذائية قامت عليه. وكذلك الحال بالاضافة إلى اجتماع المصلحة والمفسدة وتزاحمهما. وذلك

]التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجريا وانقيادا مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والارادة، كما لا يخفى.] لان التزاحم انما يقع فيما إذا كانت الجهات في عرض واحد بخلاف المقام، فان الجهة المحسنة أو المقبحة التي نشأت من جهة مساعدة الامارة انما تعرض بعد تأثير جهة الحكم الواقعي .وفيه اولا انه يلزم التصويب الانقلابي، فانه في مرتبة الحكم الظاهري ينقلب الحكم الواقعي بمعنى انه ليس في هذه المرتبة الا ذاك الحكم الظاهري. وثانيا بان الترتب باطل رأسا، وذلك لانه وان لم يكن الاجتماع في مرتبة الحكم الواقعي، ولكن لا محيص عن الاجتماع في مرتبة الحكم الظاهري وتارة اخرى اجيب عن المحاذير بان المصلحة انما تكون في نفس انشاء الحكم الظاهري، كما عن الشيخ الانصاري ويستفاد ايضا من بعض كلمات المصنف، وعليه فلا مجال للاشكالات، ضرورة ان حديث الاجتماع انما يصدق فيما إذا كان الحكمان متعلقين بموضوع، وكذلك اجتماع المصلحة والمفسدة، وعلى ما ذكر لا يكون للحكم الظاهري موضوع يتعلق به، ومصلحة الواقع ومفسدته انما تكون قائمة بالفعل الفلاني، والموضوع الكذائي، ومصلحة الحكم الظاهري قائمة بنفسه. وفيه ايضا مضافا إلى انه لا محصل له ان الاوامر انما تلاحظ مرآتا للغير وألة للمأمور به، ولا تكون بنفسها ملحوظة ابدا، كما لا يخفى. والتحقيق في الجواب على ما حققه السيد الاستاذ هو ان حديث الاجتماع انما يكون مبتنيا على كون الاحكام من قبيل الاعراض فلا يصح

]وأما تفويت مصلحة الواقع، أو الالقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلا، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الالقاء. نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الاحكام، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لان احدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب] اجتماعها في موضوع واحد مطلقا سواء أكان بينها التماثل ام التضاد، ولكنه خلاف التحقيق، كما مر في بحث اجتماع الامر والنهي، بل انما تكون من الامور الاضافية، فلا مانع من تعلق الامرين أو الامر والنهي بفعل واحد شخصي. مضافا إلى كفاية تعدد العنوان في تعدد الموضوع الذي به يرتفع محذور اجتماع المثلين أو الضدين، أو المصلحة والمفسدة كما مر في بحث اجتماع الامر والنهي فراجع وتأمل تعرف. ولكن لا يخفى ان كفاية تعدد العنوان في تعدد الموضوع لرفع المحذور، وان كان جاريا في مسألة الاجتماع في الامر والنهي، لكنه غير جاد في المقام، وذلك لوجود المندوحة هناك بخلاف المقام. لان الامر والنهي هناك يكونان متعلقين بطبيعتين يمكن اجتماعهما في فرد واحد باعتبار اختيار المكلف ذاك الفرد في مقام الامتثال بسوء اختياره، نظير فعل الصلوة في الدار المغصوبة، فان الامر المتعلق بها لا يكون مبتلى بالنهي المتعلق بطبيعة الغصب ولو في مقام اختيار المكلف ذاك الفرد، لان طبيعة الصلوة في المقام بما هي طبيعة الصلوة مطلوبة للمولى وتكون مأمورا بها، وكذلك طبيعة الغصب بما هي مبغوضة للمولى ومنهى عنها ولو في مقام اتحادها مع الصلوة، فالصلوة في الدار المغصوبة بطبيعتها تكون مأمورا بها. ومنهيا عنها. وهذا بخلاف المقام، فان تعدد العنوان فيه لا يجدي في رفع محذور

]للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الاعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما، الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء بعثا أو] الاجتماع، وذلك لعدم وجود المندوحة في المقام .وتوضيح ذلك ان الامر المستفاد من دليل حجية الاماراة وان كان متعلقا بها بعنوان كلي جامع اعني عنوان اتباع الامارات الا ان كل واحد منها إذا قام على وجوب فعل أو حرمته أو غيرهما من الاحكام، يحدث فيه المصلحة أو المفسدة حسب ما ادت إليه الامارة على ما هو المفروض، فيجعل على طبق ما ادى إليه الامارة حكما من الاحكام من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما، فذلك الفعل الشخصي الذى قامت الامارة على وجوبه ان كان واقعا محكوما بحكم مع قطع النظر عن قيام الامارة، فيلزم ان يكون هذا الفعل محكوما بحكمين مماثلين أو مضادين من غير ان تكون في البين مندوحة، مثلا صلوة الجمعة التي قامت الامارة على وجوبها تصير واجبة ولو باعتبار قيام الامارة فان كانت بحسب الواقع محرمة مثلا يلزم ان يكون هذا الفعل الشخصي محكوما بحكمين متضادين من دون ان تكون في البين مندوحة، وكذلك الكلام بالاضافة إلى تزاحم المصلحة في الحكم الظاهري مع المفسدة في الحكم الواقعي في صورة المخالفة أو العكس، فان المصلحة القائمة على فعل باعتبار قيام الامارة مع ابتلائها بالمفسدة القائمة على ذلك الفعل باعتبار نفسه لا تؤثر في الوجوب، فلا يمكن انشاء الوجوب على طبقها فانه ايجاب بلا علة، وكذلك المفسدة لا تؤثر في الحرمة، فيلزم ان تكون الواقعة بلا حكم، واما إذا كانت الواقعة ذات مصلحتين: مصلحة الواقع، والحادثة

]زجرا، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في نفس إنشاء الامر به طريقيا. والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لارادته أو كراهته، الموجبة لانشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ] من قبل الامارة، أو مفسدتين فالامر فيه سهل لعدم مزاحمة في البين. لان المصلحتين يمكن ان تكونا مؤثرتين في الوجوب المؤكد. وكذلك المفسدتان يمكن ان تكونا مؤثرتين في تحريم مؤكد وعلى ما ذكرناه فالجواب عن اشكال اجتماع المثلين أو الضدين منحصر فيما حققه السيد الاستاذ من ان الاحكام لا تكون من قبيل الاعراض حتى يمتنع اجتماعها في موضوع واحد. ومع الغض عن ذلك فيقال: ان الاحكام الواقعية في صورة خطاء الطرق عنها لما لم تكن والصلة إلى حد الفعلية باعتبار جهل المكلف، بخلاف الاحكام الظاهرية فانها واصلة إلى حد الفعلية باعتبار العلم بها فلا مانع من اجتماعهما في موضوع واحد لعدم التضاد بينهما كما لا يخفى وذلك الاختلاف نوعهما ومرتبتهما. هذا بالاضافة إلى اجتماع الحكمة، واما بالاضافة إلى تزاحم الجهتين فلا محيص عن الالتزام به، لكنه لا محذور فيه، فان الامارات لما كانت بنظر الشارع اغلب مطابقة للواقع، موجبة لايصال المكلف إلى مصالح كثيرة، وان كان قد يتفق خطائها عن الواقع، وإذا لم يتعبد المكلف بها يقع في مفاسد كثيرة، أو يفوت عنه مصالح وافرة، فبهذا الاعتبار ليس محذور في التعبد بها. ان قلت: فعلى هذا لابد ان يقيد وجوب الاتباع بما إذا لم تكن الامارة مؤدية إلى الخلاف، ولا يجوز اطلاق الحكم بنحو الاطلاق. قلت: نعم. ولكن لما لم تكن للامارات المؤدية إلى الخلاف علامة يعلمها

]الاعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة - كما أشرنا - فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا وزجرا، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الانشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم.] المكلف حتى لا يتبعها، فلا مناص حينئذ عن الاطلاق حتى يوصل المكلف إلى المصالح، ويحفظه عن الوقوع في المفاسد غالبا. اقول: يمكن التفصي عن لزوم التزاحم بين الجهتين بأن يقال ان فعلية تأثير المتزاحمين تابع لما يكون اقوى تأثيرا

منهما وان تساويا تساقطا، وعلي هذا فان احرز الاقوائية أو التساوي يعمل على طبقه، والا فلابد من الرجوع إلى الدليل في مقام الاثبات ان كان موجودا، ولا يبعد دلالة دليل الحكم الظاهري على اقوائية علته من المصلحة أو المفسدة، وذلك لمكان قيام الامارة والجهل بالواقع وعدم دليل عليه في مقام الاثبات. وبالجملة الاشكالات بحذافيرها مندفعة بما ذكرنا، لانه ان دل دليل التعبد بالامارات على حجتيها بمعنى كونها منجزا للواقع في صورة الاصابة، وعذرا في صورة الخطاء، فليس في البين الا الاحكام الواقعية وعللها بلا مزاحم ومماثل ومضاد اصلا كما لا يخفى، وان دل على كونها مستتبعا لحكم مماثل لمؤديها، وهذا الحكم المماثل اما ان يكون حكما طريقيا صوريا مرشدا إلى الاحكام الواقعية ومصالحها، بلا حدوث مصلحة سوى المصالح الواقعية فيها. واما ان يكون حكما حقيقيا شرعيا موضوعيا، يلاحظ في جعله الايصال إلى المصلحة التي تحدث في مؤدى الامارة من قبلها، لا الايصال إلى المصالح الواقعية. فعلى الاول وان كان في البين حكمان، الا انهما من نوعين، فلا يلزم اجتماع

المثلين أو الضدين، ولا يأتي التزاحم ايضا لانه لا يكون في البين مصلحتان أو مصلحة ومفسدة حتى تتزاحمان. وعلى الثاني وان كان في بدء النظر كذلك، الا انه بعد التأمل في ان الاحكام ليست من قبيل الاعراض، وفي انه في صورة الاصابة لا يكون الا حكما واحدا مؤكدا، وفي صورة الخطاء لا يكون الا حكما واحدا يؤدى إليه الامارة، واما الحكم الواقعي الذي اخطأ عنه الامارة فهو ليس في مرتبة الحكم الظاهري، لعدم فعليته لمكان جهل المكلف به، بخلاف الحكم الظاهري فانه فعلي منجز، يظهر اندفاع جميع ما ذكر. ولكن الكلام في ظهور دليل التعبد بالامارات بالاضافة إلى احدى المحتملات، ولا يبعد ظهوره في الاحتمال الاخير، اعني الموضوعية فقط، مضافا إلى بعد كون المراد منه غيره، لانه مستلزم ان لا يصل اكثر العباد في كثير من العبادات إلى المصالح، وكان العمل على طبقها محض العذر، وهذا مستبعد جدا، وذلك لانه وان كانت الامارات سيقت بنحو الحكاية عن الواقع وكونها طريقا إليه، الا ان متقضى دليل حجيتها هو الاكتفاء بالعمل على طبقها في مقام الامتثال وان ظهر الخطاء والخلاف مطلقا في الوقت وخارجه كما لا يخفى. ومن ذلك ظهر الحال في الاجزاء وعدمه، وان مقتضى الادلة هو الاجزاء، وتفصيله موكول إلى مبحث الاجزاء. بقي شئ وهو انه بناء على ما ذكرناه، من ان مقتضى دليل التعبد هو الموضوعية لا الطريقية، يلزم ان لا تكون الامارات منجزة للاحكام الواقعية وانحصر تنجيزها في صورة العلم بها، ولازم ذلك لغوية جعل الاحكام الواقعية لمكان ندرة العلم بها .

اللهم الا ان يقال: ان دليل التعبد بالامارات كما يدل على الموضوعية كذلك يدل ايضا على كون الامارات منجزة للاحكام الواقعية ولا منافاة بينهما فافهم .ولازم ذلك ان تكون الواقعة الشخصية ذات حكمين: الحكم الواقعي والظاهري في آن واحد، والالتزام بذلك محل النظر، بل ممنوع، للقطع بان الواقعة الشخصية في الشريعة السهلة لا يتعلق بها الا بعث أو زجر واحد. ويمكن التفصي عن ذلك بان يقال: ان الامارة تارة تكون ناهضة على وجوب شئ أو حرمته أو غيرهما من الاحكام وهي وان كان مقتضيها تأسيس حكم في قبال حكمه الواقعي، ويلزم منه ان يكون موضوع واحد ذا حكمين في آن واحد الا انها نادرة. وتارة تكون ناهضة على تنقيح موضوع لحكم معلوم من الشرع، كما إذا قامت على شرطية شئ أو جزئيته أو مانعيته، مثل ان تقوم امارة على جزئية السورة للصلوة بعد معلومية وجوبها من الشرع، أو تقوم أمارة على ان ذاك المايع خمر بعد معلومية حرمة الخمر في الشرع، ومقتضى ذلك هو التوسعة في المأمور به أو المنهي عنه، لا تأسيس حكم في قبال حكم آخر، بل ليس في البين الا حكم واحد كوجوب الصلوة وحرمة الخمر، غاية الامر ان مقتضى الامارة هو فردية ما قامت الامارة عليه لما يكون محكوما بالوجوب أو الحرمة .وبعبارة اخرى مقتضى دليل الحجية في مثل المقام هو اثبات فرد تعبدي للطبيعة المأمور بها أو المنهى عنها، وعليه فليس الا حكم واحد، وامثلة هذا القسم من الامارات كثيرة، لا تخفى على من تتبع الاحاديث .

]نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية، كأصالة الاباحة الشرعية، فإن الاذن في الاقدام والاقتحام ينافي المنع فعلا، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه، لا لاجل عدم مصلحة ومفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا، كما في المبدأ الاعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف] قوله: نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية... الخ اعلم أن المصنف قدس سره كان بصدد ابداء الفارق بين الامارات وبعض الاصول العملية في مقام الجمع بين الحكم الظاهرى مع الواقعي، والفرق على ما ذهب إليه هو ان الحكم الظاهري في مؤدى الامارات لا يكون عن ارادة أو كراهة منبعثتين عن المصلحة أو المفسدة، والحكم الواقعي فيه انما يكون عن الارادة والكراهة المنبعثتين عنهما، فلا يلزم اجتماع الارادة والكراهة، ولا يلزم ايضا اجتماع المثلين في صورة الاصابة، أو اجتماع الضدين في صورة الخطاء، وذلك لاختلافهما بحسب النوع، بل يمكن ان يقال: ان الحكم الظاهري في مورد الامارات لا يكون حكما اصلا، بل انما يكون طريقا إلى الواقع، وان كان في صورة الحكم، فانه فاقد للروح الذي هو عبارة عن الارادة والكراهة. وهذا بخلافه في مؤدى الاصول كاصالة الاباحة مثلا، فانه لا بد فيه من التصرف في الحكم الواقعي بان يقال: ان الحكم الواقعي فيه لا يكون عن ارادة وكراهة. وبعبارة اخرى يقال: ان الحكم الواقعي في مورد الاصول ليس بفعلي، والمراد من الفعلي هنا ما يكون في المرتبة الرابعة الذي يكون مساوقا للتنجز، ولا يصل الحكم إلى هذه المرتبة الا بعد العلم به أو قيام الحجة عليه، وليس المراد منه ما يكون في المرتبة الثالثة الذي يفارق التنجز، ولا يحتاج وصوله إلى هذه المرتبة إلى العلم به أو قيام الحجة عليه .

]الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها، وكونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية، فيما إذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه. فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعليا، كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة] وعلى هذا فلا يرد على ما ذكرنا بعدم لزوم الاتيان بما قامت الامارة على وجوبه لمكان عدم لزوم الامتثال في الاحكام الانشائية ما لم تبلغ مرتبة البعث والزجر. كما لا يرد عليه ايضا بانه كما يمتنع اجتماع المتنافيين والمتناقضين كذلك يمتنع احتماله ايضا، ووجه الاحتمال عدم خلو موارد الامارات والاصول من الاحكام الواقعية الفعلية، ووجه عدم ورود الاشكال ان الاحكام الواقعية في المقام ما وصلت إلى مرتبة الفعلية بالمعنى الثاني لمكان الجهل بها. فلا تنافي قطعا في البين، فاين احتماله ؟ وبما ذكرنا ظهر ان للاحكام خمس مراتب: الاقتضاء، والانشاء، والفعلية بمعنى كون الحكم على صفة لو علم المكلف به لتنجز عليه، والفعلية التي تكون من جميع الجهات فعليا بحيث لا يشذ منها شئ والوصول إلى هذه المرتبة يحتاج إلى علم المكلف به وقيام الحجة عليه، فان جهل المكلف به يمنع عن فعليته بهذا المعنى، والتنجز الذى يكون مساوقا للفعلية بمعنى الاخير، ولا يصل الحكم إلى المرتبة الخامسة، بل الرابعة الا بعد رفع المانع وهو الجهل به. وهذا التصرف اعني الالتزام بعدم فعلية الحكم بالمعنى الثاني في مؤدى أصالة الاباحة مما لابد منه، وان قلنا بان الاذن في موردها انما يكون لاجل مصلحة في نفس الاذن لا في المأذون فيه، وذلك لوضوح التنافى بين فعلية الحكم

]على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الاتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان. لا يقال: لا مجال لهذا الاشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة إليها إنشائية، لانها

بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة. فإنه يقال :لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبدا، إلا حكم إنشائي تعبدا، لا حكم إنشائي أدت إليه الامارة، أما] الواقعي والترخيص الفعلي. والسر في ذلك الفرق، هو ان الامارت انما تكون ناظرة إلى الاحكام الاولية الواقعية، والغرض من جعلها ايصال المكلف إلى مصالحها بتوسطها وان اتفق الخطاء عن الواقع في بعض الاوقات، بخلاف بعض الاصول فانه لا يكون ناظرا إلى الواقع اصلا، ولا يكون الغرض من جعله الايصال إلى المصالح الاولية، بل يكون مؤداها احكاما برأسها. لا يقال: يمكن ان يكون الغرض من جعل بعض الاصول كاصالة الاباحة مثلا هو ايصال المكلف إلى مصلحة عامة، وهي استقامة العيش الذي له دخل في تحصيل الكمالات الاخروية، وعدم وقوعه في محذور الحرج والعسر امتنانا. وذلك لان العباد إذا لم يرخصوا في الفعل والترك يقعون في مشقة الاحتياط. فاللطف يقتضي جعل الترخيص صيانة عن الوقوع في المشاق. فانه يقال: الغرض من المصالح التي جعلت الامارات لادراكها ليس مطلق المصلحة النوعية، بل مصالح الافعال بعناوينها الاولية الواقعية فافهم وتأمل جيدا. هذا كلامه في وجه الفرق بين مؤدى الامارات والاصول، ولكن لا يخفى

]حقيقة فواضح، وأما تعبدا فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا، لا الواقع الذي أدت إليه الامارة، فافهم. أللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء، لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للاحكام بمرتبتها الانشائية أثر أصلا، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى .وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك ؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله.] عليك ما فيه، لانه ليس فرق بين مؤدى الطرق والاصول بناء على ما ذكره قدس سره من ان جعل الاصول كاصالة الاباحة مثلا انما يكون لاجل مصلحة في نفس الاذن لا المأذون فيه، وذلك لان الحكم الظاهري في الاصول كما يتعلق به الارادة في الترخيص، كذلك تتعلق به ارادة البعث بالاضافة إلى الحكم الذي يكون مؤدى الطرق والامارات، لبداهة ان الغرض من جعل الطرق هو بعث المكلف نحو الحكم الواقعي فيما لا يمكن ان يكون الحكم الواقعي محركا وداعيا لمكان الجهل به، فلا يمكن انفكاكه عن الارادة، وعلى هذا يبقي الاشكال على حاله، فلا بد من التفصي عنه بما يتفصي به عنه في الاصول، وهو الالتزام بعدم فعلية الاحكام الواقعية في موارد قيام الامارة على الخلاف، والجواب في كليهما سواء كما لا يخفى. بقي شئ وهو انه وان كان قد اجاب بعض الاجلة بالترتب، وجعله جوابا برأسه في مقابل الجواب عن الاشكال بالتزام عدم فعلية الاحكام الواقعية عند الجهل بها وقيام الامارة على خلافها .

]فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون مورد الطرق - إنشائيا غير فعلي، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك لا يكاد يجدي، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلا أنه يكون في مرتبته أيضا. وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.] الا ان الجواب عنه انما يتم بهما منضما، وذلك لان الترتب انما يصح فيما إذا لم تبلغ الاحكام الواقعية إلى مرتبة الفعلية لمكان الجهل بها، ضرورة ان الاحكام الواقعية باعتبار الجهل بها انما تكون علة وباعثا لجعل الاحكام الظاهرية، وذلك لان الترتب في الامر عبارة عن كون احد الامرين مطلقا والآخر مشروطا ومعلقا، كترتب الامر بالمهم بالاضافة إلى الامر بالاهم، فان الامر بالمهم مشروط بعصيان الامر المتعلق بالاهم، والامر المتعلق بالاهم مطلق كالامر المتعلق بانقاذ الغريق المسلم فيما إذا زاحمه انقاذ النبي، فان الامر بانقاذ المسلم مترتب ومعلق على عصيان الامر المتعلق بانقاذ النبي مطلقا، والمقام من هذا القبيل، فان الامر الظاهري متربت ومعلق على الجهل بالاحكام الواقعية، وهي باعتبار الجهل

بها تصير علة لجعل الاحكام الظاهرية، ولكن الامر الواقعي يتعلق بالفعل بعنوانه الواقعي مطلقا، وبذلك ظهر احتياج حسم الاشكال بالجوابين معا فافهم وتأمل (1 .(

---

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

]ثالثها: إن الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا ولا يحرز التعبد به واقعا، عدم حجيته جزما، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا، ولا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقا متبعا، ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون] قوله: ثالثها: ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره.. اعلم انه بعد ما عرفت سابقا من انه لا مانع عن التعبد بالامارات الغير العلمية عقلا، ولا يلزم منه محذور اصلا، فان شككنا في اعتبار الامارة الكذائية شرعا، وانه هل امر الشارع باتباعها أو جعلها حجة اولا، هل يكون في البين ما يحرز به الحجية أو عدمها اولا ؟ فيقال، وعلى الله الاتكال: ان الاصل في المقام هو عدم الحجية بمعنى عدم ترتب اثر الحجية من لزوم الاتباع وقبح المخالفة، وحسن المؤاخذة على تقدير المخالفة على ما لا يعلم حجيته، وذلك لاستقلال العقل بقبح المؤاخذة على ترك العمل بمؤدى الامارة المشكوكة حجيتها، وبعدم كونها عذرا للمكلف فيما إذا عمل على طبقها مع امكان احراز الواقع بغيرها، مثلا إذا قامت الامارة الكذائية،

الذي وصل إلى حد البعث والزجر كالحكم الظاهري بين الحكم الواقعي الذي لم يصل إلى هذا الحد في مرتبة الاصول والامارات، ومعه لا نحتاج إلى الترتب في حسم الاشكال، ومع الفعلية من جميع الجهات لا موقع لترتب حكم على آخر، وذلك لان حكم المترتب انما يصح ويأتي فيما إذا لم يكن حكم المترتب عليه باقيا على حاله كما إذا سقط الاول بالعصيان مثل الامر المتعلق بالمهم بعد عصيان الامر المتعلق بالاهم، أو كان الامر الاول بمثابة يصح معها جعل الثاني، وهي كون الاول في مرتبة عدم الفعلية، فلا يصح جعل الثاني مع فرض الفعلية حتى في حال الجهل، فافهم .

]مخالفته تجريا، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقيادا، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شئ من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان. وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الاحكام، وصحة نسبته إليه تعالى، فليسا من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلا - على تقرير الحكومة في حال] مع الشك في امر الشارع باتباعها، على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ولم يعمل العبد على طبقها، فالعقل مستقل بعدم صحة المؤاخذة على ترك العمل بها، بل يمكن ان يقال: انه مع الشك في الحجية يقطع بعدم الحجية، ومع القطع به لا يحتاج اثبات عدم الحجية بالاصل، وذلك لان الحجية لا تصل إلى مرتبة الفعلية الا بعد العلم بامر الشارع باتباعها نظير فعلية الاحكام الواقعية، فانها بالمعنى الذي ذكرناه سابقا منوط بالعلم بها. وايضا مع الشك في الحجية يقطع بعدم ترتب شئ من الآثار المرغوبة على شئ شك في حجيته وذلك للقطع بانتفاء الموضوع مع الشك، وما ذكرناه في المقام من القطع بعدم الحجية مع الشك فيها جار في الاحكام الواقعية فانها مع الشك فيها لا تصل إلى مرتبة الفعلية، ومع عدم وصولها إلى تلك المرتبة باعتبار الجهل بها يقطع بعدم فعليتها وعدم ترتب الآثار عليها بلا احتياج إلى الاصل كما لا يخفى. قوله: واما صحة الالتزام.. الخ اعلم ان هذا الكلام ناظر إلى ما ذهب إليه بعض المحققين كالشيخ الانصاري قدس سره فانه ذهب إلى ان الاصل في

المقام هو حرمة العمل على طبق ما لم يعلم اعتباره من الظنون حراما تكليفيا، واستدل عليه بالادلة الاربعة،

---

[68]

]الانسداد - لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر عدم صحتهما أصلا، كما أشرنا إليه آنفا. فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية، بما أطنب من النقض والابرام، فراجعه بما علقناه عليه، وتأمل. وقد انقدح - بما ذكرنا - أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الاصل، فتدبر جيدا.] وذلك منه مبني على ما اختاره من ان العمل بالظن انما هو العمل على طبقه بالالتزام بان مؤداه هو حكم الله، ومجرد العمل على طبقه من دون التزام لا يكون عملا به، فصحة الالتزام وعدم كونه حراما دائر مدار الحجية. ويظهر من كلامه قدس سره انه جعل صحة الالتزام من آثار الحجية وعدمها من آثار عدمها، فالمصنف قدس سره بقوله: " واما صحة الالتزام " اجاب عنه، وبيان الجواب هو ان صحة الالتزام ليست من آثار الحجية، والدليل على ذلك هو ان الظن في حال الانسداد، مع كونه حجة عقلا، لا يوجب صحة الالتزام قطعا، لان حكم العقل باتباعه انما يكون باعتبار ان الاخذ بطرف الراجح يكون مؤمنا، لا انه يحكم بان مدلول الظن هو حكم الله تعبدا حتى يصح الالتزام به، وهذا انما يتم على تقرير الحكومة لا الكشف، كما ان عدم صحة الالتزام ليس من آثار عدم الحجية فان قام دليل فرضا على عدم صحة الالتزام بمدلول ظن مثلا لا يضر بحجيته ان قام دليل على الحجية اصلا، فتأمل جدا .

---

[69]

]إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول. فصل لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح. والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف. كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين. وإن ذهب بعض الاصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب، إما بدعوى] قوله :إذا عرفت ذلك فما خرج موضوعا.. إلى قوله: لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع... الخ. ان الاصل فيما إذا شك في حجية شئ من الامارات هو عدم حجيته الا إذا قام دليل قطعي على حجيته، وهذا واضح كما عرفت، وانما الكلام في تعيين ما قام الدليل على حجيته، وما قام الدليل على حجيته امور: منها ظهور الكلام في معنى مطلقا، سواء اكان معنى مجازيا أو حقيقا،

---

[70]

]اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به. أو بدعوى أنه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الانظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف ؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الاوائل إلا الاوحدي من الافاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم

كل شئ. أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله. أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا، إلا أنه صار منه عرضا، للعلم الاجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر. أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى. ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا وكبرويا بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الاخير والثالث يكون صغرويا، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي، ويكون] وذلك بلا فرق بين الكتاب المبين واحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين، ويعبر عن هذا الامر باصالة الظهور، وقبل نقل الخلاف ومنشأه لا بد من بيان دليل الحجية على ذلك، فنقول: الدليل القطعي على حجية الظهور هو بناء العقلاء، فان سيرتهم وطريقتهم الاخذ بظهور الكلمات حتى في مقام احتمال ارادة الخلاف في تعيين المراد، وذلك منهم كالنار على المنار، والشمس في رابعة النهار، حتى ان بعضهم يحتج عليها على بعض من غير ان ينكر، وذلك بضميمة عدم ردع من الشارع يكون حجة قطعية على حجية اصالة الظهور. ان قلت: من اين عدم الردع ؟ قلت: لانه لا يكون للشارع اختراع

]المنع عن الظاهر، إما لانه من المتشابه قطعا أو احتمالا، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي وكل هذه الدعاوي فاسدة: أما الاولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهة أن فيه ما لا يختص به، كمالا يخفى. وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف ؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته. وأما الثانية، فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام. وأما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.] طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه، ولو كانت له طريقة خاصة في ذلك كان عليه اعلامنا بذلك، فانه من اهم المقاصد واعظم المطالب، فان طريق ايصال الاحكام الواقعية الينا منحصر في الكلام مع قلة نصوصيته في افهام المرام، ولم يصل الينا ما يدل على غير ما ذكرنا، سوى ما يتوهمه الاخباريون من بعض الاخبار الواردة في مقام النهي عن الاتكال بكتاب الله، وسنبين انشاء الله عدم دلالة لها في ذلك، هذا بناء على ما ذهب إليه المحققون، ولكنه يظهر من بعض كصاحب " القوانين " الخلاف في ذلك، فانه قد ذهب إلى عدم حجية الظهور مطلقا، من غير فرق بين الاخبار وكتاب الله، الا من باب الظن المطلق

]وأما الرابعة، فلان العلم إجمالا بطروء إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الاجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال. مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيدا. وأما الخامسة، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم، فليس من التفسير بالرأي، إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار، من دون السؤال عن الاوصياء، وفي بعض الاخبار (إنما هلك الناس في المتشابه، لانهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم). هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الاخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له،] الشخصي، وذلك منه مبني على ما

اختاره قدس سره من انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الينا، لانحصار حجية الظهور بالاضافة إلى من خوطب بالكلام ومقصودا بالافهام، فراجع كلام تعرف مرامه. ولا يخفى ان مرجع قوله عدم جريان طريقة العقلاء على الاخذ بالظهورات بالاضافة إلى غير من قصد افهامه، ولكنه بمعزل عن التحقيق، ضرورة ان الانام مقصودون بالافهام إلى يوم القيام، والمخاطب وغيره مشتركون

]وغير ذلك، مما لا محيص عن إرادة الارجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة أن الآيات التى يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، ليس فيها ماكان نصا، كما لا يخفى. ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إما بإسقاط، أو تصحيف، وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلا. ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم. نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لاخل بحجيته، لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.] في التكليف ومفاد الكلام، غاية الامر وصول مفاد الكلام إلى غير المخاطب انما يكون بتوسط الكتابة والولاية وغيرهما من طرق الايصال، وإذا وصل كلام الشارع إلى كل واحد إلى يوم القيام يصدق انه خاطبه بهذا الكلام بلا كلام مضافا إلى ان بناء العقلاء وطريقتهم سارية وجارية مطلقا، حتى بالاضافة إلى غير المخاطبين بالكلام، كما يشهد بذلك الخاص والعام، فتأمل. واما الاخباريون فقد ذهبوا إلى عدم حجية خصوص ظواهر الكتاب، وما يمكن ان يكون مستندا لهم امور: الاول: الاخبار المدعى ظهورها في المنع عن العمل بظواهر الكتاب

]ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل)يطهرن) بالتشديد والتخفيف، يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناء على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بينها بناء على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الاصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات.] المجيد .الثاني: العلم الاجمالي بوقوع التحريف في الكتاب كما يظهر من ظاهر بعض الاخبار ايضا. الثالث: العلم الاجمالي بورود التخصيص والتقييد في عموماته ومطلقاته، ووقوع الاستعمالات المجازية. الرابع: وجود المتشابه في الكتاب مع الجهل بشخصه ومقداره، مع ورود النهي عن اتباعه. ولا يخفى ما في هذه الامور من عدم الدلالة على عدم الحجية .

فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام، وإلا فإن كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الاصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم. وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو، وإن لم يكن بخال عن الاشكال - بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد - إلا أن الظاهر أن يعامل

معه معاملة المجمل، وإن كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا، فالاصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حجية الظواهر.] قوله: فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام... الخ اعلم ان الكلام الصادر عن المتكلم للافادة اما ان يكون له بحسب التفاهم العرفي ظهور في معنى، بمعنى ان العرف يجعلون اللفظ الكذائي قالبا للمعنى الفلاني ومرآتا له، ويعبرون به عنه في محاوراتهم بحيث لا يتحيرون في معناه لا اشكال في اتباع الظهور الكذائي قطعا، كما عرفت في الفصل السابق آنفا، وذلك بلا فرق بين المعنى الحقيقي والمجازي، فان بناء العقلاء في الاخذ بالظهور يكون مطلقا ولو بالاضافة إلى المعنى المجازي. واما ان لا يكون للكلام بحسب التفاهم ظهور بحيث يتحير العرف في معناه ويكون اللفظ مجملا، وهذا بحسب منشأ الاجمال ينقسم على اقسام: الاول: ما يكون منشأ الاجمال فيه احتمال وجود قرينة، ولا شبهة في هذا

]نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض دعوى الاجماع على ذلك. وفيه: أن الاتفاق - لو سلم اتفاقه - فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة .والاجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثل المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها.] القسم ان العرف لا يعتني بذلك الاحتمال ويكون بنظره كمقطوع العدم، بل يمكن ان يقال: ان عد هذا القسم من المجملات يكون من المسامحات، فان الاجمال في مثله انما يكون بالنظر البدوي المسامحي. والا عند التأمل والنظر العمقي يكون من المبينات كما لا يخفى. الثاني: ان يكون منشأ الاجمال قرينة موجودة. ولا ينبغي الاشكال في التوقف فيه، وذلك لعدم اعتبار اصالة عدم القرينة الموجودة، لعدم كونها اصلا عقلائيا أو تعبديا، ولا مجال للتمسك بأصالة الحقيقة هنا، ولو قلنا بحجيتها تعبدا، ولا طريق لنا في مثلها الا الرجوع إلى سيرة العقلاء، وبنائهم على ما نشاهد هو التوقف في هذه الصورة. ووجه انحصار الطريق في سيرة العقلاء هو انه ليس من وظيفة الشارع بيان الوضع وكيفيتة واحكامه، سلمنا ذلك، ولكن لم يكن في الاخبار والآثار ما يدل على ذلك، ولا اجماع مفيد في ذلك. الثالث: ان يكون منشأ الاجمال الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا، ومحصل الكلام في هذا المقام ان الظن في تشخيص ما هو الموضوع له

]والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة أن همه ضبط موارده، لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا، وإلا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه، للانتقاض بالمشترك. وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالبا، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوما في الجملة لا يوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام، كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن، من باب] لغة أو المفهوم منه عرفا ليس بمعتبر اصلا، وذلك لعدم دليل على حجيته جزما سوى ما توهم، وسنشير إلى بطلانه قريبا، مضافا إلى ان الاصل فيما شك في حجيته هو عدم الحجية كما تقدم هذا، ولكنه نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في اثبات الاوضاع وتشخيص الموضوع له، وغاية ما يمكن ان يستدل به على حجيته في ذلك وجهان :احدهما: ان اللغوي خبير في ذلك، وبناء العقلاء مستقر على الرجوع إلى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص به، فقول اللغوي في تشخيص ذلك حجة باعتبار خبرويته في ذلك، وطريقة العقلاء اتباع قول كل خبرة من كل فن. وثانيهما :الانسداد الصغير، وبيانه ان موارد الحاجة إلى قول اللغوي اكثر من ان

تحصى، وذلك لان باب العلم بتفاصيل المعاني منسد علينا فلا بد من الرجوع إلى قول اللغوي في احرازها، فانه مع الانسداد وعدم الرجوع إلى قول اللغوي لا يمكن استنباط الاحكام، لانه محتاج إلى احراز المعاني ولو بطريق الظن فيما إذا انسد باب العلم بها كما لا يخفى .

]حجية مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد. نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة. لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة. فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا، وهو يكفي في الفتوى.] ولكن كل من الوجهين ممنوع، اما الاول فلمنع الصغرى، ضرورة عدم كون اهل اللغة خبيرا فيما هو المقصود، لان المقصود فهم المعاني الحقيقية للالفاظ وتشخيصها عما سويها من المعاني المجازية، وليس وظيفة اللغوي الا بيان موارد الاستعمال وهي اعم من الحقيقة والمجاز، ودعوى ظهور نقلهم في ذلك غير مفيدة لاحتمال الاشتراك وعدم قرينة وأمارة في كلامهم في تعيين ذلك، وذلك كله وان سلمنا الكبرى اعني بناء العقلاء كما لا يخفى. واما الثاني فلانه لما كان الواقع لا يخلو اما ان يكون باب العلم بالاحكام منفتحا واما يكون منسدا، فعلى تقدير الانفتاح يكون الظن باللغات غير مفيد، وعلى فرض الانسداد يكون غير سديد، ضرورة ان الظن في هذه الصورة بنفسه انما يكون معتبرا، بحيث ان لم يكن الظن بها حاصلا لم يكن للظن باللغات حاصل، بل للعلم بها ايضا لم يكن حاصل كما لا يخفى نعم ربما يتفق بالظن باللغات الظن بالاحكام، ولكنه انما يكون معتبرا باعتبار المتولد والمسبب، لا باعتبار الموجب والسبب جزما فافهم .

]فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراده، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور: الاول: إن وجه اعتبار الاجماع، هو القطع برأي الامام (عليه السلام)،] قوله: فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة... الخ اعلم ان التحقيق فيه يستدعى تمهيد مقدمات: منها في بيان معنى الاجماع لغة واصطلاحا، اما الاجماع في اللغة فهو يطلق على معنيين: الاول العزم، يقال: ان زيدا اجمع على كذا، اي عزم عليه، والثاني الاتفاق، مثل قوله تعالى: * (واجمعوا ان يجعلوه في غيابت الجب) * (1) اي اتفقوا. واما اصطلاحا فقد نقل في اصطلاح الاصوليين عن الاتفاق المطلق الصادق على اتفاق شخصين في شئ إلى اتفاق خاص لاجل خصوصية في هذا الفرد الخاص وهو عند العامة عبارة عن اتفاق جميع علماء الامة على امر ديني في عصر واحد من الاعصار مطلقا من غير تقييد بعصر دون عصر، ولا مشروط بكونه في جميع الاعصار. وتمسكوا لحجيته بالآية الشريفة: * (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) * (2(، وبالمروي * هامش * (1) سورة يوسف: 16. (2) سورة النساء: 115 (*) .

ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله (عليه السلام) في المجمعين شخصا، ولم يعرف عينا، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه) عليه السلام) عقلا من باب اللطف، أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالبا وعدم العلم

بدخول جنابه (عليه السلام) في المجمعين عادة، يحكون الاجماع كثيرا، كما [عن النبي صلى الله عليه وآله: " لا تجتمع امتي على الخطاء " (1)، ولا ملاك آخر لهم. واما الخاصة من الاصوليين فقد تبعوا العامة في اطلاق ذاك اللفظ على ذاك المعنى، والقول بحجيته ان تحقق، ليس بملاك الاتفاق والاجتماع نفسه، بل بملاك اشتماله على قول المعصوم، لانه لا يخلو زمان من امام معصوم وعلى هذا فان اتفق جميع علماء الامة من غير خروج احد منهم على امر وعلى حال فالامام داخل فيهم بلا كلام. منها في بيان مستند القطع برأي المعصوم، اعلم ان في المقام ثلاث مسالك: الدخول، والكشف، والحدس، اما الاول فهو عبارة عن دخول الامام بشخصه وقوله في المجمعين ولم يعلم بشخصه الشريف، بل علم اجمالا بانه احد المتفقين، فمستند القطع فيه هو العلم الاجمالي، وهذا مسلك المتقدمين على شيخ الطائفة ابي جعفر الطوسي مثل المفيد، والسيد ابن زهرة والسيد المرتضى رضوان الله عليهم، وبعض المتوسطين كصاحب " المعالم " ويسمى هذا الاجماع * هامش * (1) رغم اشتهار هذا الحديث عند المتأخرين ونقلهم في كتبهم الكلامية والاصولية، ولكنا لم نجد فيما توصلنا إليه من كتب: الاخبار والصحاح إلا مضامينين: " إن أمتي... أو أمة محمد لا تجتمع على ضلالة "، " لا تجتمع هذه الامة على ضلالة " رجامع: سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، ومستدرك الحاكم، والجامع الصغير للسيوطي، واصول السرخسى وغيرها لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

]أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى الاجماع إلى العلم بدخوله (عليه السلام) وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعدة اللطف. هذا مضافا إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما يتفق لبعض الاوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته (عليه السلام) وأخذه الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكي الاجماع لبعض دواعي الاخفاء. الامر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع، فتارة ينقل رأيه (عليه السلام) في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب، أو حسا وهو نادر جدا، وأخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، واختلاف ألفاظ النقل] بالاجماع الدخولي، وهذا القسم نادر الوجود بل معلوم العدم، فانهم في زمان ظهورهم عليهم السلام كانوا معلومين باشخاصهم الشريفة واقوالهم المنيفة، ولم يكونوا مستورين عن الانظار، بل كانوا كالشمس في رابعة النهار، وفي زمان الغيبة وان كان وجود الحجة في العالم " عجل الله فرجه الشريف " من المسلمات والضروريات، الا ان وجوده بين المجتهدين وانه من احدهم محل الشك والانكار، بل المنع كما لا يخفى على ذوي الانظار. واما الثاني فهو عبارة اتفاق جماعة على قول بحيث يكشف قولهم واتفاقهم من باب الملازمة العقلية عن صدور الحكم عن الامام عليه السلام بمعونة قاعدة اللطف، فمستند القطع فيه هو الملازمة العقلية القطعية بين اتفاق جماعة على مسألة وكونها رأيا للامام عليه السلام، بمعونة قاعدة اللطف، وبيانها انه إذا اتفق العلماء على مسألة خلاف رأيه الشريف يجب عليه ردعهم عنها، فإذا لم يردع، اولم يعلم ردعه علمنا ان المسألة تكون موافقة لرأيه الشريف، وهذا هو مسلك الشيخ، وان كانت له طريقة اخرى ايضا وهي الطريقة الاولى كما

]أيضا صراحة وظهورا وإجمالا في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب. الامر الثالث: إنه لا إشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدا، وكذا إذا لم يكن متضمنا له، بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فيعامل] يظهر لمن تأمل كلامه في " العدة " المصنفة في الاصول، ويسمى هذا الاجماع بالاجماع الكشفي واللطفي ولا يخفى ان تسمية مثل هذا الاتفاق بالاجماع مسامحة وخارجة عن الاصطلاح، فانه على الفرض لم يكن باتفاق الكل، لخروج الامام عليه السلام على المفروض عن المتفقين. اما الثالث فهو عبارة عن اتفاق جماعة لا يمكن تواطؤهم على الخطاء عادة أو اتفاقا باعتبار علو مرتبتهم وعلو فهمهم أو قرب زمانهم بزمان

رؤسائهم أو غيرها مما يوجب القطع برأي امامهم بطريق الحدس، فمستند القطع فيه هو الحدس وهذا هو مسلك المتأخرين، ويسمى بالاجماع الحدسي، وتسمية هذا بالاجماع ايضا من باب المسامحة. ولا يخفى ما في المسلكين الاخيرين، فان الصغرى فيهما ممنوعة، اما الاول فلمنع تحقيق الاتفاق الذى يلازم رأي المعصوم اولا، ولمنع وجوب الردع على الامام، لانا موجبون لاستاره عليه السلام عنا ثانيا. واما الثاني فلانه كيف ومتى يتفق اتفاق لا يمكن تواطؤ المتفقين على الخطاء ؟ وقد رأينا في كل عصر اتفاق جماعة من الاساطين والعظماء من العلماء على مسألة وقد اتفق جماعة اخرى مثلهم في الصفات على خلافهم فيما، فلا يبقى وثوق واطمئنان بحيث يقطع من توافقهم على امر بانه حكم الامام عليه

]حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره .وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك، على تقدير دلالتهما، خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة، هذا فيما انكشف الحال.] السلام. نعم يمكن القطع برأي الامام من اتفاق اصحابهم الذين ادركوهم في زمانهم، وان لم يصل الينا منهم عليهم السلام شئ يدل على رأيهم سوى اتفاق اصحابهم، فلا بد في مقام العمل على الاتفاق المذكور من احرازه عن طريق معتبر. ويمكن ايضا القطع برأي الامام عليه السلام من الاخبار الصادرة عن الائمة الماضين عليهم السلام، والتعبير عنه بالاجماع كما هو ديدن العلماء المتقدمين مثل شيخ الطائفة والمفيد وابن زهرة، كما لا يخفى من راجع كلامهم في الاصول والفقه، والشاهد على ما ذكرنا تمسكهم في بطلان العول والتعصيب بالاجماع مع ان الاخبار المتواترة ناهضة على بطلانهما. فان قلت: ما هو الداعي إلى التعبير عن رأي الامام المستفاد من النصوص بلفظ الاجماع ؟ قلت :الداعي ذلك هو ان كلمات المتقدمين ناظرة غالبا إلى خلاف لمخالفين في الحكم وبطلان مذهبهم في المسألة الكذائية، ولم يكن قول الامام عندهم بحجة باعتبار انكارهم الامامة، وكانت الحجة عندهم منحصرة في الكتاب والسنة النبوية والاجماع والقياس، فعبر المتقدمون منا عن قول الامام عليه السلام الذي هو حجة عندنا بلفظ الاجماع الذي يكون عندهم بما هو هو

]وأما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإن عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشئ على التوقف والتفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك، نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أمارة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.] حجة، في مقام اثبات الحكم على طبق مذهبنا ردا عليهم والزاما لهم، ولم يعبروا بلفظ الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام لعدم التزام المخالفين بذلك اصلا. إذا عرفت ذلك فاعلم انه وان اختلفوا في حجية الاجماع المنقول بالاضافة إلى نقل المسبب اعني رأي الامام عليه السلام، فذهب جماعة إلى حجيته، والآخرون إلى عدمها، ولكنه بالاضافة إلى نقل السبب، اعني اتفاق جماعة على كذا، حجة، بمعنى انه يترتب على الاتفاق المنقول آثاره فيما إذا كان احراز الاتفاق مستندا إلى الحس، كما إذا اطلع على اقوالهم حسا ولو بالنظر إلى كتبهم المدونة عينا، واما إذا كان احراز الاتفاق مستندا إلى الحدس، كما إذا كان الاطلاع على اقوال جماعة موجبا لحدس اقوال الاخرين فلا يكون بحجة إلا في المقدار المحسوس، وذلك لعدم شمول ادلة حجية الخبر الواحد لمثل ذلك. واما وجه حجية الاجماع المنقول عند القائلين بها بالاضافة إلى نقل المسبب، فهو ان نقل الاجماع انما يكون نقلا لقول الامام والادلة الدالة على حجية الاخبار تشمله بالعموم أو الاطلاق. ووجه عدم الحجية عندهم هو ان طريق استكشاف رأي الامام عليه السلام منحصر في الوجوه الثلاثة المتقدمة، اعني العلم الاجمالي بدخول الامام في المجمعين، والملازمة القطعية بين اتفاق غير الامام ورأيه عليه السلام بمعونة

[85]

]هذا لكن الاجماعات المنقولة في ألسنة الاصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستندا إلى الحس، فلا بد في الاجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم، فافهم.] قاعدة اللطف، والقطع برأيه من الحدس الحاصل من الاتفاق، وهذه الوجوه بأسرها ممنوعة، اما الاول فلمنع الصغرى، ضرورة ان دخول الامام في المجمعين مما لا يمكن تحصيله في عصر الغيبة، لانه مبني على استقصاء آراء اشخاص يكون الامام عليه السلام منهم ولا يعرف شخصه تفصيلا، ومن المعلوم انه لا يتفق لاحد في هذه الاعصار، واما الثاني فلمنع ثبوت الملازمة وعدم تمامية البرهان الذي اقيم عليه، فان غيبة الامام عليه السلام واستتاره عنا سبب عن تقصيرنا، فكل ما يفوتنا من المصالح والمنافع المتوفقة على حضوره الشريف قد فاتنا من قبل انفسنا، فلا يجب عليه عقلا ان يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء على خلاف الواقع. واما الثالث فلمنع الكبرى، ضرورة عدم شمول ادلة اعتبار الخبر لمثل ذلك، وذلك لان المتيقن من ادلة حجية الخبر هو فيما إذا كان عن حس أو المبادى القريبة منه كالاخبار بالعدالة فيما إذا احرزت من حسن الظاهر، واما إذا لم يكن كذلك، مثل ان يكون الاخبار عن الحدس الناشي عن المبادي البعيدة، كالحدس برأي الامام عليه السلام من اتفاق جماعة على حكم من الاحكام فلا تشمله، نعم إذا كان الحدس في المقام ناشئا عن اتفاق اصحاب

[86]

]فتلخص بما ذكرنا: أن الاجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الامام (عليه السلام) بالتضمن أو الالتزام، كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه (عليه السلام) وما نقله من الاقوال، بنحو الجملة والاجمال، وتعمه أدلة اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه، وإلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية.] الائمة الماضين عليهم السلام فحدس رأيهم من اتفاقهم يكون نظير حدس العدالة من حسن الظاهر فتشمله ادلة الحجية، فافهم هذا كله فيما إذا كان الحال معلوما، واما إذا كان الحال مشتبها، بمعنى عدم معلومية طريق استكشاف الناقل للاجماع راي الامام عندنا فليس بحجة فيما إذا لم يتطرق احتمال كون منشأ الحدس اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام، كما إذا كانت المسألة التى ادعى عليها الاجماع من الفروع التي استخرجت من الاصول والناقل للاجماع كان من المتأخرين لعدم شمول الادلة لمثل ذلك، واما إذا تطرق الاحتمال المذكور كما إذا كانت المسألة من الاصول المعنونة في كتب الاصحاب وكان الناقل من المتقدمين، فنقل الاجماع يكون حجة بلا ريب، لشمول ادلة حجية الخبر لمثله. هذا، ولكن التحقيق هو التفصيل بين ان يكون طريق الاستكشاف عند الناقل منحصرا في الاتفاق مع كونه كاشفا عن رأي الامام باحد الوجوه الثلاثة، من دون تطرق احتمال كون الحدس من اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام، فنقول: انه ليس بحجة لما ذكرنا من عدم شمول الادلة لمثل ذلك، وبين ان لا يكون كذلك بان لا يكون الطريق منحصرا في الاتفاق، بل اعم من ذلك ومن الاخبار الصادرة عن الائمة الماضين عليهم السلام، وكان الناقل مخبرا عن الحكم المستكشف بطريق القطع من الاخبار بلفظ الاجماع لنكتة كما ذكرناه في المقدمة الاخيرة، أو كان الطريق منحصرا مع تطرق احتمال كون الحدس من

[87]

]وأما من جهة نقل السبب، فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الاقوال التي نقلت إليه على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل،

فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له - من أقوال السائرين أو سائر الامارات - مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولا، ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجيته بلا ريب في تعيين حال] اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام، فنقول بالحجية. وهذا كله فيما إذا اشتبه الحال، واما فيما إذا لم يشتبه الحال، بان علم تفصيلا ان طريق الاستكشاف لدى الناقل هو الاتفاق وانه كان ممن يرى الملازمة بينه وبين رأي الامام عليه السلام، أو ممن يرى دخول الامام في المجمعين، أو ممن يحدس رأي الامام من الاتفاق أو الاخبار فالامر سهل، فان الحكم تابع لما عليه المنقول إليه من رأيه في كل واحد منها، فان كان ممن يرى خطاء الناقل فيما استند إليه في نقل رأي الامام عليه السلام فلا يستند إلى نقله، وان كان ممن يرى صوابه في نقله اياه يستند إليه ويتمسك به. هذا بالاضافة إلى حكاية المسبب، واما بالاضافة إلى حكاية السبب فلا شبهة في اعتبارها وحجيتها بالنسبه إلى الاقوال التي نقلت بنحو الجملة والاجمال فتكون بمنزلة المحصل، فان كان المنقول تمام السبب لاستكشاف رأي الامام عليه السلام والقطع به فهو، والا ضم إليه مما حصله المنقول إليه من سائر الاقوال أو الامارات التي حصلت له بمقدار كان المجموع من المحصل والمنقول تمام السبب للاستكشاف فيصير المجموع محصلا ويترتب عليه آثاره، وذلك لانه لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه أو ماله دخل فيه وبه قوامه .

]السائل، وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه (عليه السلام) من كلامه. وينبغي التنبيه على أمور: الاول: إنه قد مر أن مبنى دعوى الاجماع غالبا، هو اعتقاد الملازمة عقلا، لقاعدة اللطف، وهي باطلة، أو اتفاقا بحدس رأيه (عليه السلام) من فتوى جماعة، وهي غالبا غير مسلمة، وأما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى، فقليل جدا في] وبالجملة البحث في حجية الاجماع المنقول اما يكون من جهة المسبب اعني رأي الامام عليه السلام، واما من جهة السبب اعني اتفاق جماعة على كذا، اما الاول فلا بد في حجيته من احراز ان الناقل اراد من الاجماع نقل قول الامام قطعا أو بظهور لفظه في ذلك، والا فان احتمل في كلامه انه اراد من الاجماع ما اصطلح عليه كل ذي فن في فنه من اتفاق جماعة على امر من الامور يخرج عن درجة الاعتبار، كما انه يعتبر في حجيته تطرق احتمال كون المستند من الامور الحسية كالاخبار الصادرة عن الائمة الماضين عليهم السلام، أو اتفاق اصحابهم الذين ادركوا حضورهم سلام الله عليهم اجمعين، ومع عدم تطرق هذا الاحتمال وانحصار المستند في اتفاق غير اصحاب الائمة عليهم السلام يسقط عن درجة الاعتبار ايضا كما بيناه مفصلا، واما الثاني فلا بد، في تعيين ان الاتفاق المنقول هل هو تمام السبب أو جزئه، من ملاحظة ظهور الالفاظ الحاكية عن الاجماع، وملاحظة اختلاف المقام اي مقام ذكر الاجماع، مثل مقام الاستدلال، ومقام بيان الخلاف والوفاق في المسألة، وملاحظة الناقلين، فانه ربما يكون الاتفاق الذي يكون منقولا من بعضهم، كالشيخ الطوسي والمتقدمين عليه، تمام السبب، فانهم انما ينقلون اتفاق اصحاب الائمة عليهم السلام ومن كان في قرب عصرهم، ومن

]الاجماعات المتداولة في السنة الاصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله (عليه السلام) على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف بعض الاوحدي بخدمته ومعرفته أحيانا، فلا يكاد يجدي نقل الاجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصل. الثاني: إنه لا يخفى أن الاجماعات المنقولة، إذا تعارض إثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع] المعلوم ان اتفاق مثلهم يكون كاشفا عن رأي رئيسهم قطعا، ولا بد ايضا من ملاحظة اختلاف الكتب وزمان تدوينها، فانه ربما يكون كتاب ممحضا لذكر المسائل

والدليل الدال عليها من غير نظر إلى خلاف مخالف في المسألة، وربما يكون تصنيف كتاب لاجل ذكر المسائل الخلافية والوفاقية، فان ذكر الاجماع في الاول يكون تمام السبب، وفي الثاني انما يكون لمجرد بيان الوفاق والخلاف، وربما يختلف ذكر الاجماع في كتاب دون في اوائل التحصيل مع الكتاب الذي دون في اواخره، فان التتبع في الكتاب والاقوال يختلف بالاضافة اليهما، فالمتبع هو ما يستظهره من لفظ الاجماع بملاحظة جميع هذه الخصوصيات، وعلى تقدير الاجمال وعدم الاستظهار المتبع هو الاقتصار على الاقل كما لا يخفى من تأمل. قوله: الثاني انه لا يخفى ان الاجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو اكثر.. الخ اعلم انه قد يتعارض الاجماع المنقول بحسب المسبب، وقد يكون بحسب السبب فيما إذا نقل ناقل اتفاق جميع الفقهاء في جميع الاعصار المتقدمة على امر، ونقل اخر اتفاقهم كذلك على خلاف ذلك الامر، فهذان النقلان

]حينئذ، لا يصلح لان يكون سببا، ولا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها، إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه (عليه السلام) لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملا بعيد، فافهم. الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به إخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد] يتعارضان لعدم امكان صدقهما معا، فلا وجه لما ذكره المصنف قدس سره بنحو الاطلاق من عدم التعارض بحسب الاسباب لاحتمال صدقهما. ولا يخفى ان علاج التعارض بينهما، لما لم يكن المنقول من مقولة اللفظ، منحصر بالمرجحات، ولا طريق في مقام العلاج إلى الجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر، أو على النص مثلا، لعدم لفظ يكون قابلا لذلك، فافهم وتأمل. قوله: الثالث انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر ...اعلم ان التواتر في اصطلاحهم عبارة عن اخبار جماعة بشئ يمتنع تواطؤهم على الكذب بحيث يفيد بنفسه العلم بصدقه، وان ذاك الشئ المخبر به متحقق وواقع، ولا يخفى ان تقيد التواتر بكونه مفيدا للعلم في تعريفه لا يكون باعتبار ان هذه الصفة مأخوذة في مفهوم التواتر وتحققه، بل باعتبار انها معرفة له تعريف الشئ بخاصته، ولا يخفى ايضا ان المقصود بافادته العلم كونه مفيدا للعلم نوعا وان كان قد يتفق لبعض بحسب بعض الاعتبارات عدم حصول العلم له من ذلك .

]التواتر، فلابد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد. نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار [.إذا عرفت ذلك فاعلم ان التواتر المنقول حجة بلا كلام، وذلك مطلقا بالاضافة إلى السبب والمسبب، اما بالنسبة إلى السبب فواضح لان الاخبار به مستند إلى الحس، فيكون مشمولا لادلة حجية الخبر، واما بالاضافة إلى المسبب فلانه مستند إلى الحس ايضا لا إلى الحدس، لان الناقل استند في نقله رأي الامام إلى امر محسوس يكون مستلزما وموجبا للعلم برأيه نوعا، وان كان قد يتفق عدم العلم به منه، وذلك لا يضر بشئ بعد كون المخبر به مستندا إلى ما يوجب العلم نوعا. هذا بناء على ما افاده السيد الاستاذ، وهو خلاف ما ذهب إليه المصنف قدس سره، فانه اشترط في اعتبار نقل التواتر بالاضافة إلى المسبب ان يكون التواتر الذي اخبر به بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما اخبر به من رأي الامام عليه السلام لو اطلع بالمتواتر مفصلا، وذلك منه قدس سره مبني على ان التواتر المصطلح عبارة عن اخبار جماعة يوجب قطع كل احد بما اخبروا به، بحيث لو اتفق عدم ايجابه العلم لواحد لا يكون متواترا اصلا. وبعبارة اخرى مبنى كلامه زيد في علو مقامه على اخذ الصفة الكذائية (كون التواتر موجبا للقطع) في مفهوم التواتر، وعليه فإذا انفك التواتر عن هذه الصفة ولو اتفاقا، يخرج عن كونه متواترا، فإذا اخبر به ناقل ولم يكن بمقدار يوجب علم المنقول إليه لم يكن اخباره به

حجة وان كان موجبا لعلم الناقل، وذلك لان الاخبار الكذائي بنظر المنقول إليه يكون اخبارا عن الحدس،

---

[92]

]فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل، وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيده الخبر، فيه ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن،] وقد عرفت عدم شمول ادلة الحجية لمثل ذلك. هذا ولكن الحق ان الصفة الكذائية خارجة عن مفهوم التواتر المصطلح عندهم كما ذهب إليه السيد الاستاذ مد ظله. قوله: فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى... الخ اعلم انه اختلفوا في حجية الشهرة في الفتوى على اقوال: الحجية مطلقا وعدم الحجية مطلقا، والتفصيل بين شهرة المتقدمين وغيرهم. اما القائلون بالحجية مطلقا فقد تمسكوا بوجهين: الاول: دلالة ادلة حجية الخبر الواحد بالفحوى، لكون الظن الذي تفيده فتوى المشهور اقوى. وفيه ما لا يخفى لعدم دلالتها على كون مناط اعتبار الخبر افادته الظن كما لا يخفى، غاية الامر استنباط ذلك منها بطريق الظن، ولا دليل على اعتباره اصلا، هذا، مضافا إلى انه يمكن ان يقال ان دعوى القطع بان حجيته ليست من هذا الباب غير مجازفة. الثاني: دلالة مرفوعة زرارة، ومقبولة ابن حنظلة، ووجه الدلالة على ذلك، مع كونهما واردين في علاج التعارض بين الروايتين، هو عموم الموصول في المرفوعة، وعموم التعليل في المقبولة. ولا يخفى ما في التمسك بهما بهذا الوجه، ضرورة ان المراد بالموصول في

---

[93]

]غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة. وأضعف منه، توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه، لوضوح أن المراد] المرفوعة وبالمجمع عليه في المقبولة هو الرواية لا الاعم منها ومن الفتوى، كما يشهد لذلك سياقهما، فافهم. واما القائلون بعدم الحجية مطلقا فيكفيهم، بعد بطلان الدليلين، عدم الدليل في البين، فافهم. والتحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ هو التفصيل بين ما إذا كان الحكم مشهورا بين اصحاب الائمة عليهم السلام فنقول بالحجية مطلقا، سواء اكان على طبق المشهور خبر ام لا، وبين ما إذا كان الحكم مشهورا بين غيرهم من سائر الفقهاء، فلا نقول بالحجية كذلك، ويمكن الاستناد على المطلوب بالمقبولة، لا باعتبار عموم التعليل فانه عليل، بل بوجه آخر لا يخلو من الدقة. وتقريب الاستدلال بها يحتاج إلى بيان امر، وهو ان المراد بالمجمع عليه هو الشهرة لا الاجماع المصطلح الذي يكون عبارة عن اتفاق جميع الامة، لمنافاته لمورد الرواية، لان فرض السؤال فيها في مقام الاختلاف وهو ينافي الاتفاق، هذا مع شواهد اخر على ما ذكرنا فراجع وتأمل. إذا عرفت ذلك فاعلم ان المراد بالشهرة المذكورة في الرواية المذكورة هو الشهرة في الفتوى لا في الرواية، وذلك لدلالة قوله عليه السلام: " المجمع عليه لا ريب فيه " فان نفى الريب في كلامه عليه السلام انما يكون عما اشتهر بين الاصحاب من الحكم ورأي الامام عليه السلام، ومن المعلوم ان الشهرة في الحكم انما تكون بحسب الفتوى، لا الالفاظ المروية عنه عليه السلام فان قلت: باي دليل تكون الشهرة في كلامه عليه السلام في الفتوى، مع انها تكون متعلقة

---

[94]

]بالموصول في قوله في الاولى: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية :)ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الرواية، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى .نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص] بالرواية ؟ قلت: لمكان نفي الريب، فان نفيه عما اشتهر بين الاصحاب انما يليق بالحكم الذي اشتهر بينهم

بحسب الفتوى والعمل، لا الا لفاظ التي اشتهرت بينهم وان لم يفتوا بمضمونها ولم يعملوا على طبقها، فانه ربما تكون الالفاظ الصادرة عنه عليه السلام قطعا لمكان التقية وان اشتهرت حكاية الالفاظ جزما، وعلي هذا فالالفاظ المحكية وان بلغت حكايتها حد الشهرة، بل وان قطع بصدورها، لا يمكن نفي الريب عما اشتهر، لمكان احتمال التقية في البين، ومع هذا الاحتمال تكون الرواية ولو بلغت حد الشهرة مما يكون فيه الريب، بخلاف ما اشتهر بينهم بحسب العمل والفتوى، فانه يمكن نفي الريب عنه ضرورة انهم لا يعملون ولا يفتون الا بما تلقوه من امامهم من الحكم الواقعي، واحتمال التقية في فعلهم وقولهم بعيد غاية البعد ان قلت: ان الامر يكون كما ذكرت فيما إذا فرض كون اختلاف الحكم في فرض سئواله موجبا لترديده وتحيره في وجه الصدور بعد القطع باصل الصدور، مع احتمال كون الترديد في اصل الصدور، فتكون الشهرة في الرواية دالة على الصدور، وتكون باعتبار دلالتها على الصدور مما لا ريب فيه. قلت: ترك الاستفصال عنه عليه السلام يدل على ان كل ما اشتهر بين الاصحاب مما لا ريب فيه مطلقا، وان كان وجه الترديد وجه الصدور بعد القطع به، ومعلوم ان الشهرة في الرواية ونقل الالفاظ لا تكون موجبة لعدم الريب فيما

]بنائهم على حجيته، بل على حجية كل أمارة مفيدة للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.] إذا كان الشك في وجه الصدور حتى يكون منفيا بها كما لا يخفى، فافهم (1). وعلي هذا فالمقبولة بمعونة ترك الاستفصال تدل على حجية الشهرة في الفتوى، كما تدل بالمناط على حجيتها في الرواية فيما إذا كان التحير في اصل الصدرو، ومعنى حجتيها في الرواية هو اثبات صدورها وترتيب الاثار للالفاظ الصادرة عن الامام عليه السلام على المحكيات، وعليه فان فرض الشك في وجه الصدور فلا بد من علاجه بامر خارج، مثل عمل الاصحاب على طبقها، أو باصالة عدم صدورها عن تقية، وهذا الاصل من الاصول العقلائية المتبعة. ثم اعلم ان مقتضى الرواية المذكورة هو الحجية مطلقا، سواء اكان على طبق المشهور رواية ام لا، وسواء اكان تعارض في البين ام لا، وسواء اكان بنحو الانطباق أو الاستناد، وذلك كله لمكان التعليل بان المجمع عليه لا ريب فيه، فان المستفاد منه ان تمام المناط والملاك والعلية لعدم الريب هو فتوى المشهور على حكم، من دون مدخلية شئ مما ذكر في ذلك، من وجود الخبر على طبقه، فان الخبر إذا صادف المشهور انما يصير باعتبار فتوى المشهور مما لا ريب فيه، ولا يكون للخبر دخل في ذلك، بل لا يمكن لتأخره عنه نحو تأخر المعلول عن علته، ومن وجود المعارض فانه لا مدخلية له في ذلك، وبالجملة الحكم المشهور بما هو هو وانه مشهور يكون مما لا ريب فيه، ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام في ذيل الحديث: " انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع، وامر بين غيه فيجتنب،

---

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

وامر مشكل يرد حكمه إلى الله " فان قوله: " امر بين رشده " انما يناسب الامر الذي اشتهر، وغيره يناسب الشاذ النادر، ومعلوم انه لا مدخلية لوجود الخبر لحكم المشهور ولا لوجود المعارض الشاذ النادر في كون ما حكم به المشهور امرا بينا رشده، فلا بد ان يتبع، بل يكون بينا لازم الاتباع بقول مطلق، فان الامر إذا صار بينا يلزم اتباعه مطلقا من غير مدخلية شئ فيه اصلا. اقول :ويمكن ايضا التمسك بطريقة العقلاء، فان بنائهم مستقر على الرجوع إلى اصحاب رئيس يتحرزون عن القول برأيهم، ولا يتخطون عن رأي رئيسهم، ولا يخترعون من عند انفسهم شيئا، ولا يقولون ولا يعملون الا ما قال وعمل الرئيس، فالعقلاء يتكلون على آرائهم واقوالهم من جهة اعتقادهم بان هؤلاء لا يقولون ولا يعملون من تلقاء انفسهم شيئا، فافهم وتأمل. ومما ذكرنا ظهر حال المنقول من الشهرة، وانه إذا احرز ان الناقل للشهرة في مقام النقل

انما ينقل شهرة الاصحاب يكون نقله حجة بلا كلام، لشمول ادلة حجية الخبر الواحد لمثل ذلك بلا اشكال، واما إذا لم يحرز ذلك أو احرز خلافه فلا يكون حجة اصلا كما لا يخفى. ثم انه قد اورد على حجية الشهرة بانه يلزم من حجيتها عدم حجيتها، بيان ذلك ان المشهور كما ادعى على عدم الحجية ومعلوم ان دليل الحجية لعمومه أو اطلاقه يشمله، ومقتضى شموله له هو عدم الحجية، وعلى ذلك يلزم من الحجية عدمها وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال. واجيب عن هذا الاشكال بان ملاك الحجية في الشهرة هو حصول الظن منها بالواقع، وهو مفقود في الشهرة المانعة، لان مستند المشهور على عدم اعتبار الشهرة ليس الا عدم الدليل عندهم على الاعتبار، فيبقى تحت اصالة عدم

]فصل المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص، ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الاصولية، وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعة، وإن اشتهر في ألسنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي] الحجية وعليه لا يوجب الظن بعدم الحجية فلا يكون حجة ويرتفع الاشكال. ولكن التحقيق في الجواب، بناء على ما اختاره السيد الاستاذ في حجية الشهرة، " من اختصاصها بما يكون مشهورة بين اصحاب الائمة عليهم السلام في خصوص اصول المطالب ورؤسها لا مطلقا كما عرفت آنفا، لعدم شمول الادلة المذكورة لغير ما ذكر ". هو ان الشهرة المانعة لا تكون بحجة اصلا لعدم شمول الادلة لها من وجهين: الاول ان القائلين بعدم الحجية ليسوا من اصحاب الائمة عليهم السلام، الثاني ان عدم الحجية ليس من اصول المطالب، بل انما يكون من الفروع المستخرجة من قاعدة اصالة عدم الحجية، فلا يرد ما اورده بعض الا جلة فافهم .قوله: فصل المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص، ولا يخفى ان هذه المسألة من اهم المسائل الاصولية... الخ اعلم ان قوله قدس سره: " لا يخفى.. " إلى قوله: " وكيف كان " انما يكون لبيان ان مسألة حجية الخبر تكون من المسائل الاصولية بناء على ما اختاره من ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض لا بتمايز الموضوعات، وان موضوع علم الاصول هو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل وان لم يكن معنونا بعنوان خاص واسم مخصوص، لا خصوص الادلة الاربعة بما هي ادلة أو بما هي هي كما ذهب إليه

]الادلة، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك - أي كون هذه المسألة أصولية - تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الادلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة - وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو] الفحول، بيان ذلك بطريق الاختصار هو انه بناء على ما اشتهر في السنة الفحول من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وان موضوع علم الاصول هو الادلة، يخرج جل المسائل المربوطة بالكتاب والسنة والشهرة والاصول العملية عن هذا العلم ويدخل في مباديه، ان كان مرادهم بالادلة الادلة بعنوان الدليلية لا بما هي هي، وذلك لانه يبحث في علم الاصول عن دليلية الادلة، والبحث عنها بحث عن مقوم الموضوع واجزائه، مع ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه لا عن مقومه، واول من اورد الاشكال هو المحقق القمي قدس سره. وايضا يخرج بعض المسائل كحجية خبر الواحد ومسألة التعارض، ان كان مرادهم الادلة من حيث هي هي بذواتها لا من حيث الدليلية، وذلك لان البحث حينئذ وان كان بحثا عن العوارض، الا ان البحث عن حجية الخبر بحث عن عوارض الخبر الحاكي عن السنة لا عن عوارضها، مع ان السنة بنفسها تكون من الادلة الاربعة التي جعلوها موضوعا للاصول. واجاب عن ذلك شيخنا الانصاري بما حاصله ان البحث عن حجية الخبر بحث عن عوارض السنة، وذلك لان البحث عن الحجية يرجع إلى البحث عن السنة، ضرورة ان البحث فيها راجع إلى ان السنة هل

تثبت بخبر الواحد ام لا، والبحث عن ذلك عن احوال السنة، وعلى ذلك تدخل مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية .

---

[99]

]القرينة ؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى، مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه، كما هو واضح.] واجاب المصنف قدس سره هنا وفي اول الكتاب عن قول الشيخ بما حاصله انه ان اراد بالثبوت الثبوت الواقعي فالبحث عنه ليس بحثا عن العوارض، بل انما يكون بحثا عن وجود الموضوع وما هو مفاد كان التامة، وان اراد به الثبوت التعبدي فانه وان كان بحثا عن العوراض وما هو مفاد كان الناقصة، الا انه ليس بحثا عن السنة بل انما يكون بحثا عن الحاكي لها كما لا يخفى. وبعبارة اخرى التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوراضها بل من عوارض مشكوكها، وعلى هذا فالمسألة تخرج عن المسائل الاصولية. والذي ينبغي ان يقال لحسم مادة الاشكال لا يخلو من احد الامرين: الاول ما اختاره المصنف قدس سره من ان موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتة التي يجمعها اشتراكها في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم، والغرض في هذا العلم هو المعرفة بالقواعد التي من ان يقع في طريق الاستنباط، أو ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل بعد اليأس من الدليل، فكل مسألة لها دخل في ذلك تدخل في هذا العلم، ومنها مسألة حجية خبر الواحد. الثاني ما اختاره سيد المحققين السيد الاستاذ، من ان موضوع علم الاصول هو عنوان الحجة في الفقه وعليه تكون مسألة حجية خبر الواحد من

---

[100]

]وكيف كان، فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم حجية الخبر، واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم، والروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم (عليهم السلام)، أو لم يكن] المسائل الاصولية، فانه يبحث فيها بان الخبر هل ينطبق عنوان الحجة عليه اولا، لا يقال: البحث عن الحجية بحث عن المقوم لا العوارض، مع ان الموضوع كما عرفت ما يبحث عن عوارضه. فانه يقال: انما يتم ذلك إذا كان المقصود من العرض ما اصطلح عليه الحكماء من انه عبارة عما يكون في الموضوع في مقابل الجواهر، فان الحجية على ما هو المفروض داخلة في الموضوع لان الحجة مع حيثية الحجية تكون موضوعا فالحيثية الكذائية تكون من اجزائه ومقوماته. واما إذا كان المراد منه ما اصطلح عليه اهل المنطق من ان العرض عبارة عن مفهوم مغاير لمفهوم اخر يصح حمل احدهما على الآخر وجودا كما هو الحق فلا يتم ما ذكر، فان البحث عن حجية الخبر عبارة عن البحث في انه هل يصح حمل مفهوم خبر الواحد على الحجة حقيقة أو بالعكس ام لا يصح، فافهم وتأمل. قوله: وكيف كان فالمحكى عن السيد والقاضي ..الخ اعلم انه اختلفوا في حجية خبر الواحد فذهب جماعة كالمذكورين إلى عدم الحجية واستدل لهم بوجوه: الاول: اصالة عدم الحجيه، والثاني: الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، والثالث: الروايات الصادرة على اختلافها في المضمون، فان طائفة منها تدل على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام، وطائفة اخرى تدل على رد ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، واخرى تدل على رد ما لم يوافق كتاب الله، وطائفة اخرى تدل على رد ما يكون مخالفا لكتاب الله .

---

[101]

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

عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكي عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة. والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية، ولو سلم عمومها لها، فهي مخصصة بالادلة الآتية على اعتبار الاخبار.] الرابع: الاجماع المحكى عن السيد قدس سره، الخامس: العقل، كما عن ابن قبه، وغيره من بعض المتكلمين. هذا غاية ما يمكن التمسك به على عدم الحجية ولكن كلها ممنوعة جدا، اما الاخير فممنوع بما ذكرناه سابقا على رد قائله من عدم ترتب محذور على التعبد بالظن من الاستحالة المدعاة سابقا، فراجع حتى تعرف حقيقة الحال. واما الاول فبعدم جريان الاصل المذكور مع وجود الدليل على التعبد وسيأتي انشاء الله. واما الثاني فبان الظاهر منها أو المتيقن من اطلاقها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع، وذلك لانها وردت نوعا في مقام ردع المشركين الذين يعبدون الاصنام بخيالات واهية واعتقادات فاسدة من غير أثارة من العلم أو حجة قاطعة، هذا مضافا إلى انها مخصصة بالادلة الآتية على اعتبار الاخبار الواردة، لو لم نقل بورودها أو حكومتها على الآيات الناهية، وذلك لانه بعد قيام الحجة القطعية على اعتبارها لا يعد اتباعها اتباع غير العلم، بل انما يكون مما عليه اثارة من العلم، وبعبارة اخرى الجري على شئ من عند

]وأما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار آحاد.] انفسنا بغير حجة يكون منهيا عنه، لا مطلقا حتى في صورة قيام الحجة كما لا يخفى على المتأمل. واما الثالث فالطائفة الاولى منها وهي ما رواها في " البحار " عن " بصائر الدرجات " في مكاتبة داود بن فرقد الفارسي إلى ابي الحسن الثالث عليه السلام، فانه كتب إليه ما هذا مضمونه: " نسئلك عن العلم المنقول عن أبائك واجدادك عليهم السلام، قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه ؟ " فكتب عليه السلام بخطه: " ما علمتم انه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه الينا ". فبعدم دلالتها على عدم حجية الخبر بقول مطلق، فانه يمكن كون المنقول إلى السائل الذي اختلف فيه من الامور المشكلة التي لا يعرفها السائل بمجرد سماع الالفاظ من الناقل، بل يحتاج العلم بحقيقتها إلى بيان من يعرفها حق المعرفة، ومع هذا الاحتمال، وليس ببعيد، لا يكون حجة على عدم حجية الخبر بقول مطلق، وبعبارة اخرى يمكن ان يكون امر الامام عليه السلام بالرد في صورة عدم العلم باعتبار خصوصية كانت قائمة بالسائل أو بالمنقول إليه، لا باعتبار ان الخبر إذا لم يكن مفيدا للعلم مردود، وبالجملة امر الامام عليه السلام بعدم الاتكال يحتمل ان يكون باعتبار المضمون، لا باعتبار الصدور، وان الخبر ما لم يفد العلم لا يكون حجة على الصدور. هذا مضافا إلى انها خبر الواحد، وحجيته محل الاشكال واول الكلام، وكذلك الاخبار الاخر من ساير الطوائف فانها اخبار آحاد والتمسك بها على المطلوب متفرع على حجيتها وهي اول الكلام .

]لا يقال: إنها وإن لم تكن متواترة لفظا ولا معنى، إلا أنها متواترة إجمالا، للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة. فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كليا، كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام، وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به ليس بضائر، بل] لا يقال: انها وان لم تكن متواترة لا لفظا ولا معنا، الا انها متواترة اجمالا للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة. فانه يقال: انها وان كانت كذلك الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو عدم حجية خبر الواحد المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به غير ضائر للمرام، فانه غير مفيد في اثبات السلب الكلي كما هو محل الكلام. لا يقال: يمكن الاستدلال بهذه الاخبار على المطلوب بطريق آخر على تقدير عدم كون الاخبار النافية متواترة، بان يقال: ان الواقع لا يخلو عن احد الامرين، اما ان يكون خبر الواحد حجة اولا، فعلى الاول فالاخبار المذكورة حجة على المفروض، وهي تدل على عدم الحجية، وعلى الثاني ايضا يتم المطلوب. فانه يقال: ان الامر ليس كذلك، بل يمكن ان يكون للواقع شق ثالث وهو حجية الخبر في الجملة لا مطلقا حتى

الاخبار الناهية كما لا يخفى. ولا يقال ايضا: يمكن الاستدلال على عدم الحجية بطريق آخر، بان يقال: ان ادلة حجية الخبر بعمومها أو باطلاقها تشمل الاخبار النافية فتصير بذلك حجة وتدل على عدم الحجية وهو المطلوب. فانه يقال في الجواب: لا يمكن شمول ادلة الحجية لمثل تلك الاخبار الناهية، وذلك لانه يلزم من شمولها لها عدم شمولها لها، ضرورة ان مقتضى شمولها لها هو حجيتها مع انها نافيه للحجية مطلقا حتى بالاضافة إلى انفسها كما لا

]لا محيص عنه في مقام المعارضة. وإما عن الاجماع، فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصا في المسألة، كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.] يخفى هذا مع انه ان فرضنا الشمول وسلمناه لا يمكن ايضا ان تكون حجة على عدم الحجية، وذلك لانها انما تدل على عدم حجية الخبر بطبيعته ومن الطبيعة نفس تلك الاخبار النافية، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها، وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال بلا ريب، وان ابيت الا عن امكان الشمول، فنقول: انما يلزم من شمولها لها تخصيص الاكثر وهو امر مست هجن مرغوب عنه كما عليه الاكثر، هذا مضافا إلى انه يلزم من ذلك اثبات عدم الحجية بلسان الحجية واثبات النفي بلسان الايجاب، وما هو الا مثل الاكل من القفاء، فلا يصدر مثل هذا عن العاقل، فضلا عن الحكيم، وبذلك كله يثبت عدم حجية الاخبار النافية، وعدم شمول ادلة الحجية لمثل ذلك، فتأمل .واما الرابع وهو الاجماع المنقول المحكى عن السيد، فيجاب عنه بان المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه غير مفيد، فانه محل الكلام ومودر للنقض والابرام، مع انه موهون بالشهرة للقدماء على العمل بالاخبار الاحاد كما لا يخفى على ذوي الاطلاع، مضافا إلى ما يشهد بانه لم يكن عند السيد محققا، وانما كان بصدد رد الاخبار المجعولة عند العامة ولم يكن متمكنا من رد اخبارهم الا بادعاء الاجماع على عدم الحجية مطلقا، مع ان عدم حجية اخبارهم انما يكون باعتبار فقدان شرائط الحجية من عدالة الراوي وكونه اماميا موثوقا به. هذا مع انه معارض بمثله المنقول عن الشيخ قدس سره فافهم، وقد

]وقد استدل للمشهور بالادلة الاربعة: فصل في الآيات التي استدل بها : فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك وتعالى: * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا .* (ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم] استدل للمشهور بالادلة الاربعة. قوله: فصل في الآيات التي استدل بها فمنها آية النبأ.. الخ اعلم انه قبل الشروع في بان الاستدلال بالاية الشريفة لابد من بيان ما يتم به الاستدلال على المطلوب، وهو ان الآية الشريفة بظاهرها انما تكون في مقام الردع عن الاتكال بخبر الفاسق من دون تبين وتجسس عما اخبر به وانه لا بد في مقام العمل على طبق ما اخبر به من التفحص عما اخبر به هل هو يكون واقعا ومحققا أو لا، ومقتضى ذلك هو عدم حجية خبره، فان فرض لها في الآية مفهوم من غير ان يرد عليه اشكال تدل بمفهومها على حجية خبر العادل، هذا بخلاف ما إذا قلنا بان الآية تدل على وجوب التبين عند خبر الفاسق وجوبا نفسيا تكليفيا، فانه عليه تدل بمفهومها على عدم وجوب التبين عند اخبار العادل، وهو غير مستلزم لحجية خبره، فان الحجة يجب العمل على وفقها، وعدم وجوب التبين عند اخباره لا يستلزم وجوب العمل على وفق خبره. إذا عرفت ذلك فاعلم ان الآية بمفهومها تدل على حجية خبر العادل مطلقا سواء أكان المفهوم مستفادا من تعليق الحكم على الشرط أو على الوصف العنواني اعني الفاسقية، من دون حاجة على تعيين الاستدلال بالآية في جهة مفهوم الشرط لمكان اظهرية مفهوم الشرط في الدلالة كما فعله الفحول ...

]الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جئ به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاءه عند انتفائه. ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.] ووجه الدلالة على ما ذهب إليه السيد الاستاذ من ان ظهور الشرط أو الوصف في المفهوم ليس من باب ظهور اللفظ في ذلك والدلالة اللفظية بانحائها من المطابقة والتضمن والالتزام كما عليه القوم، بل انما يكون من باب ظهور الفعل اعني التكلم على نحو مخصوص وترتيب الكلام على نهج خاص من ذكر الموضوع مقيدا بقيد سواء أكان شرطا ام وصفا أو غيرهما. واما الدلالة العقلية وهي ان ذكر الفاسق انما يدل على مدخليته في وجوب التبين، وهو يدل على عدم حجية خبر الفاسق، فإذا انتفى القيد المذكور بان كان المخبر عادلا ينتفى الحكم المذكور اعني وجوب التبين، الذي مفاده عدم الحجية، ومع انتفاء عدم الحجية في اخبار العادل، يثبت الحجية لعدم الواسطة بين الحجية كما لا يخفى. فهو مع اتقانه بحسب الظاهر، الا انه مدفوع بان اتيان القيد انما يدل على عدم ثبوت الحكم، اي عدم الحجية للموضوع المطلق المعرى عن ذلك القيد، وعدم ثبوت الحكم للمطلق لا ينافي ثبوته له مقيدا بقيد آخر، وعلي هذا فلا يدل على حجية خبر غير الفاسق بقول مطلق فافهم. ويمكن تقريب دلالة الاية على المطلوب بوجه آخر لا يخلو عن الدقة والاتقان، وهو ان الاية بالمنطوق تدل بمعونة ذكر الفاسق على ان له دخلا في عدم حجية الخبر، ومعلوم من الوجدان والعقل السليم ان الخبر بما هو هو مع قطع النظر عن امر خارج ان لم يكن حجة، وكان باقيا تحت اصالة عدم الحجية وكان الخبر بنفسه ساقطا عن درجة الاعتبار فلا يبقى موقع لذكر الفاسق ودخله

]نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئ الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر [.في عدم الحجية، فان اخبار الفاسق بما هو اخباره مع عدم كون الخبر بنفسه حجة يكون كالحجر بجنب الانسان وكان وجوده كعدمه في عدم كونه منشأ للاثر اصلا، مع انه تعالى ذكره اتى بذكر الفاسق في كلامه، واتيانه تعالى بذاك يدل على مدخليته، فبظهور القيد في الدخالة مع ضميمة ما حكم به العقل يتم الدلالة ويحصل المطلوب. والحاصل ان الآية بضميمة المقدمة العقلية المذكورة تدل على ان الخبر بما هو هو حجة، وانه إذا أتى به الفاسق يمنع عن حجيته، فبالاخرة يكون الخبر حجة، واتيان الفاسق به مانعا فافهم. واستدل جماعة بآلاية من جهة مفهوم الشرط بتقريب لا يخلو عن الاشكال، وهو انه سبحانه علق الجزاء اعني وجوب التبين والتثبت على مجيئ الفاسق بالخبر، وهذا التعليق يدل على عدم وجوب ذلك في صورة مجيئ العادل به وانه يجوز العمل على وفق خبره من دون تبين عن الواقع .هذا ولكن التقريب المذكور لا يفي ولا يثبت المطلوب، وذلك لان التعليق المذكور انما يكون لبيان تحقق موضوع (1) الجزاء اعني وجوب التبين، ومعلوم ان انتفاء الحكم عند انتفاء

(1)اعلم ان الضابط في ان الشرط المذكور في القضية الذي سبق لبيان تحقق الموضوع وعدمه هو ان يجعل الموضوع نفس المقيد وكان القيد خارجا عن الموضوع، وان كان له دخل في ثبوت الجزاء، أو يجعل مجموع ذلك موضوعا، فان كان الشرط من قبيل الاول لا يكون محققا للموضوع، بل يكون خارجا عنه، ويفيد المفهوم لمكان دخله في ثبوت الحكم، وان كان من قبيل (*)

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

والحاصل ان انتفاء وجوب التبين عند انتفاء موضوعه، اعني خبر الفاسق، لا يستلزم جواز العمل بخبر العادل من دون تبين اصلا هذا كله فيما إذا كان الموضوع في القضية هو نبأ الفاسق، فانه تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع، ولكنه خلاف التحقيق، فان التحقيق على ما ذهب إليه المصنف والسيد الاستاذ ان الموضوع في القضية المذكورة هو طبيعة النبأ، ومجيئي الفاسق به شرط خارج عنه، فتدل الآية على وجوب التبين في النبأ بشرط مجيئي الفاسق به وعلى تقديره وعدم وجوب التبين عنه عند عدم مجيئي الفاسق به ان قلت: كيف تدل على جواز العمل بخبر العادل من دون تبين ؟ قلت: ان النبأ الذي وقع موضوعا في الآية يلازم المنبئ فانه بدونه لا يصح اطلاق النبأ، والمنبئ اما ان يكون فاسقا واما يكون عادلا، أو غيرهما ان لم نقل بعدم الواسطة، فالآية تدل على وجوب التبين فيما إذا كان المنبئ فاسقا،

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

]ولكنه يشكل بأنه ليس لها ها هنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم، لان التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق .يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم. ولا يخفى أن الاشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العقل غير بعيدة. ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل،] ولا يجب التبين بل يجوز العمل على وفق النبأ فيما إذا كان المنبئ غير الفاسق، أو العادل ان قلنا بعدم الواسطة، فافهم وإذا غضضنا عن ذلك وقلنا ان الصفة مسوقة لبيان تحقق الموضوع، لكنه يمكن ان يقال انها ظاهرة في انحصار وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فتدل بمنطوقها على انتفاء الوجوب عند انتفاء ذاك الموضوع ووجود موضوع آخر، هذا ولكنه قد يشكل بانه ليس في الآية مفهوم وان قلنا بظهور امثالها في المفهوم، وذلك لان وجوب التبين عند خبر الفاسق معلل بما يشمل غيره من نبأ العادل، وهو قوله سبحانه: * (ان تصيبوا قوما بجهالة) * إلى اخره، فان اصابة القوم بالجهالة مشترك بين خبر الفاسق وغيره، فانه لا يحصل من خبر غير الفاسق علم بما اخبره، مثل خبر الفاسق، وذلك قرينة على ان ليس لها مفهوم. ولا يخفى ان ذلك يبتني على كون المراد من الجهالة عدم العلم، واما إذا كان المراد منها السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل، كما لا يبعد ظهورها في الآية في ذلك المعنى بمناسبة الحكم والموضوع، فلا يكون التعليل بها قرينة على عدم المفهوم، فان الاتكال بخبر العادل فيما اخبره ليس بسفاهة ولا يعد مما لا ينبغي صدوره من العاقل كما هو كذلك في الاتكال بخبر الفاسق. هذا فيما إذا كان امر الجهالة باحد الوجهين معلوما، واما إذا كان الامر

مجهولا وكان معنى الجهالة مرددا بين الامرين فالامر مشكل باعتبار عدم انعقاد ظهور للآية في المفهوم مع اتصالها بما يصلح ان يكون قرينة عى خلاف المفهوم فافهم.. ثم لا يخفى انه بناء على القول بان الجهالة عبارة عن عدم العلم، يتردد الامر بين الاخذ بالمفهوم باعتبار ظهور القيد في دخله في ثبوت الجزاء، وبين الاخذ بعموم التعليل باعتبار كونه قرينة على عدم مدخلية القيد في ثبوت الحكم، وان تمام الملاك في وجوب التبين هو الجهل بتحقق الواقع المخبر به، فان كان في البين ما يوجب التعيين من الاظهرية يوخذ به، والا فمقتضى القاعدة التساقط، هذا ولكن لا يبعد دعوى اظهرية القيد في الدخالة بالاضافة إلى ظهور التعليل في العدم، وذلك لانه ان كان الجهل تمام الملاك في الوجوب لا يبقى وجه لاتيان القيد في الكلام، فإتيانه خصوصا في كلام الحكيم يكشف عن مدخليته، صونا عن اللغوية التي تكون محالا بالنسبة إليه تعالى. اللهم الا ان يقال: ان تقييد النبأ بمجيئي الفاسق به انما يكون

لنكته مغروسة في الاذهان، وهي عدم كون خبره موجبا للعلم أو الاطمينان المتاخم به، لا انه يكون باعتبار مدخليته في ثبوت الحكم، واتيان القيد بهذا الوجه لا ينافي علية الجهل لوجوب التبين حتى يدور الامر بين الامرين الذين ذكرناهما. ولا يخفى ان ما ذكرناه في مقام الرد من تردد الامر بين الاخذين غير ما ذكره القوم من القاء التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، وبيانه ان عموم المفهوم يقتضي اعتبار خبر العادل مطلقا، سواء أكان مفيدا للعلم ام لا، وعموم التعليل يقتضي عدم اعتبار خبر العادل إذا لم يكن مفيدا للعلم. والفرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكره القوم في المقام يظهر بالتأمل التام،

]ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام (عليه السلام (بواسطة أو وسائط، فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر، لانه وإن كان أثرا شرعيا لهما، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.] فان كلامنا راجع إلى المنطوق وكلامهم يرجع إلى المفهوم فافهم. قوله: ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو وسائط.. الخ اعلم انه قد يشكل شمول آية النبأ وامثالها من سائر الآيات والروايات، على فرض دلالتها على حجية الخبر، للاخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام بالواسطة، وتوضيح الاشكال يحتاج إلى بيان مقدمة، وهي ان وجوب تصديق العادل تعبدا فيما اخبر به كما هو مفاد ادلة حجية الخبر لا معنى له الا ترتيب ما يكون للمخبر به من الآثار الشرعية، بحيث ان لم يكن له اثر شرعي لا يعقل التعبد به اصلا كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك فاعلم انه إذا اخبر زيد ان عمروا اخبره بحياة بكر، مثلا، فشمول الادلة لمثل هذا الخبر المحكى لنا بالواسطة مشكل لوجهين، الاول انه لا يمكن شمول الامر بوجوب التصديق وترتيب الآثار الشرعية لمثل هذا الخبر، فان زيدا في المثال اخبر باخبار عمرو، ولا يكون له اثر شرعي غير وجوب التصديق، ووجوب التصديق كسائر الآثار الشرعية مأخوذ في موضوع هذا الحكم اي وجوب التصديق بالمعنى المذكور، فليزم ان يكون الحكم مأخوذا في موضوعه ومتحدا معه في خطاب واحد، وهو غير معقول. مضافا إلى لزوم اجتماع اللحاظين: (الآلي والاستقلالي)، الاول بالنسبة

الحكم بترتيب الاثار افرادها فانه حينئذ يكون ناظرا إلى شخص هذا الحكم، فيلزم في مقام الحكم والانشاء اجتماع اللحاظين والاتحاد والدور. واما إذا كان الحكم بلحاظ طبيعة الاثر فلا يلزم شئ منها كما لا يخفى. اما الاول اي اجتماع اللحاظين فواضح، فان الحاكم لاحظ اولا طبيعة الاثر قبل الحكم، ثم حكم بوجوب ترتيبه، وعليه فلا اجتماع اصلا، وذلك لان اللحاظ الاستقلالي انما يتعلق بموضوع مغاير لموضوع اللحاظ الآلي، فان موضوع الاول الاثر الكلي الذي ينطبق على وجوب التصديق، وموضوع الثاني هو شخص ايجاب التصديق، وتغاير الموضوع وتعدده يكفي في عدم اجتماع اللحاظين. واما الثاني وهو الاتحاد فكذلك ايضا، فان الموضوع على ما هو المفروض عبارة عن طبيعة الاثر وهو في مقام الحكم لا يتحد مع الحكم اعني وجوب التصديق، وان كان قد يتفق الاتحاد في غير مقام الحكم باعتبار سراية الطبيعة إلى الافراد ومن جملتها وجوب التصديق. واما الثالث وهو لزوم الدور فانه وان كان يتوقف وجوب تصديق المفيد فيما اخبره من الصفار على كون خبر الصفار مما له اثر شرعي الا ان صيرورة خبر الصفار ذا اثر شرعي لا يتوقف على وجوب تصديق المفيد فيما اخبره، بل انما يتوقف على شمول الادله لمثل ذلك، وقد اثبتنا شمولها له فيما سبق بملاحظة اعتبار طبيعة الاثر، فبحكم الآية يصير خبر الصفار ذا اثر، نظير الموضوعات الاخر التي تكون لها آثار شرعية كحياة بكر مثلا، وعلى هذا إذا تعلق خبر المفيد باخبار الصفار يجب تصديقه بحكم الآية وترتيب الاثر، اي تصديقه فيما اخبر من حياة بكر مثلا، فلا توقف في البين بل انما يكون الحكم بوجوب تصديق

]نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضا، حيث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر. ويمكن ذب الاشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر، بل بلحاظ أفراده، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.] إلى الحكم، والثاني بالاضافة إلى الموضوع، هو ايضا غير معقول .والوجه الثاني ان الوسط اي خبر عمرو في المثال المذكور انما يصير خبرا جعليا ووجودا تنزيليا للخبر المحقق لنا، بملاحظة الحكم بوجوب تصديق خبر زيد عنه، فانه بدونه لم يكن تنزيلا ولا جعلا، فيتوقف صيروته كذلك على الحكم بوجوب التصديق لخبر عمرو، فيتوقف وجوب التصديق على وجوب التصديق، فيدور، فشمول الادلة لمثل ذلك لا يكون الا على وجه دائر. ولا فرق فيما ذكرنا من الاشكال بين ما إذا كان المخبر به نفس خبر عمرو بعد احراز عدالته من الخارج، وبين ما إذا كان عدالة عمرو بعد احراز خبره من الخارج، وتوضيح ذلك انه لا فرق فيما ذكرنا بين ما إذا كان اخبار عمرو مجهولا وعدالته مجهولة واخبرنا زيد باخبار عمرو، وبين ما إذا كان الخبر معلوما وعدالته مجهولة واخبرنا زيد بعدالته، وذلك لان لكل من نفس الخبر والعدالة دخلا في الحكم بوجوب التصديق، فانهما معا موضوعان لوجوب التصديق، فالاشكال المذكور وارد فيما إذا اخبر عن عدالة الخبر بعد معلومية خبره فافهم. ويمكن الذب عن الاشكال باسره بما ذهب إليه المصنف قدس سره من انه انما يلزم اتحاد الموضوع والحكم واجتماع اللحاظين ولزوم الدور فيما إذا كان

]هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الاثر - أي وجوب التصديق - بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا لاجل المحذور، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية به، فافهم.] المخبر والمخبر به تابعا لشمول الادلة وقد اثبتناه. وان ابيت عن دلالتها على ذلك لقصورها عنها، الا انه بضميمة العلم بالمناط قطعا تكون دالة على ذلك جزما. مضافا إلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب ترتيب الاثر لدى الاخبار بموضوع يعني خبر العادل يصير اثره وجوب التصديق ولو بنفس الحكم في الآية مثلا فافهم. وإذا عرفت ان الاشكال بحذافيره انما يلاحظ في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت، فلا موقع لايراد الجواب بنحو آخر غير ما اجاب به المصنف قدس سره، بان يقال: جعل الحكم بلحاظ الطبيعة انما يفيد في الجواب عن اجتماع اللحاظين فقط، ولا يحسم الاشكال في اتحاد الموضوع والحكم ولزوم الدور، لان الاثر المفروض في خبر الصفار هو وجوب تصديقه، وهو موضوع لوجوب تصديق المفيد فيما اخبر به عن الصفار، فاتحد الموضوع والحكم، ولزم الدور ايضا، فان الاثر المفروض، وهو وجوب تصديق الصفار يتوقف على وجوب تصديق المفيد، ووجوب تصديقه يتوقف على وجوب تصديق الصفار. بل الجواب ان وجوب التصديق ينحل ويتعدد بعدد آحاد الاخبار، ومعلوم ان خبر كل واحد من الوسائط خبر برأسه، كخبر المفيد عن الصفار وهو عن الامام عليه السلام، فيصير كل واحد من الخبرين موضوعا لوجوب التصديق

]ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا، بأنه لا يكاد يكون خبرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له أيضا، وذلك لانه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل] بحكم الاية، فلا يلزم اتحاد الموضوع والحكم ولا الدور، لان كل واحد من الوجوبين قائم بموضوعه، ولا يتحد احد الوجوبين مع الآخر، وكذلك لا يتوقف احدهما على الآخر بعد ثبوتهما من الآية. وبعبارة اخرى: اتحاد الموضوع والحكم غير معقول إذا كان شخص الموضوع

حكما، واما إذا كان متحد النوع مع حكمه مغايرا له بحسب الفردية فلا محذور فيه، والمقام من هذا القبيل، فان وجوب تصديق خبر الصفار مثلا الذي اخذ موضوعا لوجوب تصديق المفيد مغاير له بحسب الفردية وان كان متحدا معه بحسب النوع، وهكذا توقف الموضوع على الحكم وبالعكس ممنوع إذا كان في مرتبة واحدة، كما إذا كان في مرتبة الاثبات أو الثبوت، واما إذا كان في مرتبتين فلا محذور فيه، والمقام من هذا القبيل فان توقف الحكم على موضوعه انما يكون في مرتبة الواقع، وتوقف الموضوع، اي توقف وجوب تصديق خبر الصفار مثلا، على حكمه اي وجوب تصديق خبر المفيد مثلا عن اخبار الصفار، انما يكون في مقام الاثبات، فان خبر الصفار انما يجب تصديقه فيما إذا علمنا به سمعا وهو مفقود، أو تعبدا وهو لا يكون الا باعتبار اثباته بخبر المفيد ووجوب تصديقه، فلا محذور في مثل هذا التوقف، فافهم وبذلك يندفع ايضا ايراد توقف فردية خبر المفيد على فردية خبر الصفار، وبالعكس، لان فردية كل منهما بحسب الواقع منوط ومتوقف على صدقه واقعا من دون توقف احدهما على الاخر، نعم

]به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطا، وإن لم يشمله لفظا، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيدا. ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالى: * (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) * الآية، وربما يستدل بها من وجوه:] تصديقهما مع الجهل بصدقهما يتوقف على دليل يدل في مقام الاثبات على وجوب تصديقهما وترتيب ما يكون للواقع من الاثر على اخبارهما تعبدا، وقد عرفت ان دليل وجوب تصديق العادل يشمل المقام بلا كلام. قوله: ومنها اية النفر، قال الله تعالى: * (فلولا نفر من كل فرقة) * (1). الآية، وربما يستدل بها من وجوه: اعلم ان لابد قبل الخوض في بيان وجه دلالة الآية على المطلوب من بيان ما يستفاد منها وما سيقت الاية لاجله، فنقول: ان الاية وان كانت مذكورة في ضمن آيات الجهاد الا انه يظهر منها كونها في مقام الامر بالتفقه والتعلم، وذلك لان قوله تعالى: * (فلولا نفر من كل فرقة) * بمعونة كلمة " لولا " التحضيضية ظاهر في ايجاب النفر، وتدل بظاهرها ايضا ان ايجاب النفر على الطائفة انما يكون لاجل التفقه والتعلم، فانه سبحانه غياه بقوله: * (ليتفقهوا في الدين) * وبذلك تدل على وجوب التفقه، فانه ان لم يكن واجبا لا يبقى وجه لايجاب النفر وجعل التفقه غاية له، وتدل ايضا بقوله تعالى: * (ولينذروا قومهم إذا رجعوا) * الخ على ان وجوب التفقه انما يكون لاجل العمل على طبق المعلومات وتبليغها إلى المتخلفين ليعملوا بها .

---

(1)التوبة: 122 (*) .

]أحدها: إن كلمة (لعل) وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجي الايقاعي الانشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذر عند الانذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه. ثانيها: إنه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية، وجب التحذر، وإلا لغى وجوبه [.ان قلت: ليسس في الاية ما يدل على ان الامر بالتفقه يكون لاجل العمل، بل انما تدل الاية على انه لاجل الانذار والتخويف والتحذير لعله يترتب عليه الحذر، والتخويف انما يكون بالعقاب الاخروي والوقوع في المهالك. قلت: كون الاية في مقام ايجاب التفقه لاجل التحذير فقط بعيد غاية البعد، ومن كان له ادنى بصيرة يصدق قولنا. فان قلت: ان كان المقصود بالانذار تبليغ الاحكام وبالحذر العمل على طبقها بعد البلاغ، فلماذا عبر عنهما بالانذار والحذر ؟ قلت: يمكن ان يجاب بانه لما كان تبليغ الاحكام نوعا من الانذار باعتبار ما يترتب على ترك العمل بها، والعمل ايضا يكون نوعا من الحذر باعتبار كونه موجبا ومحركا نحو العمل، فيصح ان يعبر عنهما بهما، بل التعبير بهما افصح وابلغ، لان

التعبير بهما يرشدنا إلى استتباع المخالفة للعقاب ويكون باعثا اشد البعث إلى ما فيه الثواب. وبالجملة فالاية بمجموعها تدل على وجوب التعلم مقدمة للعمل، وتدل ايضا على جواز العمل بقول الغير، بل على وجوبه في الجملة. وبذلك يندفع ما في كلام بعض من ان الاية تدل على وجوب النفر إلى

]ثالثها: إنه جعل غاية للانذار الواجب، وغاية الواجب واجب. ويشكل الوجه الاول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل. والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار الانذار بـ] إيجاب] التحذر تعبدا، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان] الجهاد، وقد يترتب عليه التفقه في الدين، فيكون التفقه من فوائده لا غايته. ويستفاد من الآية ان وجوب التفقه كفائي، باعتبار ايجاب النفر على بعض دون بعض. ثم اعلم ان الناس في التعليم والتعلم واحتياجهم إلى تحصيل معالم الدين ينقسم على طوائف: طائفة منهم تحتاج في تعلم الاحكام إلى الرجوع إلى اهل الخبرة واخذ الفتوى منهم، هؤلاء هم المقلدون. وفرقة تحتاج إلى تحصيل مقدمات واصول وقواعد حتى يتمكن بها من الوصول إلى الاحكام، وهم الذين يكونون في طريق الاجتهاد. وثالثة تحتاج إلى نقلة الحديث في اخذ الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام لاستخراج الاحكام عنها، وهم الواصلون إلى مرتبة الاجتهاد. وطائفة اخرى هم الذين ادركوا المعصوم واخذوا منه بطريق السمع وهم المحدثون. إذا عرفت ذلك فاعلم ان الامر بالتفقه في الاية يحتمل ان يكون امرا بتحصيل الاحكام من الادلة بطريق الاجتهاد، وعليه فيكون المراد بالانذار

]وجوب النفر، لا لبيان غايتية التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطا به، فإن النفر إنما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين (صلى الله عليه وآله وسلم)، كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين في تفسير الآية، لكي يحذورا إذا أنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الانذار بها، كما لا يخفى.] ابلاغ المتأخرين وبالحذر هو الاخذ برواياتهم، ويحتمل ايضا ان يكون المراد من التفقه تحصيل الاحكام سواء أكان بطريق الاجتهاد ام اخذ الحديث. ودعوى ظهور الاية في الاخير وان كانت غير بعيدة، الا انها لا يخلو من نظر، باعتبار عدم صدق التفقه على اخذ الرواية من دون تفقه في معناها، كما لا يصدق على أخذها الفقيه، فان نقل الرواية اعم من ان يكون ناقلها عالما بمضمونها أو جاهلا. وكيف كان فالكلام في دلاله الاية على حجية خبر الواحد بما هو، وان لم يكن موجبا للعلم، والتحقيق انه لا دلالة فيها على ذلك، لان الاية وان كانت دالة على وجوب التفقه ووجوب العمل على طبق ما اخبر به، لكنه لا يقتضي وجوبه على الاطلاق وان لم يكن موجبا للعلم، ضرورة ان الاطلاق انما يفيد فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان، ومن المعلوم ان الاية مسوقة لبيان وجوب النفر والتفقه لا لبيان وجوب التحذر، وان كان وجوبه يستفاد من الاية باعتبار وقوعه غاية للنفر الواجب بمعونة لولا التحضيضية ولكنه يمكن ان يكون وجوب الحذر والاخذ بخبر المخبر مشروطا بما إذا افاد العلم. ومما ذكرنا من عدم الاطلاق، ظهر عدم مساعدة احد من الوجوه المذكورة للاستدلال بها على المطلوب، وذلك لان غاية الوجوه المذكورة اثبات وجوب الحذر والعمل على طبق قول المخبر، وهو لا يستلزم الوجوب مطلقا وان

]ثم إنه أشكل أيضا، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الاخبار بما

تحمله، لا التخويف والانذار، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد. قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي (صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام) أو الامام) عليه السلام) من الاحكام إلى الانام، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام [.لم يكن الاخبار مفيدا للعلم، فانه فرع الاطلاق وكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، والمفروض عدمه، فان الاية تكون في مقام وجوب التفقه وان الاحكام ليست مختصة بمن علمها من دون تحصيل، وعلى فرض الشك في الاطلاق وكون المتكلم في مقام البيان ايضا لا موقع للتمسك بها على المطلوب كما لا يخفى، والشاهد لما ذكرنا انه ان فرضنا وجود دليل على عدم حجية الخبر لا يرى بنظر العرف معارضة بينه وبين الآية الشريفة. وايضا الدليل الدال على شرطية العدالة أو الوثوق في حجية الخبر لا يكون بنظر العرف مخصصا ومقيدا للاية، من حيث انها ان دلت على الحجية دلت عليها بنحو الاطلاق وان لم يكن المخبر عدلا، وهذا يشهد لعدم دلالة الاية على المطلوب فافهم. ويمكن ان يقال: ان الاية الكريمة لا تشمل الخبر اصلا لوجهين: الاول: ان شأن الراوي ليس الا الاخبار بما تحمله، وليس من شأنه التخويف والانذار، وانما هو شأن المرشد بالنسبة إلى المسترشد والمجتهد بالاضافة إلى المقلد. والثاني: انه لا يصدق على تحمل الرواية التفقه، حتى يكون نقلها حجة

]ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ والانذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الرواي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجة بدونه أيضا، لعدم الفصل بينهما جزما، فافهم. ومنها :آية الكتمان، * (إن الذين يكتمون ما أنزلنا) * (1) الآية. وتقريب الاستدلال بها: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا، للزوم لغويته بدونه، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر، من دعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى، لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة،] على المنقول إليه، وذلك لان مجرد تعلم الحديث وتحمله من غير ان يكون للمحدث بصيرة بان ما يتضمنه الحديث هو الحكم الالهي لا يعد تفقها في الدين، نعم ربما يتفق لبعض الرواة والمحدثين ذلك ولكن صدق الفقيه عليه والتفقه على تعلمه انما يكون من جهة اخرى لا من جهة التحديث والمحدثية فافهم. قوله: ومنها آية الكتمان * (ان الذين يكتمون ما انزلنا) *.. الخ اعلم ان تقريب الاستدلال بها هو ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا، صونا عن اللغوية، فالآية تدل على وجوب اظهار الحق وقبوله، وفيه ما لا يخفى، فانه يقال اولا: ان الآية تدل على وجوب اظهار امور مربوطة باصول الدين لا مطلقا، كما ان مورد نزولها ذلك على ما في التفاسير، فلا تدل على وجوب القبول مطلقا وان لم يكن الاظهار مفيدا للعلم، وذلك لان قبول قول المخبر في الاصول مشروط بحصول العلم من اخباره بلا كلام .وثانيا: ان الاية لا تكون في مقام بيان حكم القبول حتى يؤخذ باطلاقها،

---

(1)البقرة: 159 (*) .

]لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة. ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر * (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) * (1). وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان .وفيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب. وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر،] بل انما تكون في مقام بيان حكم آخر وهو حرمة كتمان الحق. وثالثا: ان الملازمة ممنوعة لامكان وجود فائدة اخرى غير وجوب القبول تعبدا، مثل ان تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق عند المنقول إليه وعلمه به بواسطة كثرة الناقلين له، بحيث لا يبقى للمنقول إليه ريب. مضافا إلى انه يمكن ان

يقال: ان كتمان الشئ لا يصح اطلاقه الا إذا كان مسبوقا بالسؤال لا مطلقا، فلا يدل على وجوب القبول مطلقا، اللهم الا ان يقال: ان العرف يلغي الخصوصية، فافهم وتأمل. قوله: ومنها آية السؤال عن اهل الذكر، * (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) *... الخ تقريب الاستدلال مثل ما عرفت في آية الكتمان من الملازمة العقلية. وفيه اولا :ان المراد باهل الذكر يمكن ان يكون الائمة المعصومين عليهم السلام كما يفصح عنه الروايات الكثيرة كما يحتمل ان يكون المراد به علماء اهل الكتاب واحبارهم، فلا يصح الاستدلال بها على المطلوب .

---

(1)النحل: 43، الانبياء: 7 (*) .

]فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية. وفيه: إن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الامام (عليه السلام) كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن [أهل] الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رآه، فافهم.] وثانيا ان الظاهر من الآية الكريمة ايجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد، كما تدل عليه * (ان كنتم لا تعلمون) * وثالثا على فرض عدم ظهور الآية فيما ذكره المصنف، لا اطلاق لها، والملازمة العقلية ممنوعة كما سبق في آية الكتمان، ويمكن الجواب ايضا بان اهل الحديث لا يطلق عليهم اهل الذكر بما هم محدثون، وما ذكره المصنف قدس سره في مقام الجواب عن هذا الجواب من ان كثيرا من الرواة يصدق عليهم اهل العلم كزرارة ومحمد بن مسلم، فإذا كانت رواية مثلهم مشمولة للآية يجب قبول قول غيرهم، لعدم القول بالفصل، ففيه ان قبول قولهم في مقام الافتاء ولو كان بلسان الرواية، لشمول الآية لمثله من حيث كونهم اهل العلم لا يستلزم قبول قولهم في صرف الاخبار وان لم يفتوا بمضمونها، وبذلك ظهر ان الحاق غيرهم بهم في وجوب قبول قولهم، بدليل عدم القول بالفصل، في غير محله، فان كل من قال بحجية فتوى المجتهد ليس قائلا بحجية الخبر، وذلك لتعدد الحيثية واختلاف الادلة، فافهم .

]ومنها: آية الاذن * (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) * فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى. وفيه: أولا: إنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الاخذ بقول الغير تعبدا.] قوله: ومنها آية الاذن * (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن) * (1)... الخ اعلم ان تقريب الاستدلال بالآية الشريفة هو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصدق المؤمنين، اي يتكل على اخبارهم، فمدحه الله سبحانه بتصديقه اياهم، ومعلوم ان هذا المدح كان لاجل تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم كل واحد منهم منفردا لا مجموعا، وذلك بدليل لفظ " المؤمنين " فانه جمع محلى باللام، وهو مفيد للعموم الافرادي، فإذا كان النبي صلى الله عليه وآله يصدق كل مؤمن يجب علينا التأسي به صلى الله عليه وآله، كما قال سبحانه: * (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة .(2) * (وفيه اولا: ان الآية انما تكون في مقام حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يعلم منها ان تصديقه اياهم هل كان عبارة عن عدم ردعهم وعدم الجحود عليهم فقط، من دون ترتيب اثر على اخبارهم، فان عدم الردع مرتبة من التصديق، أو هو عبارة عن ترتيب الاثر على اخبارهم، فتكون الآية من هذه الجهة مجملة ذات احتمالين .

---

(1)سورة التوبة: 61. (2) سورة الاحزاب: 21 (*) .

[125]

]وثانيا: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمه، وتصديقه لله تعالى بأنه نمه، كما هو المراد من التصديق في قوله (عليه السلام): (فصدقه وكذبهم)، حيث قال - على ما في الخبر -: (يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولا، وقال: لم أقله، فصدقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل، فتأمل جيدا.] وثانيا: ان تصديق المؤمنين في كل ما اخبروا به ينافي كونه صلى الله عليه وآله وسلم اذن خير بقول مطلق، فان التصديق بطريق العموم كثيرا ما يقتضي الضرر على غير المخبر، بل عليه ايضا، فلا تدل على حجية الخبر مطلقا، كما لا يخفى. وثالثا: ان تصديقه صلى الله عليه وآله اياهم ليس في الاحكام قطعا، بل كان في الموضوعات الشرعية كالقتل والزنا والمعاملات، أو العرفية، فعلى الاول معلوم انه صلى الله عليه وآله وسلم لم يعمل باخبارهم فيها الا ان تبلغ حد البينة، فلا تدل على حجية خبر الواحد، بل تدل على حجية البينة، وعلى الثاني لا تدل على شئ، بل يستفاد منها ان النبي صلى عليه وآله وسلم كان من اخلاقه الشريفة عدم ردع المؤمنين في اخبارهم مسامحة وملاطفة. وما ذكره المصنف قدس سره في مقام الجواب، من حمل الآية على كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم سريع القطع لا في مقام الاخذ بقول الغير تعبدا، بعيد غاية البعد، فان سريع القطع ليس ممدوحا ..

[126]

]فصل في الاخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد. وهي وإن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقة على لفظ ولا على معنى، فتكون متواترة لفظا أو معنى. ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالا، ضرورة أنه يعلم إجمالا بصدور بعضهما منهم (عليهم السلام(، وقضيته وإن كان حجية خبر] قوله: فصل في الاخبار التي دلت على اعتبار اخبار الاحاد... الخ اعلم انه لا يصح الاستدلال بالاخبار على حجيتها الا على وجه دائر، نعم إذا بلغت حد التواتر بحيث يحصل القطع منها بالحجية يصح الاستدلال بها، فينبغي صرف عنان الكلام إلى بيان معنى التواتر واقسامه. فنقول: التواتر اما لفظي، وهو عبارة عن اتفاق اخبار كثيرة على لفظ واحد بحيث يقطع بصدور ذلك اللفظ، واما معنوي، وهو اتفاق اخبار كثيرة على معنى واحد، وان كانت بالفاظ مختلفة، سواء كان بنحو الدلالة المطابقية ام التضمنية أو الالتزامية، واما اجمالي، وهو عبارة عن اخبار كثيرة غير متفقة في اللفظ أو المعنى، ولكن نعلم بصدور بعضها اجمالا. ان قلت: ان هذا العلم الاجمالي لا يفيد شيئا، فان ذلك البعض المعلوم اجمالا ليس مشخصا حتى يؤخذ به. قلت: نعم ولكن إذا كان في البين ما يكون اخص مضمونا يحصل لنا العلم تفصيلا بصدوره، كما هو كذلك في المقام، فانا نعلم تفصيلا، بواسطة علمنا بصدور بعض الاخبار الدالة على اعتبار الخبر اجمالا، بان الخبر الذي يكون

[127]

]دل على حجيته أخصها مضمونا إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان أعم، فافهم. فصل في الاجماع على حجية الخبر. وتقريره من وجوه: أحدها: دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه (عليه السلام) بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الاجماعات المنقولة على الحجية، ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى، لاختلاف

الفتاوى] جامعا لجميع ما يحتمل اعتباره في اعتباره يكون معتبرا، وعلى هذا فان دل ذلك الخبر الاخص المحتوي لجميع ما يحتمل اعتباره على اعتبار الاعم، يتعدى من الاخص إلى الاعم، فافهم. قوله: فصل في الاجماع على حجية الخبر... الخ اعلم ان تقرير الاستدلال بالاجماع على حجية الخبر يمكن على وجوه. ثلثة: الاول: الاجماع القولي بمعنى اتفاق الاصحاب على الحجية فتوى بحيث يستكشف منه رأي الامام عليه السلام على ذلك، ويحصل هذا الاجماع تارة من تتبع فتاويهم على ذلك، واخرى من الاجماعات المنقولة. ولا يخفى ان دعوى الاجماع على ذلك بقسميه بحيث يقطع منه برأي الامام عليه السلام، ممنوعة جدا، وذلك لان الاجماع انما يكون حجة وكاشفا عن رأي الامام عليه السلام، فيما إذا كان المجمعون من اصحاب الائمة عليهم السلام ومن قارب عصرهم ممن كان قبل المفيد والسيد المرتضى والشيخ

]فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه)عليه السلام) من تتبعها، وهكذا حال تتبع الاجماعات المنقولة، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد. ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملا بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.] الطوسي، ومن تتبع في كلامهم يظهر له بانهم لا يفتون بذلك، بل يظهر من كلامهم انهم كانوا مختلفين في حجيته، لان الشيخ قدس سره مع قربه بزمانهم تمسك في مقام اقامة الدليل على حجيته بالسيرة المستمرة من عصر الرسول صلى الله عليه وآله إلى زمان الصادق عليه السلام على العمل بخبر الواحد، وما تفوه بان الاصحاب كانوا مفتين بذلك، وكذلك السيد المرتضى، فانه كان ممن ينكر الحجية، ومما ذكرنا يعلم حال الاجماع المنقول، فان نقل المتأخرين للاجماع انما يكون ناظرا إلى اجماع الشيخ ومن بعده، لان كلمات اكثر المتقدمين على الشيخ لا تكون في انظار الناقلين، وكلمات بعضهم وان كانت موجودة عندهم، الا انها لا تدل على المطلوب أو تدل على خلافه، ومثل هذا الاجماع المنقول ليس بحجة اصلا، لفقد ملاك حجية الاجماع كما لا يخفى، هذا مضافا إلى اختلافهم في فتاويهم فيما اخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات، فلا يحصل القطع برضا المعصوم عليه السلام، نعم يمكن دعوى التواطؤ على الحجية في الجملة. الثاني: اجماع المسلمين على العمل بخبر الواحد في امورهم الشرعية، واتفاقهم على ذلك بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين. وفيه ان استقرار الطريقة على العمل بخبر الواحد وان كان مما لا ينكر، الا ان اختصاص المسلمين بذلك بحيث كان مما يمتازون به عن سائر الملل محل

]وفيه: مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الاديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا] منع وانكار، بل انما يكون بنائهم على ذلك بما هم من العقلاء، فيرجع إلى الوجه الآتي. الثالث: استقرار سيرة العقلاء من ذوي الاديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، وهذا البناء منهم ثابت في جميع الاعصار حتى في زمان الشارع، وتدلك إلى هذا البناء صحة احتجاج المولى على عبده فيما إذا اخبر موثق عندهما العبد بان المولى امرك بهذا الامر ولم يفعل العبد باخباره، فيقول المولى لماذا لم تمتثل امري ؟ ولا يصح اعتذار العبد بان خبر الواحد ليس بحجة، ويصح بالوجدان أن يؤاخذه المولى على ترك العمل بالخبر، وبعبارة اخرى كما يحكم العقل بخروج العبد عن رسم العبودية إذا خالف الاوامر التي سمعها من المولى وقطع بها، كذلك يحكم بخروجه عن رسمها إذا خالف الاوامر التي وصلت إليه بواسطة خبر الواحد والحاصل ان اعتبار خبر الموثق الذي يكون موجبا للاطمينان ذاتي لا يحتاج بنظر العقل إلى جعل كما ان اعتبار القطع ايضا كذلك، غاية الامر انه لما لم يكن الخبر الكذائي كاشفا عن الواقع تمام الانكشاف بحيث يحتمل خطائه يفارق القطع، ويكون موضوع حكم العقل

بالحجية مقيدا بعدم ردع المولى عنه، فتلخص مما ذكرنا ان العقل يحكم بحجية خبر الموثق غير المردوع عنه، كما يحكم بحجية القطع، من غير احتياج إلى جعل .

]وصي نبي، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضى الشارع به في الشرعيات أيضا. إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية، والروايات المانعة عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: * (ولا تقف ما ليس لك به علم) *، وقوله تعالى: * (وإن الظن لا يغني من الحق شيئا) *. [ولا يخفى ان هذا البيان لتفسير بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مما افاده السيد الاستاذ، ويمكن بيانه بوجه آخر، هو انه جرت السيرة المستمرة والطريقة القطعية على العمل بخبر الثقة من كل عاقل في جميع امورهم العادية والشرعية، وفي اخذ احكام الموالي، من صدر الاسلام بل قبله إلى زماننا هذا، من غير اختصاص هذا البناء بقوم دون قوم، وكانت طريقة جميع المسلمين بما هم عقلاء من عهد رئيسهم إلى عصرنا الاتكال بخبر الثقة في جميع امورهم، حتى في الاحكام الصادرة عن سيد المرسلين والائمة الطاهرين عليهم السلام، وبهذا البناء مع عدم الردع عنهم عليهم السلام عن هذه الطريقة يستكشف بانه يكون حجة ومعتبرا عندهم، لانه ان لم يكن حجة عندهم كان يجب عليهم الردع عن هذا البناء والتنبيه على فساده. والفرق بين الوجهين بحسب الملاك، لان الملاك على الوجه الاول هو حكم العقل بخروج من خالف خبر الموثق عن المولى عن رسم العبودية، وهو معنى الحجية من غير توسيط جعل من الشارع، كحكمه بذلك في مخالفة القطع وهذا الحكم العقلي ثابت وان لم يكن بناء عملي، غاية الامر ان البناء العملي يكشف عن حكم العقل واما على الوجه الثاني فالملاك هو استكشاف رضى الشارع بهذه الطريقة وهو الملازم للحجية، فانه لا معنى لامضائه لذلك الا اعتبار ما جرت عليه الطريقة في مقام العمل فافهم .

]قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه - مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلم فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف عل الردع عنها بها، وإلا] وبعبارة اخرى الفرق بينهما ان بناء العقلاء على العمل على الوجه الاول عبارة عن تصديقهم واذعانهم على خروج العبد عن رسم العبودية في مقام مخالفة احكام مولاه الواصلة إليه بخبر الموثق، كاذعانهم عليه في صورة القطع بها بلا تفاوت، غاية الامر ان الاذعان منهم في صورة الظن مقصور بما إذا لم يردع المولى عن اذعانهم، بمعنى ان موضوع حكمهم بذلك هو الظن الاطمئيناني بالحكم من طريق خبر الموثق أو مطلقا، مقيدا بعدم الردع عنه، لاحتمال الخطاء في هذه الصورة. واما على الوجه الثاني فهو عبارة عن استقرار بنائهم وطريقتهم على العمل خارجا كاستقرار عملهم في سائر الموضوعات، مثل استقرار عملهم على اكل اللحم مع عدم ردعهم عن ذلك، وذلك البناء العملي مع عدم الردع يدل على اباحته، كذلك بنائهم على العمل بخبر الواحد الموثق مع عدم ردع من الشارع عن ذلك في مقام اخذهم الاحكام بهذا الطريق، مع كون هذا الاخذ منهم في مرآه ومسمعه عليه الصلوة والسلام، يدل على اعتبار خبر الثقة. وعلى اي تقدير فلما لم يكن البناء منهم ناهضا على المطلوب الا بضميمة عدم الردع في الاحكام الشرعية، فلا بد من البحث في الردع وعدمه عنهم عليهم السلام، فنقول: عدم الردع في الكلام يتصور على وجوه يختلف الحكم بالحجية على حسبها :

]لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى. لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا، إلا على وجه دائر، فإن اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم

الردع بها عنها، وهو يتوقف على] الاول: ان يكون عدم العلم بالردع كافيا في الحكم بالحجية، وعلى هذا في صورة الشك في الردع وعدمه يقطع الحجية. الثاني: ان يكون العلم بعدم الردع شرطا فيها، فمع الشك يقطع بعدم الحجية لفقدان الشرط. الثالث: ان يكون عدم الردع واقعا وفي مقام الثبوت شرطا في الحجية، فمع الشك فيه يشك في الحجية. إذا عرفت ذلك فالتحقيق كفاية عدم العلم بالردع في المقام، لكن لا مطلقا بل فيما بعد الفحص عنه وهذا بناء على الوجه الاول، واما بناء على الوجه الثاني فلا يبعد ان يكون عدم الردع واقعا شرطا، فلا يكفي الشك فيه، وعلى هذا فيأتي الكلام في طريق احرازه. فاعلم انه لما استقرت الطريقة منهم في امورهم العادية على العمل بخبر الثقة، وكانوا على هذه الطريقة في مقام اخذ الاحكام من الموالي، من غير تفاوت بينهما في العمل، فان كان سلوك هذا الطريق معتبرا ومرضيا عند الشارع في الاحكام الشرعية فهو، والا وجب عليه ردعهم عنه وتنبيههم على بطلانه، وحيث لم يردع عنه، والا وصل الينا، فان ايصال مثل ذلك من اهم المقاصد واعظم المطالب، علمنا من ذلك انه راض عن هذا الطريق. ان قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم. قلت: لا دلالة فيها على الردع عن السيرة وبناء العقلاء، لان الآيات

]تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها. فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن ما] انما تكون في مقام الرد على اليهود والنصارى وامثالهم، فالنهي الوارد فيها ليس نهيا تعبديا فانهم ما كانوا مسلمين حتى يتوجه الامر والنهي التعبدي إليهم، بل انما يكون ارشادا إلى ما يمكن وقوعه في طريق الاحتجاج عليهم، من حكم عقولهم بقبح الالتزام والاعتقاد والعمل بما لا تقوم عليه الحجة، وردعهم عن عبادة الاصنام، فالمنهي عنه في تلك الايات عبارة عما لم تقم عليه الحجة عقلا، بل الحجة قامت على خلافه، فلا تشمل المقام، فان الاتكاء على خبر الواحد الموثق والعمل على طبقه ليس مما لم تقم عليه الحجة، فهو خارج عن موضوع الايات الناهية تخصصا. ويمكن ان يجاب ايضا بان العمل بظواهر تلك الآيات يوجب طرح جل الاحكام لمكان قلة المعلومات كما هو واضح، فهذه الآيات من المجملات، فلا تصلح للردع. مضافا إلى ان هذه الايات الكريمة كانت بمرئى المسلمين ومسمعهم، ومع ذلك كانوا عاملين بخبر الواحد الموثق، وما ارتدعوا بها عن سيرتهم، فان كان عملهم واتكائهم بخبر الواحد فاسدا كان على حافظ الشرع ردعهم عن ذلك، وحيث لم يردع فيكشف عن عدم دلالة الايات على الردع، واما الاخبار الناهية عن العمل بخبر الواحد فلا تصلح للمنع لان بعضها لا يدل على المطلوب كالايات، وبعضها الآخر أحاد تنفي حجيتها بنفسها، هذا على ما افاده السيد الاستاذ، واما الجواب على ما افاده المصنف قدس سره فهو ان الآيات تكون ارشادا إلى عدم كفاية الظن في اصول الدين، ولو سلمنا شمولها للفروع ايضا

]جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل.] فالمتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة، والمقام قام على اعتباره حجة. وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول :لا يجوز الردع بها الا على وجه دائر، لان رادعيتها عن العمل بالخبر تتوقف على عدم تخصيصها بالسيرة، وعدم تخصيصها بالسيرة يتوقف على الردع عنها بها، فرادعيتها تتوقف على رادعيتها، وتوقف الشئ على نفسه محال. ان قلت: هذا الاشكال ايضا يتوجه على حجيه السيرة، لانها متوقفة على عدم مردوعيتها بالآيات وإلا لا تكون حجة، وعدم مردوعيتها بالايات متوقف على حجيتها، وهذا هو الدور المحال. قلت: نعم ولكنه يكفي في حجية السيرة عدم العلم بالردع، والعمومات مع توقف دلالتها على عدم التخصيص لا توجب العلم بالردع. وهذا الجواب غير سديد كما افاد السيد الاستاذ، لانه بعينه يأتي في طرف العمومات، وذلك لانه قلنا بكفاية عدم العلم بالتخصيص في الردع،

وحجية العام في العموم لا يتوقف على العلم بعدم التخصيص، ولا يتوقف على عدمه واقعا، بل تكفي في حجيته عدم العلم بالتخصيص فالعمومات الناهية تكون رادعة عن السيرة، لان الرادع ليس منحصرا في الحجج القطعية، بل يعم كل حجة، والشاهد على ذلك ان العقل يتوقف عن الحكم بحجية الخبر مع قيام حجة من المولى على النهي عن العمل بالخبر، سواء أكانت الحجية الكذائية من العمومات

---

[135]

مثل المقام أو غيرها كما إذا نهى عن العمل بالخبر خصوصا، وسواء أكانت من النصوصات أو الظهورات. وبالجملة بناء العقلاء على العمل مبنى عدم الردع عنه في احكام المولى بالاضافة إلى عبيده بحيث إذا ثبت منه الردع عنه يقفون عن العمل، سواء أكان ثبوت الردع عنه بنص المولى أو بكلام يدل عليه بظهوره بعد الفراغ عن حجيته، مثل ظهور العام في العموم فانه حجة بلا كلام، والمقام من مصاديق هذه القضية الكلية، ولا فرق في ثبوت شئ بين كونه بطريق القطع وبين كونه بقيام حجة عليه مثل ظهور العام في المقام، فان ظهور العمومات في الردع بعد الفراغ عن الحجية يكون متبعا عند الشرع والعرف والعقل، ومع قيام الحجة على الردع لا يبقى مجال لحجية بناء العقلاء على العمل. ان قلت: ان حجية ظهور العام في العموم ليست مما قامت عليها حجة شرعية، بل انما يكون اعتباره بحكم العقل وبناء العقلاء، مثل اعتبار الخبر، وعلى ذلك يكون بناء العقلاء على العمل بالظهورات معارضا مع بنائهم على العمل بالخبر، وكما ان الشك في التخصيص لا يضر بحجية الظهور، كذلك المقام، فان الشك في الردع لا يضر بحكم العقل على حجية الخبر. قلت: نعم، ولكن حكم العقل باعتبار الظهور حاكم على حكمه باعتبار الخبر، بل يمكن ان يقال بورود حكمه هناك على حكمه هنا، وذلك لان الشك في حجية الظهور في المقام مسبب عن الشك في حجية الخبر، وبعد الفراغ عن حجية الظهور في غير المقام يقطع بعدم حجية الخبر لعدم ما يصلح ان يكون دليلا على حجيته، ولا عكس، فان حجية الخبر على ما هو المفروض مقصورة في صورة عدم الردع، وإذا ثبت ردع بالقطع أو بحجة فلا يكون حجة .

---

[136]

]فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد. أحدها: إنه يعلم إجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الائمة الاطهار (عليهم السلام) بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلا ذاك] قوله: فصل في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية الخبر.. الخ اعلم انه استدل على حجية الخبر بالخصوص من الامارات والظنون عقلا بثلاثة وجوه: الاول: ما ذكره بعض من العلم بثبوت التكاليف للوقايع بطريق الاجمال، بمعنى انه لا نعلم حكم الواقعة الكذائية بالخصوص، ولكن نعلم بثبوتها اجمالا بين الامارات من الاخبار وغيرها، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وان كان بحسب حكم العقل هو الاحتياط، ولكنه إذا رجعنا إلى كتب الاخبار نعلم اجمالا بصدور اخبار كثيرة متكفلة لبيان احكام الوقايع بمقدار المعلوم بالاجمال اولا، فينحل العلم الاجمالي الاول الكبير المتعلق بثبوت التكاليف بين جميع الامارات إلى هذا العلم الاجمالي الثانوي الصغير المتعلق بثبوتها بين الاخبار، والشك البدوي في ثبوتها في موارد سائر الامارات، فيحكم العقل بلزوم الاخذ بجميع الاخبار المثبتة والعمل على طبقها وجواز العمل على طبق النافي منها كما لا يخفى فتصير الاخبار بحكم العقل حجة ومتبعا بحيث لا يكون المخالف عنده معذورا. إذا عرفت ان ملاك هذا الوجه هو انحلال العلم الاجمالي الكبير إلى العلم الاجمالي الصغير، فلا بد من بيان ضابط للانحلال، فنقول العلم الاجمالي باعتبار تعلق العلم التفصيلي أو الاجمالي ببعض اطراف المعلوم بالاجمال ينقسم

---

[137]

]المقدار لا نحل علمنا الاجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الامارات إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات الغير المعتبرة، [إلى اربعة اقسام: الاول: ان تكون النسبة بين المعلومين بالاجمال والتفصيل أو الاجمال هي المساوات، مثل ان يكون متعلق كل من العلمين عنوان الحرام أو الوجوب، أو الغصب المستتبع للحرمة، كما إذا فرضنا قطيعة من الغنم وعلمنا اجمالا ان عشرة منها تكون حراما، ثم علمنا بحرمة عشرة منها تفصيلا من غير تردد، أو علمنا بحرمتها علما ثانويا اجماليا، كما إذا حصل لنا العلم بعد العلم الاجمالي الاول ان العشرة المحرمة تكون في حصة معينة من القطيعة مثل البيضاء منها. الثاني: ان تكون النسبة بينهما الاعم والاخص وكان متعلق الاول مطلقا، كما إذا علمنا حرمة عشرة مرددة من القطيعة، ثم علمنا بعد ذلك بغصبية عشرة منها بين جميعها أو بين حصة منها. الثالث: عكس الثاني كما إذا علمنا اجمالا غصبية عشرة من القطيعة، ثم علمنا تفصيلا بحرمة عشرة مخصوصة أو اجمالا بحرمة عشرة مرده بين حصة معينة من غير ان نعلم كونها معنونة بعنوان من العناوين كعنوان الغصبية أو الموطوئية. الرابع: ان تكون النسبة بينهما التباين، كما إذا علمنا بعنوان غصبية عشرة مرددة بين الكل، ثم علمنا بعنوان موطوئية عشرة مشخصة أو المرددة بين حصة معلومة. ولا يخفى ان انحلال العلم الاجمالي في الاقسام المذكورة مبني على احتمال انطباق متعلق العلم الاجمالي الاول على متعلق العلم الاجمالي الثاني، واما إذا

علمنا عدم الانطباق فلا يبقى للانحلال مجال. إذا عرفت هذا فاعلم ان القسم الاول والثاني من اوضح موارد الانحلال، ضرورة وجود ضابط الانحلال فيهما، لان العلم الاجمالي بعد خروج حصة من اطرافه لا يبقى على حاله شرعا وعقلا، بالاضافة إلى باقي الاطراف، ويصير من موارد الشك البدوي، كما ذهب إليه الشيخ الانصاري. ولحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة ما علم بالعلم الثاني اجمالا أو تفصيلا من اطراف المعلوم الاولى على كل التقادير، اي سواء أكان المعلوم بالعلم التفصيلي أو الاجمالي المتعلق بحصة من اطراف الاجمالي الكبير غير ما علم اولا بمعنى كونه زائدا عليه، ام كان عينه، وذلك لحكم العقل بتنجز الواقع في ضمنها بخلاف غيرها من سائر الحصص، كما هو مختار المصنف قدس سره .ولحكم العقل بوجوب امتثال ما علم ثانيا على جميع التقادير كما ذهب إليه بعض اجلة العصر. وقال السيد الاستاذ: إذا رجعنا إلى وجداننا في المسألة المفروضة لا نرى الا علما واحدا متعلقا ببعض الاطراف فقط، وغيره يكون خارجا. واما القسمان الآخران، اي الثالث والرابع، فالانحلال فيهما ايضا واضح على ما ذهب إليه غير الاستاذ من الاجلة، واما على مذهب السيد الاستاذ فالقول بالانحلال فيهما لا يخلو من الاشكال بل ممنوع، وذلك لانا إذا رجعنا إلى وجداننا نرى ان العلم الاجمالي الاول الكبير المتعلق بعنوان الغصب، كما سبق في المثال، في القسمين يكون باقيا على حاله، والعلم الثاني المتعلق بعنوان الحرام أو بعنوان الموطوئة ما كان موجبا لزوال العلم الاول الذي تعلق بعنوان مغصوبية بعض مردد بين الكل .

]ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه في أطراف ما علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمارة معتبرة على انتقاضها فيه، وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.] وفيه ان ملاك التنجز عند العقل في مورد العلم الاجمالي الطاري موجود، واما في غيره من الاطراف الاخر فليس موجودا، وذلك لاحتمال انطباق ما علم بالعلم الاجمالي الاولي على المعلوم الثاني واقعا، فلا يكون في البين الا حكم واحد، وعلى هذا يحكم العقل بالبرائة وعدم استحقاق العقاب بالنسبة إلى ارتكاب سائر الاطراف غير المعلوم الطارى، وان كان العلم بالغصبية باقيا، لان العلم بالغصبية معتبر عند العقل باعتبار كونه مستتبعا للعلم بالحرمة، والمفروض ان العلم الاجمالي بها ينحل إلى التفصيلي والشك البدوي. قوله:

ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة... الخ اعلم ان مجمل الكلام في المقام هو ان مقتضى هذا الدليل العمل على طبق الاخبار المثبتة وجواز العمل على وفق الاخبار النافية من با الاحتياط لكان العلم الاجمالي بصدور بعضها غير المعين، وعلى ذلك يقال :ان لزوم العمل في الاخبار المثبتة وجواز العمل في النافية منها انما يكون فيما إذا لم يكن اصل على خلاف مؤديها، والا إذا كان على خلافها اصل معتبر كالاستصحاب، فالعمل على طبق الاخبار لزوما أو جوازا في مورد الاصل مبني على عدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي باعتبار انتقاض الحالة السابقة في بعضها وعدم شمول دليله لمثل المقام. واما إذ قلنا بالجريان فان قلنا بجريانه مطلقا حتى في مثل المقام لشمول

]وفيه: إنه يكاد ينهض على حجية الخبر، بحيث يقدم تخصيصا أو تقييدا أو ترجيحا على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال فتأمل جيدا.] ادلته له فالعمل انما يكون على طبق الاصل مطلقا، سواء أكان مثبتا في مورد النافي ام كان نافيا في مورد المثبت منها، غاية الامر ان العمل على طبق الاصل على الاول يكون لازما وفي الثاني يكون جائزا، لان الدليل المذكور لا يدل على حجية الاخبار حتى تكون واردة أو حاكمة على الاصول، بل انما يدل على وجوب الاحتياط في اطراف ما علم صدور بعضها، والقول بلزوم العمل على وفق الاصل الكائن في بعض الاطراف أو جوازه لا ينافي القول بوجوب الاحتياط في جميع الاطراف، لان حكم العقل بوجوب الاحتياط انما يكون فيما إذا لم يكن في البين مؤمن من الشرع، واما إذا كان في البين مؤمن سواء أكان المؤمن اصلا معتبرا أو دليلا فالحكم له ويكون حاكما على الاحتياط أو واردا، هذا. واعلم ان ابتناء جواز العلم على طبق الاخبار النافية على عدم وجدان اصل في موردها مقيدا على جريانه في اطراف المعلوم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة، كما قيده المصنف في كلامه، انما يصح التقييد المذكور فيما إذا كان المفروض في كلام المستدل هو دخول الاخبار النافية في اطراف ما علم اجمالا بصدوره، واما إذا لم يكن المفروض فيه كذلك، بان كان الاخبار النافية خارجة عن الاطراف كسائر الامارات كما هو الظاهر من دليل المستدل فلا موقع للتقييد المذكور، فالاصل المثبت في موارد الاخبار النافية كموارد سائر الامارات متبع جزما، لخلو المقام عما يعارضه فعلا، سوى اصل البرائة الذي يكون محكوما

]ثانيها: ما ذكره في الوافية، مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الاربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو) :إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالاصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الغير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان). انتهى. وأورد عليه: أولا: بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئية شئ أو شرطيته.] للاستصحاب فان نسبة اصل البرائة إلى الاستصحاب كنسبته بالاضافة إلى الدليل، فكما مع وجود الدليل في المسألة لا مجال لجريان الاصل كذلك لا موقع لجريان البرائة مع وجود الاستصحاب قطعا، فافهم. قوله: ثانيها ما ذكره في " الوافية ".. الخ اعلم انه يمكن ان يراد من هذا الوجه ما يكون قريبا من الوجه السابق، وحاصله انا نقطع بثبوت تكاليف علينا وبقائها إلى يوم القيامة كالصلوة والزكاة والحج وامثالها، ومعلوم ان امتثالها يحتاج إلى معرفة اجزائها وشرايطها وموانعها، وطريق معرفتها منحصر بالاخبار كما لا يخفى، ونقطع ايضا بوجود الاخبار الآحاد المتكفلة لبيانها، فالعقل يحكم بوجوب اتباعها لتحصيل التكاليف، وهذا معنى حجيتها شرعا عند العقل. غاية الامر ان هذا الوجه اخص من الوجه الاول باعتبار

اختصاصه في كلامه بالاخبار المتكفلة لبيان الاجزاء والشرايط والموانع لا مطلق الاحكام كما

---

[142]

]قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الاجمالي وإن كان حاصلا بين جميع الاخبار، إلا أن العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم (عليهم السلام) بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي، وصيرورة غيره خارجا عن طرف العلم، كما مرت إليه الاشارة في تقريب الوجه الاول، اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعي العلم بصدور أخبار أخر بين غيرها، فتأمل. وثانيا: بأن قضيته إنما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الاخبار النافية لهما. والاولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم] في الوجه الاول، وتقريب هذا الوجه بهذه الكيفية مما افاده المصنف والشيخ الانصاري قدس سرهما، ويمكن ان يراد من هذا الوجه ما يقرب من الوجه الثالث في بعض احتمالاته، وهو انا نقطع ببقاء التكاليف علينا إلى يوم القيامة والشارع لا يرضى بعدمها، ومعلوم ان الاتيان بها موقوف على معرفتها، فيجب على الشارع ان ينصب لنا طريقا إلى معرفتها لانا لا نستطيع ان نأخذها من الامام عليه السلام رأسا وبلا واسطة، فان اقتصر الطريق بالقطع فقط نقطع بخلافه لقلة موارده فلا بد من نصب طريق آخر ولا يكون في البين ما يكون وافيا لمعظم الاحكام غير الاخبار المتكفلة لها المحكية عنهم عليهم السلام فيستكشف بحكم العقل اعتبارها، فيجب اتباعها في مقام الامتثال. ولكن هذا الوجه بكلا احتماليه مدفوع، اما الاحتمال الاول فلما ذكرنا في رد الوجه الاول من عدم نهوضه على الحجية بحيث تكون مخصصة أو مقيدة لعموم الدليل أو اطلاقه، بل انما يوجب الاحتياط باخذ الاخبار المثبتة ما لم تكن حجة معتبرة على خلافه ولو كان اصلا .

---

[143]

]تقم حجة معتبرة على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلا، كما لا يخفى. ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما.] واما الاحتمال الثاني فبان مقتضاه هو التنزل من القطع إلى الظن بحكم العقل لا إلى خصوص الاخبار. قوله: ثالثها ما افاده بعض المحققين... الخ اعلم ان في المراد من هذا الوجه الذي نقله المصنف عن بعض المحققين احتمالات: الاول: ان الرجوع إلى الكتاب والسنة واجب علينا في عرض الواجبات الواقعية النفس الامرية، ووجوبه يكون بنحو الموضوعية، وبعبارة اخرى يجب علينا العمل على طبق السنة باعتبار احداث مصلحة في مؤديها في عرض الواقع .الثاني: ان وجوب الرجوع إلى السنة باعتبار كونها طريقا إلى الواقع. الثالث :ان المراد من السنة الاحكام الواقعية. الرابع: ان المراد بالوجوب في كلامه هو الوجوب العقلي لا الوجوب الشرعي، بمعنى ان العقل يحكم بالرجوع إليها في تحصيل الاحكام لانحصار الطريق عنده بها. الخامس: ان يكون مراده هو القطع بحجية السنة اجمالا .

---

[144]

]وفيه: إن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الاخبار الحاكية للسنة، كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه - زيد في علو مقامه - إنما هي الاقتصار في الرجوع إلى الاخبار المتيقن الاعتبار، فإن وفى، وإلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان، وإلا فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن

اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا أو إجمالا، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره. هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة - بذاك المعنى - فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع. وأما الايراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى] ولا يخفى ان كلها مخدوشة، اما الاول فبأن مقتضى ذلك هو وجوب تحصيل العلم في احراز هذا التكليف الفعلي المقابل للتكاليف الواقعية الاخرى عقلا في صورة الامكان، والا فلا بد من تحصيل الظن من اي سبب حصل كالقطع، مضافا إلى القطع بعدم هذا التكليف بهذا النحو من الشرع، فان القول به يستلزم ما لا يلتزم به احد، وهو كون الواقعة الكذائية ذات حكمين، ومخالفتها مستتبعا لاستحقاق العقابين. اما الثاني: فبان جعل الطريق انما يكون لرعاية الوصول إلى الواقعيات، فالمطلوب حينئذ نفس الاحكام الواقعية، وعليه فالعقل يحكم بتحصيلها بطريق العلم ان كان ممكنا، والا فلا بد من تحصيلها بطريق الظن من اي سبب حصل فيرجع إلى الانسداد الذي يكون مقتضيا لحجية مطلق الظن. واما الثالث والرابع فبان مقتضاهما حجية مطلق الظن، فان العقل يحكم بتحصيل الاحكام الواقعية من طريق القطع ان امكن، والا من طريق الظن من غير فرق بين منشأه .

]العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، وإما إلى الدليل الاول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار. ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه. فصل في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن، وهي أربعة: الاول: إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أما الصغرى، فلان الظن بوجوب شئ أو حرمته يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها، بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد.] واما الخامس فالجواب عنه هو ما اجاب المصنف قدس سره، وحاصله ان العلم الاجمالي بحجية الخبر واعتباره انما يقتضي الاخذ بما يكون متيقن الاعتبار ان كان وافيا بمعظم الفقه، والا اضيف إليه الرجوع إلى ما هو متيقن اعتباره بالاضافة لو كان، والا فالاحتياط هو المرجع، لا ما ظن اعتباره، كما افاده المستدل، واين هذا من اثبات حجية الخبر بحيث يكون مخصصا أو مقيدا، أو حاكما أو واردا على حجة معتبرة اخرى، فافهم .قوله: فصل في الوجوه التي اقاموها على حجية الظن وهي اربعة... الخ اعلم انه من الوجوه العقلية الدالة على حجية مطلق الظن حكم العقل بوجوب دفع الضرر، وبيانه في المقام انه إذا ظن المجتهد بوجوب شئ أو حرمته يتولد منه الظن بالعقوبة على فرض مخالفة ما ظن وجوبه أو تحريمه بترك الاول

]وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبر جيدا. والصواب في الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها، لا بين] وارتكاب الثاني، فيجب عليه بحكم العقل العمل على طبق مظنونه، لاستقلاله بوجوب دفع الضرر المظنون الذي يكون من مصاديقه، وهذا الحكم منه ليس مقيدا باستقلاله بالتحسين والتقبيح، فانه مستقل في حكمه بدفع الضرر المظنون بما هو هو، وان لم يكن مستقلا بالتحسين والتقبيح، لان العقلاء مطبقون على ذلك مع خلافهم في الاستقلال بهما، هذا مضافا إلى حكمه بالتحرز عن الوقوع في المفسدة المظنونة، ومن تفويت المصلحة كذلك، لكن هذا الحكم منه في المقام انما يأتي بناء على ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، واما إذا قلنا بما يقوله الاشعري فلا. ويرد على هذا الوجه اولا بمنع الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالعقوبة لمكان احتمال العفو عنه ولو مع القطع به. وثانيا بعدم الملازمة بين مطلق

المخالفة ونفس العقوبة، بل انما تكون الملازمة بين المخالفة التي تكون عصيانا وبين استحقاق العقوبة، وكون مخالفة الحكم المظنون عصيانا متفرع على تنجزه بالظن، وتنجزه به فرع اعتباره، واعتباره محل الكلام .

]مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به، كي يكون مخالفته عصيانه. إلا أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرده، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذ عل المخالفة، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جدا، لا سيما إذا كان هو العقوبة الاخروية، كما لا يخفى. وأما المفسدة فلانها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في] وثالثا بمنع الكبرى، وذلك لان حكم العقل بدفع الضرر المظنون يكون باعتبار كونه مدركا لا باعتبار كون عقلا، فان دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون من فطريات الحيوان كما نشاهد في الخارج من الحيوانات، فحكمه بهذا الاعتبار لا يكون كاشفا عن الحجية، فان لزوم التحرز عن الوقوع في الضرر عند العقل انما يكون من باب الاحتياط في عدم الوقوع في الضرر، وليس في مخالفة حكم العقل في المقام شئ سوى الوقوع في الضرر المترتب على الفعل الكذائي ان كان بحسب الواقع موجودا، وترتبه عليه ليس من آثار حكم العقل، بل يكون من آثار الفعل من دون مدخلية حكم العقل فافهم. اقول: يمكن ان يقال: ان العقل حاكم بصحة احتجاج المولى على عبده بصحة الحكم الصادر عنه وصحة مؤاخذته في صورة مخالفته، كما يصح من العبد الاعتذار بالظن عند العقل، ومن حكمه بذلك يستكشف الحجية، ولكن هذا وجه آخر للاستدلال على حجية الظن وهو غير حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون ..

]الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا، كما لا يخفى. وأما تفويت المصحلة، فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرة، بل ربما يكون في استيفائها المضرة، كما في الاحسان بالمال. هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدنا. وبالجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الافعال وأنيط بهما] وبالجملة ان كان المراد من هذا الوجه ان العقل مستقل بوجوب اتباع الظن فيما إذا تعلق بالحكم، بمعنى ان الظن في نظر العقل بمنزلة القطع في وجوب اتباعه وكونه منجزا فيما إذا صادف الواقع، وعذرا فيما لم يكن كذلك، فهو وان كان مستتبعا للحجية، الا ان حكمه بذلك واستقلاله مطلقا محل الكلام، فان استقلاله بذلك منوط بمقدمات يعبر عنها بمقدمات الانسداد، فيرجع إلى الوجه الرابع الذي هو المسمى بدليل الانسداد، وهو لا يحتاج إلى توسيط الظن بالضرر كما لا يخفى. وان كان المراد منه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المظنون بعنوان انه مظنون الضرر كما هو الظاهر من تركيب القياس المؤلف من الصغرى الوجدانية والكبرى البرهانية لاثبات هذا الوجه، فيرد عليه، مضافا إلى منع مقدمتيه، ان حكم العقل بوجوب التحرز عن الضرر المظنون (على فرض التسليم بان حكمه بهذا الوجوب يكون بملاك القبح، اي يكون الوقوع في الضرر بنظره قبيحا) انما يكون مستتبعا للوجوب الشرعي المتعلق بنفس ذلك العنوان، اي المظنون الضرر، وهذا الحكم الوجوبي المتعلق بالعنوان المذكور انما يكون في عرض الاحكام الواقعية الثابتة للعناوين الواقعية الاولية، نظير ما قيل

]الاحكام بمضرة، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الافعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على

فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ها هنا أصلا، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم. الثاني: إنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.] في الاحكام الظاهرية الثابتة بالامارات الظنية، من انها تكون في عرض الواقعية، لا انها تكون في طريق اثبات الاحكام الواقعية حتى تكون منجزة لها في صورة الاصابة وعذرا في صورة الخطاء. وبعبارة اخرى ان الظن بالضرر لا يكون طريقا إلى الحكم الوجوبي أو التحريمي حتى يحكم، بتوسط حكم العقل، بكونه منجزا لهما على تقدير، وعذرا على تقدير آخر، بل انما يكون طريقا إلى الضرر، وهو انما يقتضي وجوب التحرز عن مظنونه، ولا يدل على حجية الظن في اثبات الحكم الوجوبي أو التحريمي، مع ان هم الاصولي هو اثبات الحجية فافهم. (1) قوله: الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.. اعلم ان وجه دلالة هذا الوجه على المطلوب هو ان العقل يستقل بقبح الاخذ بالموهوم وطرح المظنون، وحسن العمل على طبق المظنون ورفع اليد عن

---

(1)يمكن ان يقال في وجه الامر بالفهم: ان العقل كما يحكم بوجوب التحرز عن الضرر المظنون لاعتباره عنده على المقروض، وبقاعدة الملازمة يثبت اعتباره عند الشرع ايضا، والمفروض من الضرر في المقام هو العقاب، وحكمه بثبوت العقاب يلازم حكمه بثبوت الحكم الوجوبي والتحريمي .

]وفيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه لازما، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا، أو عدم وجوبه شرعا، ليدور الامر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الامر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، [الموهوم، لمكان مرجوحية الموهوم وراجحية المظنون، فيجب العمل على طبق المظنون، ويصح المؤاخذة عن تاركه، وبه يستكشف عن حجية الظن. وفيه ما لا يخفى، لان وجوب العلم على طبق الظن موقوف على انسداد طريقي العلم والعلمي، ولم يكن الجمع بينهما ممكنا عقلا، ولايكون كذلك الا إذا كان الاحتياط مفضيا إلى اختلال النظام، أو امكن الجمع ولكن لم يكن عند الشرع لازما، ولا يكون كذلك الا بعد كون الاحتياط حرجا، فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الرابع المتكفل لبيان مقدمات الانسداد، هذا ما اجاب به المصنف قدس سره ولكن التحقيق هو ما ذهب إليه السيد الاستاذ، وتوضيحه يحتاج إلى بيان ما هو المراد من الراجح والمرجوح، فاعلم انه ان كان مراد المستدل من الراجح والمرجوح ما يكون بحمل الشايع راجحا ومرجوحا بحسب الخارج من الاحكام المظنونة والموهومة كالوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الخمسة، فربما يكون الموهوم راجحا والمظنون مرجوحا كما إذا كان الموهوم واجبا والمظنون مباحا أو مكروها أو حراما، أو كان الموهوم مستحبا، وعلي هذا فلا ينهض هذا الوجه على المطلوب مطلقا. وان كان المراد منهما الراجح والمرجوح الذهنيين، فلا تغاير بينهما وبين الظن والوهم الا بحسب المفهوم، وذلك لان الذهن إذا توجه إلى شئ تارة يكون قاطعا بوجوده أو عدمه، وتارة يكون وجوده وعدمه عنده على السواء ولا يرجح احدهما عنده، بل يتردد الذهن فيهما فيسمى هذا التردد شكا، والذهن شاكا، وكل من الوجود والعدم مشكوكا، وتارة اخرى يكون احدهما عنده راجحا والاخر

]وإلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الاشخاص أو الاحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال.] مرجوحا فيسمى الاول ظنا والثاني وهما، ومتعلقهما مظنونا وموهوما، وعلي هذا فالظن والرجحان بمعنى واحد كما ان المرجوح والموهوم ذلك، فيكون المراد بقبح ترجيح المرجوح على الراجح قبح اختيار طرف الوهم ورفع اليد عن طرف الظن، فيرجع هذا الدليل إلى ان العقل يستقل بقبح العمل على الوهم وحسنه بالظن ومرجعه إلى دليل الانسداد، وهو محتاج إلى مقدمات كما سيجئ انشاء الله. فائدة في ذكر وجه امتناع ترجيح المرجوح على الراجح كما عليه اهل الكلام، ويمكن جعله وجها لقبحه كما عليه الاصوليون، اعلم انه يمتنع صدور الفعل عن

الفاعل المختار في فعله بلا محرك وداع يجره نحوه، ويسمى هذا المحرك غرضا، وهذا الدعوى من الضروريات التي لا تحتاج إلى اقامة البرهان، وعلى هذا فان تعلق غرضه باحد الامرين على سبيل المنفصلة الحقيقية بمعنى ان الغرض يحصل بكل منهما بحيث لا يحتاج الفاعل في حصول غرضه إلى الاتيان بكليهما. ولم يمكن الجمع بينهما، وكان كل منهما في مرتبة واحدة في توثب الغرض عليهما من غير تفاوت بينهما في ذلك فلا بد من الاتيان بأيهما شاء. ودعوى ان ذلك مستلزم للترجيح بلا مرجح، مدفوعه بان العقل حينئذ يحكم بالتخيير فيختار الفاعل ايهما شاء بلا قبح في ذلك، والشاهد على ذلك هو الوجدان، إذا دار الامر مثلا بين اكل احد الرغيفين مع تساويهما في جميع الجهات المحصلة للغرض لا مانع من اختيار احدهما على سبيل البدلية من غير احتياج إلى مرجح في ذلك، هذا في صورة التساوي في حصول الغرض، واما في صورة الاختلاف بان يكون لاحدهما جهة مزية على الاخر في حصول الغرض فلا يختار

---

[152]

]الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (قدس سره)، من: إنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لانه عسر اكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لان الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعا. ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد، ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل. [الا ما فيه المزية لاستقلال العقل بقبح العكس كما قال الاصوليون، بل اختيار العكس محال، لان صدور الفعل عن الفاعل المختار يتوقف على وجود شرط وهو الغرض الذي يحركه نحو الفعل، وفقد مانع، وفي المفروض لا يمكن صدوره لان الجهة الزائدة التي تكون في الفرد الآخر مانعة عن توجه الفاعل إلى غيره، ومع وجود المانع يستحيل صدور الفعل، فان صح هذا الوجه يجب ان نقول بالامتناع كما قال المتكلمون لا بالقبح كما قاله الاصوليون، وان لم يصح الوجه فلا قبح ايضا، لعدم استقلال العقل بالقبح هنا كما لا يخفى. قوله :الثالث ما عن السيد الطباطبائي قدس سره.. الخ لا يخفى ان تمامية هذا الوجه تحتاج إلى مقدمات زائدة على ما ذكره، ومع فرض الانضمام يرجع إلى الدليل الرابع ولا يكون وجها آخر .

---

[153]

]الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفا على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهي خمس. أولها: إنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة. [قوله: الرابع دليل الانسداد... الخ اعلم ان هذا الوجه المعتبر عنه بدليل الانسداد مركب من مقدمات تنتهي إلى خمسة: الاولى: العلم بثبوت التكاليف الفعلية بين الوقايع الكثيرة، الثانية: انسداد باب الحجة علينا في كثير منها وعدم ما يوجب التعيين في البين، الثالثة: عدم جواز رفع اليد عنها وترك التعرض لها ولو بوجه، فانه مع عدم الاستناد إلى شئ خروج عن الدين، ومع الاستناد إلى شئ يمكن ان يكون مستندا مستلزم لطرح العلم الاجمالي والمخالفة القطعية الرابعة: عدم جواز الاحتياط ان كان مؤديا إلى اختلال النظام، وعدم وجوبه ان لم يكن مؤديا إليه، فانه يوجب العسر والحرج وهما منفيان في الشرع، هذا مع عدم جواز الرجوع لى الاصول الخاصة كالاستصحاب، والبرائة والتخيير، لان كل واحد منها اما يكون حجة ومعتبرا شرعا أو عقلا، أو لا يكون حجة، فعلى الاول يخرج عن مورد حكم العقل فان مورده على المفروض انسداد باب الحجة، وعلى الثاني لا وجه للتمسك بها، الخامسة: تردد الامر بين الاخذ بطرف المظنون أو بطرف المشكوك والموهوم، والعقل يستقل بلزوم الاخذ بطرف المظنون ورفع اليد عن غيره، لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وقد عرفت حكمه بقبح ذلك هو استقلاله باعتبار الظن في هذا الحال كاستقلاله باعتبار القطع قي حال الانفتاح. والحاصل من المقدمات انا نعلم اجمالا بثبوت التكاليف الفعلية الوجوبية والتحريمية، نعلم كونها في خصوص واحدة من المشكوكات والموهومات

]ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها. ثالثها :إن لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامتثالها أصلا. رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الاصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها. [والمظنونات، لا في ضمن جميعها لان كونها في ضمن جميعها يوجب الاحتياط التام والاخذ بتمام الاطرف، وهو موجب للحرج الشديد المنفي شرعا بل يوجب اختلال النظام فلا يجوز الاحتياط بلا كلام، فيدور الامر بين كونها في ضمن الموهومات أو المشكوكات أو المظنونات، وبعد التأمل يستقل العقل بانها تكون في ضمن المظنونات، لان كونها في غيرها يكشف عن ارادة المولى الانبعاث في المشكوكات أو الموهومات، وهو يستلزم ان يرجح الشارع المرجوح على الراجح، وهو بالنسبة إليه محال، لانه يلزم من هذا الترجيح تفويت جل المصالح، ضرورة كون المظنونات اغلب مطابقة للواقع من غيرها، وايضا يلزم الاخذ بالموهوم أو المشكوك والعمل على طبقهما وطرح المظنون وهو قبيح عقلا، فيتعين العمل على طبق المظنون، وهذا المقدار يكفي في اعتبار الظن. واعلم انه مع تأسيس المقدمة الاولى لا احتياج إلى تأسيس المقدمة الثالثة أو الرابعة على سبيل منع الخلو .لانه ان قلنا في المقدمة الاولى: بالقطع بفعلية التكاليف الواقعية حتى في حال الاشتباه، فمقتضى القطع هو الاحتياط التام في جميع الاطراف، لا خصوص المظنونات، فانه ربما تكون الاحكام الفعلية في غيرها، فلا وجه لبطلان الاحتياط، وتكليف العمل بالظن، وان قلنا بعدم الفعلية فلا وجه للقول بعدم اجراء البرائة في جميع الاطراف حتى المظنونات،

]خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، وإلا لزم - بعد انسداد باب العلم والعلمي بها - إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الاصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية. والفرض بطلان كل واحد منها: [لانه على الفرض لا يكون مجرى البرائه قطعا فافهم .اقول: نختار الاول ولا محذور فيه، فان الاحتياط التام بادلة نفي الحرج باطل، لان فعلية الاحكام المشتبهة بين الوقايع لا ينافي رفع اليد عن بعض الاطراف باعتبار عدم وقوع المكلف في محذور الحرج، وذلك لان اهتمام الشارع بتحصيل الاحكام وارادة البعث من الخطابات الواقعية لا تكون بمثابة توجب وقوع المكلف في التكلفات الكثيرة الموجبة للحرج في تحصيلها من الاتيان بجميع اطراف المحتملات المظنونة والمشكوكة والموهومة، وعلى ذلك نحتاج إلى المقدمة الرابعة، نعم المقدمة الثالثة مستدركة، فانه مع فرض فعلية التكليف لا يبقى مجال للبرائة حتى نحتاج إلى ابطاله.. ثم لا يخفى عليك ان تقرير المقدمات على ما ذكر انما ينتج اعتبار الظن في خصوص الحكم الوجوبي والتحريمي، وذلك لانه اخذ في المقدمة الاولى قيد التكليف الفعلي، وهذا القيد يختص بهما، فيلزم من ذلك خروج الاحكام الوضعية، والاستحباب والكراهة عن حريم النزاع، مع انها داخلة فيه بلا كلام، فلابد من تقرير المقدمة الاولى على كيفية شاملة لها، فيقال: انا علمنا اجمالا ثبوت احكام كثيرة من التكليفية والوضعية الصادرة عن الشارع، ولا طريق إليها من العلم والعلمي بحكم المقدمة الثانية، ولا يجوز اهمالها وترك التعرض

]أما المقدمة الاولى: فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين (عليهم السلام) التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه، ولو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال. وأما المقدمة

الثانية: أما بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا] لامتثالها، بل لا بد من العمل على طبقها بحكم المقدمة الثالثة، ولما لم تكن مميزة فلا بد من العمل بجميع محتملاتها، والعمل كذلك لا يجب، بل لا يجوز بحكم المقدمة الرابعة، فالامر كما ذكرنا يدور بين الاخذ بالموهومات أو المشكوكات أو المظنونات، ويتعين ثبوتها بين المظنونات والاخذ بها بحكم المقدمة الخامسة، فافهم وتأمل تعرف انشاء الله. قوله: اما المقدمة الاولى ...الخ اعلم ان المقدمة الاولى اعني علمنا الاجمالي بثبوت تكاليف أو احكام مطلقا في مجموع المشتبهات وان كانت بديهية وجدانية لا نحتاج في اثباتها إلى اقامة برهان الا انك قد عرفت سابقا ان العلم الاجمالي الكبير ينحل إلى العلم الاجمالي الصغير اعني علمنا بان الاحكام انما تكون في مورد الاخبار الصادرة المسطورة في الكتب المعتبرة، وهي بحمد الله موجودة عندنا ومقتضى ذلك هو الاحتياط في موارد تلك الاخبار، ومثله لا يوجب العسر قطعا ولا اجماع في مثله على ابطاله. قوله: واما المقدمة الثانية.. الخ ان المقدمة الثانية، اعني انسداد العلم والعلمي بالنسبه إلى العلم بينة وجدانية الا بالنسبة إلى بعض الاحكام الذي يعلم بالضرورة كالاصول منها .

---

[157]

]بينة وجدانية، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد. وأما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه، وهو بحمد الله واف بمعظم الفقه، لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى. وأما الثالثة: فهي قطعية، ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزا مطلقا أو فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي، وذلك لان إهمام معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيرا عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعا ومما يلزم تركه إجماعا. إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف] واما بالاضافة إلى العلمي، يعني الحجة، فبابه مفتوح بحمدالله، لما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر من يوثق بصدقه وهو واف بمعظم الفقه لا سيما مع انضمام ما علم تفصيلا منها. قوله: واما الثالثة فهي قطعية.. الخ المقدمة الثالثة اعني عدم جواز الاهمال وبطلان ترك التعرض لامتثال الاحكام، وان لم يكن العلم الاجمالي منجزا لها مطلقا أو في خصوص مثل المقام، ووجه ذلك كما ذهب إليه المصنف والشيخ الانصاري قدس سرهما، هو القطع بعدم رضى الشارع بترك التعرض للامتثال ورفع اليد عن الاحكام مطلقا، والتارك للامتثال يعد خارجا عن الدين كما في بعض الكلمات، والقطع باهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه يكون دليلا لميا على ايجاب الاحتياط من قبل الشارع، ويكشف به فعلية الاحكام ولو في صورة الاحتمال وعدم منجزية العلم الاجمالي. وبذلك يدفع ما عن بعض من ان العقاب على المخالفة، على فرض عدم

---

[158]

-]كما أشير إليه - فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف - حينئذ - على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان ؟ والمؤاخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان ؟ ! قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعا قطعا،] وأما] كون العلم الاجمالي منجزا للاحكام على فرض المصادفة، انما يكون عقابا بلا بيان، وهو قبيح، ضرورة ان ايجاب الاحتياط المستكشف عن اهتمام الشارع يكون بيانا منه، فالعقاب على المخالفة ليس بلا بيان. لا يخفى ان هذا البيان لا يكون وافيا بالمقصود مع فرض عدم منجزية العلم الاجمالي، وذلك لان خروج تارك الامتثال عن الدين، وكون ترك التعرض للامتثال ما يرغب عنه شرعا لا يدلان على المطلوب، فانه لا محصل للعنوانين مع عدم كونهما موضوعا لحكم شرعي، كتحريهما الذي يستفاد منه فعلية الاحكام مع قطع النظر عن تعلق العلم الاجمالي بها، وذلك لان صدق العنوانين في صورة المخالفة ان كان انما يكون باعتبار العصيان، وصدق العصيان على مخالفة بعض الاحكام معلوم، ولا دخل لتراكم المخالفات وكثرتها في ذلك. فلابد من بيان واف للمقصود وهو ما حققه

السيد الاستاذ في بحثه، من انا نقطع بعدم اناطة فعلية الاحكام وتنجزها بالعلم التفصيلي ومنجزية العلم الاجمالي، ونقطع ايضا بعدم اقتصار الشارع في تحصيل المصالح والاغراض على المعلومات بالعلم التفصيلي فقط، بل نقطع بفعليتها في الجملة وعلى بعض التقادير بالاضافة إلى الجاهلين، بمعنى ان الجاهل بها ان خالفها وصادف الواقع يكون معاقبا ويعد عاصيا كما لا يخفى، ودعوى القطع المذكور انما يكون باعتبار

]مع استكشافه [فلا يكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه في البحث وغيره. وأما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام، وأما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر، من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو [ان المسلمين جميعهم ينكرون على من اقتصر في امتثال الاحكام على المعلومات منها تفصيلا، ويقولون: ان هذا خارج عن طريقة الاسلام، ولا يكون هذا المشي مشي من انتحل بالاسلام وشريعة النبي صلى الله عليه وآله الكرام، تأمل تعرف. قوله: واما المقدمة الرابعة.. الخ قبل الخوض في المطلوب لا بد من بيان مفاد ادلة قاعدة نفي الحرج واختلاف الاعلام فيه حتى يظهر لك حقيقة المرام فاقول وعلى الله الاعتصام: ان مفاد قضية * (ما جعل عليكم في الدين من حرج) * (1) ولا حرج في الدين (2) يحتمل ان يكون ما ذهب إليه المصنف قدس سره من ان مقتضى دليل نفي الحرج هو نفي الحكم الذي يتعلق بالموضوع الحرجي ولو بعموم دليله، كوجوب الطهارة المائية بالاضافة إلى المريض الذي يشق عليه استعمال الماء ويكون حرجا عليه، هذا وان لم يكن نفس الحكم موجبا للحرج. ويحتمل ان يكون مفادها ما ذهب إليه شيخنا الانصاري، واختاره السيد الاستاذ مد ظله العالي، وهو ان مقتضى دليل نفي الحرج هو نفي الحكم الذي

---

(1)سورة الحج: 78. (2) الوسائل ج 10 ص الحديث 4 وبغير كلمة (في الدين (*) .(

]الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطا. نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت [يكون بنفسه موجبا للحرج، وان لم يكن في موضوعه ومتعلقه حرج، كما إذا اراد الشارع انبعاث المكلف نحو الفعل الكذائي أو زجره عنه وان كان مرددا بين افعال، فانه حينئذ لا يكون في نفس الموضوع الواقعي مشقة اصلا، وانما تكون الشقة ناشئا من قبل ارادة الشارع انبعاث المكلف حتى في هذا الحال اي تردد المكلف به بين اشياء. إذا عرفت ذلك ظهر لك انه على مذهب المصنف لا موقع لجريان قاعدة نفي الحرج لعدم حكومة لها على قاعدة الاحتياط، وذلك لان المنفي ان كان هو الحكم الواقعي المردد تعلقه فالدليل لا يدل على نفيه لما ذكرناه من انه لابد في نفيه ان يكون موضوعه حرجيا وهو خلاف المفروض فانه لا عسر فيه ولا مشقة، بل انما يكون الحرج من جهل المكلف وترديده. وان كان المنفي هو ايجاب الاحتياط فكذلك فان دليل النفي انما ينفي الحكم المجعول من قبل الشرع، وايجاب الاحتياط في المقام انما يكون بحكم العقل لا الشرع فلا يكون منفيا. واما على مذهب الشيخ والاستاذ فلا مانع من جريان القاعدة والقول بانها حاكمة على قاعدة الاحتياط في المقام، وذلك لان فعلية الحكم الواقعي في حال الجهل به أو تردده بين تعلقه بهذا أو ذاك مرفوعة ومنتفية، فان بقائه على الفعلية حتى في هذا الحال يوجب الحرج والعسر، والحكم الحرجي بدليل نفي الحرج منفي، ودليل نفي الحرج حاكم على قاعدة الاحتياط، فلا يجب في المقام

]قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لان العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه. ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة، فافهم وتأمل جيدا.] هذا، ولكن التحقيق ان دليل نفي الحرج ظاهر في الاحتمال الثاني اي نفي نفس الحكم الناشئ من قبله الحرج، وذلك لان نفي الموضوعات بلحاظ احكامها، كالموضوع الضرري والحرجي، وكالصلوة المنفية في قوله: لا صلوة الا بطهور، انما يصح فيما إذا كانت بعنوان الضرر والحرج وغيرهما موضوعات للحكم المنفي بلسان نفي الموضوع كما هو كذلك في قوله: " لا صلوة الا بطهور "، واما إذا لم يكن كذلك بان كان الحكم المنفي ثابتا للافعال بعناوينها الاولية مع قطع النظر عن طرو عنوان عليها، كعنوان الحرج مثلا، وبعروض ذلك العنوان وطروه عليها يكون الحكم مرفوعا ومنفيا عنها مثل * (ما جعل عليكم في الدين من حرج) * (1). فلا يصح نفي الحكم الثابت للموضوع بعنوانه الاولي بلسان نفي الموضوع المعنون بهذا العنوان الطاري، بل يتعين تعلق النفي بنفس الحكم الموجب لطرو العناوين، وعلى ما ذكرنا ظهر لك ظهور دليل نفي الحرج وامثاله في الاحتمال الثاني ويكون حاكما على قاعدة الاحتياط، هذا. ولكن يمكن ان يقال: ان هذا الدليل انما يكون ظاهرا في نفي الحكم الذي يكون بنفسه حرجيا من دون واسطة، واما معها فلا، كما هو كذلك في المقام، فان الحكم الواقعي انما يوجب الحرج باعتبار جهل المكلف به والجمع بين

(1)سورة الحج: 78 .(*)

]وأما الرجوع إلى الاصول، فبالنسبة إلى الاصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل وعموم النقل . هذا، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض، كما هو قضية (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك لانه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعليا.] محتملاته احتياطا. والا فهو بنفسه لا يوجب الحرج اصلا كما لا يخفى. وهذا الاشكال مدفوع اولا بعدم ظهوره فيما ذكر بل هو مطلق، وثانيا بإلغاء الخصوصية، فان العرف انما يفهمون من ذلك ان تمام الملاك في رفع التكليف هو الوقوع في العسر والحرج من غير خصوصية في طرو ذلك بنفس الحكم وكونه علة تامة لذلك، أو بذلك مع ضميمة امر خارج عن نفس الحكم كجهل المكلف وتردد المكلف به فافهم وتأمل. قوله: " واما الرجوع إلى الاصول فبالنسبة إلى الاصول المثبتة.. الخ ان التحقيق في المقام انه لا مانع من جريان الاصول في المقام مطلقا، وان قلنا بعدم جريان بعضها في غير المقام من سائر موارد العلم الاجمالي، كاستصحاب الحالة السابقة الثابتة للاطراف، بوجوه مذكورة لعدم جريانه في الاطراف: من لزوم التناقض في مدلول دليل الاستحصاب كما ذهب إليه المصنف، ومن ذهاب التكليف المنجز وطرح حكم العقل بايجاب الاحتياط، كما ذهب إليه الشيخ الانصاري، ومن عدم شمول ادلة الاستصحاب لمورد علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة، وذلك لعدم نهوض شئ مما ذكر في المقام. اما بالنسبة إلى استصحاب المثبت للتكليف فواضح، ضرورة عدم لزوم ذهاب التكليف المنجز، لعدم كون مقتضى الاصل الكذائي منافيا للتكليف

]وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلا أصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضية (لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم. ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الاصول النافية أيضا، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا، أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالا، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذلك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال.] المعلوم اجمالا الا في بعض الصور. وكذلك بالاضافة إلى لزوم التناقض وعدم شمول دليل الاستصحاب، لان لزومهما فيما إذا كان جميع الاطراف مجرى للاستصحاب، فانه حينئذ ينافي الحكم بالابقاء في كل فرد من الاطراف الحكم برفع اليد عن بعضها بحكم العلم الاجمالي، ولا يشمله دليله، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضهما مع ان مورد الاصل الشك في الانتقاض. واما إذا لم يكن كذلك بان يكون بعض الاطراف موردا لجريانه كما في المقام، فانه قلما يتفق عدم النسخ في الاحكام السابقة على الشريعة الطاهرة، فلا يلزم شئ مما ذكر، فان مودر العلم الاجمالي انما يكون في غير مورد الاصل، هذا. مضافا إلى ما ذهب المصنف في وجه عدم لزوم التناقض من عدم جريان

]وقد ظهر بذلك أن العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا ولا شرعا أصلا، كما لا يخفى. كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد أصول النافية مطلقا - ولو من مظنونات [عدم] التكليف - محلا للاحتياط فعلا، ويرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر - على ما عرفت - لا محتملات التكليف مطلقا.] الاصل في جميع الاطراف في خصوص المقام، لعدم شمول دليله للجميع، بل انما يشمل خصوص ما كان من الاطراف ملتفتا إليه للزوم فعلية الشك في جريانه فانه من اركانه، وليس الشك في المقام بفعلي الا في البعض .واما بالاضافة إلى النافية منها، كالبرائة والاستصحاب النافي للتكليف، اما الاستصحاب فالامر فيه كما مر في المثبت منه، واما في البرائة فالامر لا يخلو من امرين: اما ينحل العلم الاجمالي إلى التفصيلي باعتبار ضميمة موارد الاصول المثبتة إلى موارد المعلوم بالتفصيل، واما لا ينحل، فعلى الانحلال ينافي ما قدمناه في المقدمة الثانية، لانه خلاف المفروض من انسداد بابي العلم والعلمي بقدر ما يفي بمعظم الفقه. وعلى عدم الانحلال لا يجوز التمسك بها كما لا يخفى، لمنافاة جريانها ما قدمناه في المقدمة الثالثة من عدم جواز اهمال الاحكام، ويلزم منه طرح ما اهتم الشارع به من مراعاة التكاليف، ويلزم ايضا عدم التعرض لامتثالها ولو بوجه وهو مرغوب عنه ومستلزم للخروج عن الدين، وهذا الكلام جار في المثبت منها فان موارد جريانه ان فرض بمقدار يكون بضميمة المعلوم بالتفصيل موجبا للانحلال ينافي ما قدمناه من الانسداد، والا فلابد في غير موارد العلم التفصيلي

]وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل ؟. وأما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل - بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية، لبداهة مرجوحيتها بالاضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الاطاعة الاحتمالية، مع دوران الامر] والاصول المثبتة من الاحتياط ان لم يكن حرجا، والا فلابد من العمل بالظن بحكم المقدمة الخامسة. قوله: واما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها.. الخ اعلم ان ملخص كلامه في هذا المقام هو ان بعد تسليم المقدمات الاربعة وصحتها لا شبهة في استقلال العقل في كفاية الاطاعة الظنية، وانه لا يجوز

في مقام الامتثال الاخذ بالموهومات والمشكوكات، ورفع اليد عن المظنونات، لان الاخذ بهما والعمل على مقتضاهما دونها ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح كما لا يخفى، هذا مضافا إلى ما ذكرنا سابقا من ان ارادة انبعاث المكلف نحو الفعل المشكوك أو الموهوم حكمه، وعدمها نحو المظنون في مقام الدوران ايضا قبيح، بل بالنسبة إلى الشارع الذي قصده ايصال المكلفين إلى الواقعيات والمصالح وردعهم عن الوقوع في المفاسد محال، لانها مفوتة للعرض وتفويت الغرض بالنسبة إلى الحكيم غير ممكن .هذا ولكن عرفت من قبل ان المقدمة الاولى باطلة، لانحلال العلم الاجمالي الكبير بما في اخبار الكتب المعتبرة، ومقتضى ذلك هو الاحتياط في خصوص مواردها من غير لزوم عسر اصلا، ومع الغض عنه يكفينا في هدم

]بين الظنية والشكية أو الوهمية، من جهة ما أوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة، وقضيته الاحتياط بالالزام عملا بما فيها من التكاليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام. وما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الاصول مطلقا، ولو كانت نافية، لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة] موضوع حكم العقل بالرجوع إلى الظن جواز الرجوع إلى الاصول مطلقا ولو كانت نافية فيما إذا كان موارد الاصول المثبتة بانضمام ما علم من التكاليف تفصيلا وما نهض عليها دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال، وذلك لان اجراء الاصول المثبتة لا يلزم منه محذور كما عرفت، ومع جريانها وكفاية مواردها بانضمام المعلومات بمعظم الفقه لا مانع من جريان الاصول النافية في غير موارد ثبوت التكاليف، فان غير موارد المعلومات والاصول المثبتة يكون مشكوكا بالشك البدوي لانحلال العلم الاجمالي بذلك على ما هو المفروض. واما ان لم تكن المعلومات وموارد الاصول المثبتة بهذا الحد فلا يجوز جريان الاصول النافية في مواردها لمنافاته مع فعلية التكاليف، وكونه موجبا لذهاب التكليف المنجز، لكنه لابد من ملاحظة المقدمات بالاضافة إلى غير موارد الاصول المثبتة والمعلومات بالتفصيل فانه يكون محلا لحكومة العقل، فان تمت المقدمات وثبت بها موضوع حكم العقل بالعمل بالظن فهو والا فلا كما لا يخفى، فتأمل. تنبيه: اعلم ان مقتضى مقدمات دليل الانسداد على ما ذكره الشيخ الانصاري ومن تبعه من تلامذته، من جعل المقدمة الاولى العلم بخصوص التكاليف الفعلية، ومن جعل المقدمة الرابعة بطلان الاحتياط لكونه موجبا

]وما علم منه تفصيلا، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال، وإلا فإلى الاصول المثبتة وحدها، وحينئذ كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا - على ما عرفت تفصيله - هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيدا.] للحرج أو اختلال النظام، هو اختصاص البحث في خصوص الواجبات والمحرمات، وخروج الاحكام الاخر كالوضعيات عنه، لدلالة لفظي التكليف والفعلية، الواقعين في كلماتهم على ذلك، مضافا إلى ان كلامهم في مقام ابطال الاحتياط، بانه يوجب الحرج وهو مرفوع شرعا، يشعر بامكانه، غاية الامر باعتبار لزوم الحرج مرفوع، مع ان جل احكام الاسلام كسياساتها ومعاملاتها وغيرهما من الاحكام التي بين الناس ولو بين اثنين منهم لا يمكن الاحتياط فيها، بل نقطع في بعضها على فرض امكانه وعدم الحرج بانه مرغوب عنه، بل لابد في مقام اجرائها وامتثالها من نصب طريق وتأسيس اساس يتمسك بهما في مقام التحير لا التفويض إلى الاحتياط، مثلا إذا وقعت معاملة بين شخصين وشك في صحتها باعتبار احتمال شرطية شي في انعقادها أو احتمال مانعية شئ عنه مع فرض عدم امكان الفرار عن اصل المعاملة باعتبار ترتب محذور شرعي على تركها، مثل ما إذا كان مورد المعاملة ملكا للصغير ويخاف على ابقائه على ملكه التلف أو التفريط، فهل يمكن الاحتياط في مثل هذه المعاملة، ونظائرها كثيرة. وبعبارة اخرى الاحكام التي يكون غرض الشارع من ابلاغها إلى العباد هو

الاتيان بها ووصول العبد إليها باعتبار الحكم والمصالح التي يترتب على امتثالها وايجاد متعلقاتها في الخارج، فلا بد من الاتيان بها لتحصيل الغرض

---

[168]

]فصل هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما ؟ أقوال: والتحقيق أن يقال: أنه لا شبهة في أن هم العقل في كل حال إنما هو] المترتب عليها، ومعلوم بانه لا يمكن الوصول إليها في كثير من الاحكام المرتبطة بين الاشخاص باعمال الاحتياط وان لم يكن حرجا على فرض الامكان، فلا وجه لابطال الاحتياط باعتبار ايجابه الحرج، بل الاحتياط باطل لفقد المقتضى لا لوجود المانع من الحرج واختلال النظام كما قاله القوم، وذلك لان ما يقتضي الاحتياط هو الوصول إلى الواقع الذي يكون بين المحتملات، وهذا المعنى مفقود في كثير من الاحكام المجهولة. إذا عرفت ذلك فالحري في تأسيس المقدمات ان يقال: انا نقطع اجمالا بوجود احكام كثيرة في الاسلام مشتركة بين الناس، ولا يرضى الشارع باهمالها، ولا يمكن التوصل إليها من طريق العلم لفقدانه في كثير منها، ولا يمكن ايضا التوصل إليها من طريق الاحتياط لما ذكرناه من قبل، فلا بد في مقام الوصول إليها من التمسك بالظن، فان الشارع بعد ارادته انبعاث المكلف نحو الاحكام الصادرة عنه، وعدم رضائه بترك التعرض لها، وعلمه بان المكلفين لا يمكنهم الوصول إليها من طريق العلم في كثير من الاحكام، ولا يمكنهم الوصول إليها من طريق الاحتياط، لابد له من ان يكتفي بالظن ويعتبره في الوصول إلى الواقعيات فافهم. قوله: فصل هل قضية المقدمات ..الخ اختلفوا في مقتضى دليل الانسداد على اقوال: ذهب بعض إلى ان مقتضاه حجية الظن بالاضافة إلى الطرق، كصاحب " الفصول " واخيه الشيخ

---

[169]

]تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما، وإن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم، وهو طريق شرعا وعقلا، أو بإتيانه الجعلي، وذلك لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعا. كيف ؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثا وإمضاء، إثباتا ونفيا، ولا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق، ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم في الاصول، وعدم إلجاء في التنزل إلى الظن فيها، والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الامن من عقوبة التكاليف، وإن كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:] محمد تقي صاحب " الحاشية على المعالم " قدس سرهما. وذهب بعض آخر إلى كونه بالاضافة إلى الواقع، وذهب الشيخ الانصاري والمصنف إلى انه يعم الطريق والواقع كليهما .واستدل للقول الاول بوجهين: احدهما: ما ملخصه انا كما نقطع اولا بكوننا مكلفين باحكام واقعية فعلية، كذلك نقطع بان الشارع قد كلفنا في مقام الاخذ بها بالرجوع إلى طرق مخصوصة، ومحصل القطعين هو انا نقطع بان الشارع قد كلفنا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة لا مطلقا، وعلى ذلك فان كان لنا سبيل إلى تعيينها ومعرفتها بطريق القطع فهو، والا فلا بد في مقام العمل

---

[170]

]أحدهما: ما أفاده بعض الفحول وتبعه في الفصول، قال فيها: إنا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع من السمع

بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الاحكام طريقا مخصوصا، وكلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث أنه لا سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على [عدم] حجيته، لانه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع مما عداه. وفيه: أولا - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها أصلا - أن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن.] والتعيين من التنزل إلى الظن، والمفروض هو الثاني، فتعين الرجوع إلى الظن بالطريق في مقام العمل على طبق مؤداه. ثانيهما: ما ذكره بعض المحققين من ان الواجب علينا تفريغ الذمة عما كلفنا به، ولا يحصل التفريغ الا من حيث امرنا به من المشي إلى الاحكام لا نفس واقعها بما هي هي، وعلى ذلك فان علمنا بفراغ ذمتنا بان حصل لنا العلم بطرق مخصوصة منصوبة من الشرع فهو، والا فلا بد في تحصيل الفراغ من الرجوع إلى الظن بالفراغ وهو يحصل بالظن بالطريق القائم على الحكم. ولكن كل من الوجهين مدفوع، اما الاول فبوجوه مذكورة في " الكفاية " وفي الرجوع إليها في تحصيل المرام كفاية، فان فهمها لا يحتاج إلى مزيد عناية،

]لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لان الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الاحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق. فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها، والرجوع إلى الاصل فيها ولو كان نافيا للتكليف، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيا وإثباتا مع ثبوت المرجح للنافي بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، ومطلقا في غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإن المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجاري فيها ولو كان نافيا، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه، فافهم. وكذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه] واذكر بعضها من باب التيمن على سبيل الحكاية، وهو ان قضية ما ذكر في هذا الوجه هو الاحتياط في اطراف الطرق المعلومة بالاجمال، وذلك لعدم كونه حرجيا من جهات، وان اغمضنا عن ذلك فقضيته حجية الظن بان الحكم الفلاني يكون مؤدى الطريق في الجملة وان لم يظن بطريق بالخصوص، مضافا إلى انه يقتضي تقييد الواقع وهو تصويب مجمع على بطلانه. واما الثاني فبأن الحكم بالتفريغ ليس من قبل الشرع، بل انما هو حكم العقل بحيث ان ورد من الشرع في ذلك امر يكون ارشادا إلى ما حكم به العقل، وقد علم من مطاوي كلماتنا ان الواقع بما هو مفرغ من دون ان يكون مؤدى الطرق اصلا، وان القطع بالواقع سواء أكان حقيقيا ام تعبديا مؤمن عند العقل جزما، وفي حال الانسداد يكون الظن به مؤمنا بلا تفاوت فيه اصلا .

]إجمالا بسبب العلم به، أو بقيام أمارة معتبرة عليه في بعض أطرافه، بناء على عدم جريانه بذلك. وثانيا: لو سلم أن قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعا، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلا، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى. لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد، فإن الالتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا، فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه، ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.] مضافا إلى انه لا منشأ لتوهم حكم الشرع بالتفريغ وحصوله في العمل على طبق الطرق لا الواقع الا بنصبه شرعا وهو موجود بالاضافة إلى الواقع ايضا، وذلك لان نصب الشارع كما يستلزم حكمه بالتفريغ كذلك يستلزم تكليفه بالواقع جزما. واستدل

على الثاني باختصاص المقدمات بالفروع وعدم جريانها في الاصول. وهذا الاستدلال ايضا مدفوع بان جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق، وذلك لما ستعرف قريبا من ان العقل يحكم بتحصيل الامن عن العقوبة المترتبة على مخالفة الاحكام الواقعية، وهو يحصل على تقدير جريان المقدمات في الفرع بالظن بالطريق، كما يحصل بالظن بالواقع، من غير تفاوت بين الظنين عنده في تحصيل الامن، كما يحصل الامن عنده بالقطع بكل منهما في صورة الانفتاح .

]ومن هنا انقدح أن التقييد أيضا غير سديد، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجد بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه. هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غايته أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية، إلا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازما، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز. وعليه يكون التكاليف الواقعية، كما ذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية] والعمدة في رد الاستدلال ان يقال: ان اريد من الحكم بالتفريغ حكم العقل بذالك فلا شبهة في حكمه بفراغ الذمة باتيان الواقع أو ما جعله الشارع منزلة الواقع بلا تفاوت في نظره اصلا، وان اريد حكم الشارع بتفريغه زائدا على ايجاب اصل المأمور به فلا دليل عليه الا توهم دلالة ادلة نصب الطرق وحجيتها على ذلك بالاستلزام، ففيه ان الادلة المذكورة لا تدل الا على تنزيل مؤدى الطرق منزلة الواقع، غاية الامر ان العقل بعد حكم الشارع بالتنزيل يحكم بوجوب تفريغ الذمة عن ذاك التكليف باتيان المكلف بمؤديها كما لا يخفى. واستدل الشيخ على التعميم بان المأمور به سواء أكان واقعيا ام ظاهريا ليس بما هو هو مقصودا للمكلف، بل انما يكون باعتبار كونه مبرأ للذمة في صورة الانسداد بلا تفاوت بين الظنين اصلا. واستدل المصنف قدس سره على التعميم بانه لا شبهة في ان هم العقل في كل حال انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف من العقوبة على مخالفتها،

]الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى، ولا بد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الاطاعة، وعدم إهمالها رأسا كما أشرنا إليها، ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام، من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساويا فيما يهم العقل من تحصيل الامن من العقوبة في كل حال، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو بلا شبهة يكفي، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق. ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال: (لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية، وأن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أولا، حسبما مر تفصيل القول فيه. فحينئذ نقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب [وعلى ذلك فكل ما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح من القطع بالواقع أو الطريق يكون الظن به كذلك مؤمنا في صورة الانسداد جزما، وذلك مطلقا سواء أكان الظن متعلقا بالواقع ام بالطريق. اقول: ان المقدمات المذكورة، التي من جملتها العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية الاولية، كما هو مذكور في المقدمة الاولى، وانه مسدود علينا العلم بها وبالطريق إليها، لا تقتضي حجية الظن مطلقا، بل انما تقتضيها بالاضافة إلى نفس الاحكام الواقعية، وذلك لان ما يلزم المكلف على امتثال الاحكام انما هو علمه بها على نحو الاجمال، ومعلوم انه انما يكون ملزما بالنسبة إلى متعلقه وهو

[175]

]علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الاقرب إلى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن). انتهى موضوع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه. وفيه أولا: إن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان بتبع حكمه إرشادا إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو [هو [مفرغ، وأن القطع به حقيقة أو تعبدا مؤمن جزما، وأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضا مؤمنا حال الانسداد. وثانيا: سلمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمة - فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب - ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به] نفس الاحكام. وبعبارة اخرى العلم الاجمالي انما يوجب الاحتياط بالاضافة إلى ما تعلق به، والمفروض في المقدمة الاولى تعلقه بنفس الاحكام والتعدي عن ذلك إلى الطرق يحتاج إلى فرض علم يتعلق بها كما لا يخفى .مضافا إلى ان المفروض في المقدمة الثانية هو انسداد باب العلمي اي الطريق المجعول من الشرع، وبعبارة اخرى حجية الظن المطلق عقلا منوطة بعدم حجة من الشرع، والا فلا موقع لحكم العقل. إذا عرفت ذلك ظهر لك عدم اقتضاء المقدمات المذكورة لما ذكره الشيخ والمصنف من التعميم، نعم ما ذكراه في وجه التعميم تام متين، لكنه خارج عما

[176]

]ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا. إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع ؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس. قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذورا - إذا عمل به فيهما - فيما أخطأ، بل كان مستحقا للعقاب - ولو فيما أصاب - لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجريه، فافهم. وثالثا: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا.] مهداه من المقدمات زائد عليها، فاثبات التعميم يحتاج إلى ذكر ما ذكراه في وجهه وادخاله في طي المقدمات .وبعبارة اخرى تمهيد المقدمات انما يكون في مقام استنتاج ما هو المنجز من الاحكام، ومن المعلوم ان الاحكام بجميع محتملاتها باعتبار تعلق العلم الاجمالي بها منجزة بمقتضى المقدمة الاولى الوجدانية، لكنه لما كان تنجز جميع محتملاتها موجبا للحرج المنفي شرعا، يستكشف تنجز حصة منها اجمالا مرددة بين كونها من المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، وبمقتضى المقدمة الخامسة يتعين المنجز منها في المظنونات. وعلى ذلك اثبات اعتبار الظن بالاضافة إلى الطريق يحتاج إلى دليل آخر غير المقدمات المذكورة فانها لا تثبته كما لا يخفى .

[177]

]فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا، ضرورة أنه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقا، لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال، ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعدة الملازمة، ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد ها هنا غير قابل له، فإن الاطاعة الظنية التي يستقل العقل] قوله: فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على كون الظن طريقا منصوبا شرعا... الخ لابد قبل البحث في ان نتيجة دليل الانسداد هل تكون مهملة أو معينة من بيان ما يظهر به حقيقة الحال، فاعلم انهم اختلفوا في ان المقدمات المذكورة هل

تساعد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا، اولا، فذهب إلى كل فريق، فقال بعضهم بالدلالة واستدل له بانا مكلفون بتكاليف فعلية لا يجوز اهمالها وترك التعرض لها، ولا يمكن التعرض لها بنحو القطع والتفصيل، ولا يجوز أو لا يجب الاحتياط فيها، فيجب على الشارع من جعل طريق إليها، والمفروض في المقام ان الطريق لا يكون الا الظن، فهو منصوب من الشارع. وقال الاخرون من المحققين بعدم الدلالة، وذلك لجواز اجتزاء الشارع بما استقل به العقل في حال الانسداد من كفاية الاطاعة الظنية في مقام الامتثال بعد عدم التمكن عن الاطاعة القطعية كما هو المفروض، ومجرد الاحتمال يكفي في بطلان الاستدلال. لا يقال: ان من نفس حكم العقل بجواز العمل بالظن يستكشف ان الشارع نصبه، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع .

]بكفايتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه، وهو واضح. واقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة إلى [فانه يقال: ان الملازمة لا تكون الا في مورد قابل للحكم الشرعي المولوي، والمقام ليس قابلا له، لان كفاية الاطاعة الظنية انما تكون من شئون الاطاعة وكيفيتها، والاطاعة ليست قابلة للحكم الشرعي المولوي فكذلك جميع فروعها وشئونها. وبعبارة اخرى ان المقام بعد استقلال العقل بحكمه لا يحتاج إلى حكم شرعي مولوي، بل لا مجال له كما هو واضح، وذلك لوجوه يظهر بعضها من كلام المصنف في تعليقته بل في كفايته ايضا وهو ان حكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية لما كان بمعنى عدم جواز المؤاخذة بازيد من الاطاعة الظنية، فحكم الشارع بعدم جواز المؤاخذة على طبق حكم العقل أو بجوازها لا محصل له، وذلك لان المؤاخذة وعدمها انما تكون من فعله تعالى، وفعله تعالى ليس قابلا للجعل الشرعي المولوي اصلا. وقال السيد الاستاذ في تضاعيف كلماته: يلزم من حكم الشرع بوجوب الاطاعة حكما مولويا مضافا إلى احكامه الواقعية التسلسل في اوامره. فانه يجب اطاعة اوامره حتى هذا الامر المتعلق بنفس الاطاعة، وكذلك إلى ان يتسلسل، هذا مضافا إلى استلزام ذلك ما لا يلتزم به احد، بل عدمه من الضروريات الاولية، وهو لزوم مخالفات كثيرة على فرض مخالفة امر واحد، وكذلك اطاعات كثيرة لا تحصى على فرض اطاعة امر واحد .

]أمر بها أو نهي عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشاديا، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية. وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية إليه، لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها [وايضا الامر المتعلق بالاطاعة انما يكون متفرعا على وجود امر آخر متعلق بالافعال يجب امتثاله، ولا يمكن ان يكون الامر الثاني داعيا ومحركا للمكلف، لان الامر الاول الذي تعلق بالفعل ان كان داعيا فلا محل للامر الثاني لانه تحصيل للحاصل، وان لم يكن داعيا لا يمكن ان يكون الامر الثاني محركا، لان الامر المتعلق بالاطاعة انما يكون داعيا إلى امتثال الامر الاخر المتعلق بالصلاة مثلا فيما إذا كانت الصلوة منطبقة مع عنوان الاطاعة، ولا تكون منطبقة معه الا بإتيانها بداعي الامر المتعلق بنفس الصلوة، ومع داعويته لا يكون الامر المتعلق بالاطاعة داعيا. وبعبارة اخرى تحقق الاطاعة متفرع على إتيان الفعل بداعي امر نفسه ومع كونه داعيا لا يكون الامر الثاني داعيا. هذا مضافا إلى ان حجية الظن في هذا الحال كحجية القطع في كونها من ذاتياته، ولا يمكن توسيط الجعل بين الشئ وذاتياته، بل انما يكون جعلها بجعل نفس الشئ جعلا بسيطا. اقول: يمكن الاستكشاف بقاعدة الملازمة، وذلك لان معنى حكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية ليس عدم جواز المؤاخذة بازيد منها كما توهم، بل انما يكون عبارة عن ان مؤدى الظن في هذا الحال مجز عن الواقع، وملاك حكمه

]مولويا، لما عرفت. فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلا، سببا وموردا ومرتبة، لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل، كما لا يخفى.] بذلك هو اعتبار الظن في هذا الحال كاعتبار القطع عنده في حال الانفتاح، وعلى هذا لا مانع عن حكم الشارع بكفاية الاطاعة الظنية بالمعنى المذكور واستكشافه من حكم العقل بقاعدة الملازمه من دون ان يرد عليه شئ مما ذكر، لان توجه الاشكالات المذكورة فيما إذا قلنا بان الامر بالاطاعة الظنية من الشارع امر تعبدي نظير ساير الاوامر التعبدية. واما إذا لم نقل بذلك بل قلنا بان امر الشارع بالاطاعة الظنية هو جعل مؤدى الظن منزلة الواقع، وانه في صورة الاصابة يكون الواقع منجزا، وفي عدمها يكون عذار، نظير امره باتباع الطريق الخاص المنصوب من قبله كخبر الموثق مثلا، فانقدح انه لا مانع من استكشاف امر المولى امرا مولويا لا ارشاديا كما توهم، فافهم وتأمل. هذا كله على ما ذهب إليه المصنف والشيخ قدس سرهما، واما على مذهب السيد الاستاذ فحاصل ما افاد انه ان كان المراد من الحجية المستكشفة هو انتزاعها عن أمر الشارع باتباع الظن أو عن جعله حجة من دون توسيط امر، فلا طريق إلى استكشافها اصلا، لمكان ما ذكرناه آنفا من الوجوه الواردة، واما إذا لم يكن انتزاعها عن امر الشارع باتباعه أو من جعله حجة، بل كان استكشافها عن تميهد المقدمات على نحو آخر، وهو انا نقطع اولا بثبوت التكاليف واقعا، ونقطع ايضا بارادة الشارع انبعاث المكلف نحوها حتى في حال الجهل بها، وانه لم يقتصر بمقطوعاتها فقط، ونقطع ايضا بعدم ارادته مطلقا وعلى كل التقادير، لان ارادته مطلقا توجب الاحتياط الشديد الموجب للحرج

]أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها. وأما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية، إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق] أو اختلال النظام، والاول منفي شرعا، والثاني منفي عقلا وشرعا، فتكون فعلية الاحكام وارادة الانبعاث نحوها من الشارع على بعض التقادير المعلوم عنده، ثم يتردد الامر بين كونها في المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، ولقبح ترجيح المرجوح على الراجح تتعين ارادته في المظنونات، فيصير المحصل من المقدمات المذكورة ان الشارع ما اراد الانبعاث الا بالاضافة إلى الاحكام التي تكون بين المظنونات، وبحكم الملازمة يستكشف من المقدمات المذكورة ان الظن معتبر عند الشارع، لانه ان لم يكن معتبرا عنده لا وجه لتعين ارادته في المظنونات. وبعبارة اخرى في حال الجهل بالتكاليف يتردد الامر بين عدم ارادتها من الشارع اصلا، أو ارادتها على كل التقادير، أو ارادتها في الجملة، وما عدى الاخير باطل قطعا، ثم يتردد الامر بين كون ارادته في المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، والاخيران باطلان قطعا، فثبت اعتبار الظن عند الشارع. إذا عرفت ذالك فاعلم انه بناء على عدم مساعدة المقدمات المذكورة في الدلالة على ان الظن يكون طريقا منصوبا من الشرع، كما هو مختار المصنف قدس سره، وانما تدل على ان الظن طريق عقلي ولا تناله في هذا الحال يد الجعل كالقطع في حال الانفتاح، لا اهمال في النتيجة اصلا كما لا يخفى، وذلك لعدم تطرق الاهمال في حكم العقل. فانه يحكم بملاك واقعي، والواقعيات لا يتوهم الاجمال فيها، نعم يمكن الاهمال في الالفاظ الحاكية عنها لعدم احراز معانيها

]الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر. وأما بحسب المرتبة، فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف، إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.] الحقيقية أو المرادات منها، أو لعدم كون المتكلم بها في مقام البيان، وغيرها من الجهات الاخر. وانما الكلام في كون هذه النتيجة هل هي قضية كلية عامة بحسب الاسباب والموارد والمراتب، أو خاصة،

والتحقيق ما ذهب إليه المصنف من انها تكون قضية عامة بحسب الاسباب، واما بحسب الموارد فيمكن ان يقال بانها مختصة بما ليس للشارع فيه مزيد اهتمام كالاحكام التي تكون بينه وبين العباد من الواجبات والمحرمات، فان العقل مستقل بكفاية الاطاعة الظنيه فيها بعد رفع اليد عن الاحتياط الذي يقتضيه القاعدة الاولية، بخلاف ما إذا كان للشارع مزيد اهتمام كما في الفروج والدماء، بل وساير حقوق الناس، فانه مستقل فيها بوجوب الاحتياط لا العمل على الظن كما لا يخفى، وذلك لان اهتمام الشارع يكشف عن ان مقصوده وصول العبد إلى الواقعيات منها، والعقل عند ادراك ذلك يستقل بوجوب الاحتياط فيها لادراك الواقع، فانه تدرك الواقعيات به قطعا، بخلاف الظن، فانه يمكن ان يتخلف عن الواقع ولو اتفاقا لكن استقلاله بالاحتياط فيها مقصور بما إذا لم يلزم منه حرج وعسر .واما بحسب مراتب الظن فيمكن ان يقال ايضا بان النتيجة خاصة، وان العقل في مقام لزوم رفع اليد عن الاحتياط التام أو جوازه انما يستقل ويحكم بلزوم الاقتصار فيه بموارد قام الظن الاطمينانى على نفي التكليف، والعمل في غيرها فيما إذا كان رفع اليد عنه في موارد الظن القوي كافيا في رفع العسر

---

[183]

]وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضا بحسب الاسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، وإلا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره، ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجيته في جميعها، وإلا لزم عدم وصول الحجة، ولو لاجل التردد في مواردها، كما لا يخفى.] والحرج، والا انضم إليها من موارد الظنون غير القوية بالاضافة. قوله: واما على تقرير الكشف.. الخ اعلم ان النتيجة على تقرير الكشف لا تخلو من امور: احدها: نصب الطريق الواصل الينا بنفسه، لا اعم من نفسه وطريقه، والمقصود من وصول الطريق الينا هو وصول حجيته الينا وتعينه عندنا، لا وصول الطريق وان لم تعلم حجيته كوجود الظن أو وجود الخبر. ثانيها نصب الطريق الواصل لا بنفسه بل بطريقه، والمقصود من الوصول بطريق الطريق هو تعين الطريق عندنا بمعونة جريان دليل انسداد آخر في تعيينه. ثالثها نصب طريق وان لم يصل الينا، بمعنى كون حجيته مجملة عندنا. إذا عرفت ذلك فاعلم انه على الاول لا اهمال في النتيجة اصلا لا سببا ولا موردا ولا مرتبة، إلا ان يكون في بينها ما هو المتقين فانه حينئذ يستكشف حجيته، ويكون غيره مشكوك الحجية. وعلى الثاني فان لم يكن بين الظنون المتعلقة بنفس الاحكام تفاوت اصلا بمعنى عدم وجود المتيقن لا سببا ولا رتبة فيؤخذ بكل منها. واما إذا كان بينها تفاوت، فان كان في البين ما هو متيقن الاعتبار وكان وافيا بالاحكام فيؤخذ به ايضا، وان لم يكن في البين متيقن فلا بد من اجراء

---

[184]

]ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا. وأما بحسب المرتبة، ففيها إهمال، لاجل احتمال حجية خصوص الاطمئناني منه إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه، ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الاسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلا، أولم يكن بينها إلا واحد، وإلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهي إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقصر عليه [.مقدمات دليل الانسداد حينئذ في تعيين الطريق ولو مرات كما لا يخفى فيؤخذ بما يتعين بدليل الانسداد. وعلى الثالث فان كان في البين ما هو المتيقن، وكان وافيا بالاحكام فيؤخذ به، وان لم يكن فلا بد من الاحتياط في العمل بكل ظن يحتمل ان يكون منصوبا من الشرع ان لم يكن موجبا للحرج، والا فلابد من التنزل إلى حكومة العقل فافهم وتأمل. قوله: ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا فيه ما لا يخفى، فان ما افاده قدس سره في رد الاجماع من كون المسألة من المسائل المستحدثة التي ليسس للاجماع فيها سبيل، فيما إذا كان معقد الاجماع المدعى من الشيخ عموم نتيجة دليل الانسداد بحسب الموارد، واما

إذا لم يكن كذلك كما هو الحق، بل كان مقصوده من معقد الاجماع هو تعميم الحجة بالاضافة

---

[185]

]وأما بحسب الموارد والمرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيدا. ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلا، فالاهمال فيها يكون من الجهات، ولا محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة اطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلا لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الاقدام .وهم ودفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضا. لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لاجل اليقين بأنه لو كان شئ حجة شرعا كان هذا الشئ حجة قطعا، بداهة] إلى كل مورد وعدم الفرق بين مواردها بعد احراز الحجة كما لا يخفى فدعوى الاجماع ليست بمجازفة، بل يمكن تحصيله واستكشاف راي المعصوم منه، وذلك لانه لم يفرق احد من المسلمين من اصحاب الائمة الطاهرين عليهم السلام إلى زماننا هذا بين موارد الحجة، بل كانوا يعملون على طبقها في كل مسألة من مسائل الفقه كما لا يخفى، وما ذكرناه يظهر بالتتبع في كلماتهم في مقام قيام الحجة على المسألة فافهم. قوله: وهم ودفع :لعلك تقول: ان القدر المتيقن.. الخ اعلم انه ربما يتوهم انه إذا كان في بين الظنون والطرق ما يكون متيقن الحجية فلا يبقى موقع لجريان دليل الانسداد، لان من مقدماته انسداد باب العلمي، ومع فرض وجود المتيقن ينفتح بابه، ولكنه مدفوع فانه شبيه بالمغالطة، لانه لا يستنتج ذلك الا باجراء مقدمات الانسداد، فان اصل حجية الظن مستنتج من دليل الانسداد، وكون المظنون منه متيقنا في الحجية مستفاد من

---

[186]

]أن الديل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمة.] ضميمة مقدمة عقلية خارجة عن المقدمات، وهي الملازمة العقلية بين حجية مطلق الظن، وحجية ذلك الظن المخصوص بلحاظ كونه مظنون الاعتبار، وانه ذو مزية وخصوصية مفقودة في غيره. وبعبارة اخرى ان ثبوت الحجة انما يكون مضرا في اجراء دليل الانسداد إذا كان ثبوتها من دليل آخر غير دليل الانسداد واما إذا كان ثبوتها محتاجا إلى اجراء دليل الانسداد كما هو المفروض فلا يكون مضرا، وان كان تعيين الحجة بضميمة امر خارج من الملازمة بين حجية مطلق الظن الثابتة بدليل الانسداد وحجية ذلك الظن المخصوص، هذا. قوله: ان الدليل على احد المتلازمين دليل على الآخر لا الدليل على الملازمة اشارة إلى دفع ما يتوهم من عبارة (لاجل اليقين.. الخ) من ان الدليل على ثبوت اللازم، اعني ثبوت حجية خصوص مظنون الاعتبار، لا يكون الا دليل الملازمة فيكون الدليل على حجية المتيقن امرا خارجا عن دليل الانسداد. وتوضيح الدفع ان دليل ثبوت الملزوم، اعني حجية مطلق الظن، دليل على ثبوت اللازم، اعني حجية هذا الظن بالخصوص، وهو لا يكون الا دليل الانسداد، ولكن في هذا الدفع ما لا يخفى، فان ثبوت اللازم، اعني تعيين الحجية في المتيقن يحتاج إلى دليلين: دليل دال على ثبوت الملزوم، ودليل الملازمة، ولا يثبت اللازم ولا يتم المطلوب الا بانضمامهما، وعلى هذا فلا بد من تأسيس قياس مؤلف من قضيتين: شرطية تدل على الملازمة، فيقال: ان كان مطلق الظن حجة شرعا فهذا الظن بالخصوص حجة قطعا، وقضية حملية تدل على ثبوت الملزوم، فيقال :

---

[187]

]ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجة، كان غيره حجة أولا، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا

ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد، ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار، وبالجملة الامر يدور بين حجية الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار. ومن هنا ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - عن الترجيح بهما، بناء على كون النتيجة] أن مطلق الظن حجة بدليل الانسداد، فاستنتاج ان الظن الكذائي حجة قطعا يحتاج إلى ضم الدليلين والقضيتين بحيث ان فقد احدها لم يتم المطلوب، وانضمام دليل الملازمة بدليل الملزوم في اثبات اللازم لا يضر باجراء دليل الانسداد في اثابت الملزوم فافهم واغتنم. قوله: ثم لا يخفى ان الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره.. الخ اعلم ان كلامه هذا ناظر إلى كلام شيخنا الانصاري اعلى الله مقامه وما ذهب إليه من عدم مرجحية الظن بالاعتبار وعدم كونه معينا لاهمال نتيجة دليل الانسداد، وكذا في مرجحية القوة، وانه متكفل لبيان ان كل واحد من الظن بالاعتبار والقوة يكون مرجحا ومعينا، مع تفصيل بين كون النتيجة نصب طريق واصل بنفسه، وبين كونها نصب طريق واصل ولو بطريقه، أو نصب طريق وان لم يصل، وان مرجحيتهما مقصورة بالفرض الاول فقط. وتوضيح كلامه بنحو الاجمال انا نقطع بحجية مظنون الاعتبار وكذا

]هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلا، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام. ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلا فلابد من التعدي إلى غيره بمقدار الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال. وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه، فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل] القوي منه ونشك في حجية غيره، لان الامر يدور بين حجية الكل وبين حجية خصوص مظنون الاعتبار، أو غيره، والاوسط متيقن لانه على فرض حجيته لا يلزم شئ مما يلزم من حجية غيره، فانه ان كان غيره حجة واقعا لزم عدم وصول الحجة الينا لعدم نصب قرينة عليها وهذا خلف، فان المفروض هو استنتاج نصب الطريق الواصل الينا بنفسه، بخلاف حجية خصوص مظنون الاعتبار، فانه ان كان حجة واقعا لا يلزم منه عدم الوصول، لانه بتلك الخصوصية المحتملة كونها قرينة على حجيته بالخصوص وصل الينا، فظهر ان الاوسط يكون حجة قطعا، وغيره محتمل الحجية لمكان الخصوصية في الاوسط دون غيره، هذا كله بخلاف ما إذا كانت النتيجه هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، أو وان لم يصل، فان تلك الخصوصية فيهما لا تكون طريقا إلى تعيين ما هو الحجة، بل انما يحتاج التعيين إلى اجراء دليل آخر من الانسداد في مقام التحير والاجمال. وعلى ما ذكرنا فيمكن الجمع بين الكلمات بان من قال بالمرجحية يكون نظره إلى ان النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه، ومن قال بعدمها كشيخنا الانصاري يكون نظره إلى ان النتيجة نصب الطريق الواصل مطلقا ولو بطريقه .

]أصلا، مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الاطراف دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع الاصناف، ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم، حيث لا ينافيه، كيف ؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط ؟ فافهم. فصل قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة، وتقريره على ما في الرسائل أنه: (كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة والمعصية، ويقبح على الآمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به ؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلا، إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس] بل وأزيد] واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن

الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه. وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلا، بداهة أن مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا [

]كنصب شئ، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالامر بما لا يفيده، وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه، لا يصح الاشكال فيه بلحاظه. نعم لا بأس بالاشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق. غاية الامر تلك المحاذير - التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب - كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الاصابة، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد. واستلزام إمكان المنع عنه، لاحتمال المنع عن أمارة أخرى وقد اختفى علينا، وإن كان موجبا لعدم استقلال العقل، إلا أنه إنما يكون بالاضافة إلى تلك الامارة، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع. وقياس حكم العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الامر بطريق غير مفيد للظن، بداهة انتفاء حكم في مورد الطريق قطعا، [

]مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلا لاجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيدا. وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الاشكال: تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة، وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة، وذلك لبداهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه، بملاحظة حكم العقل بحجية الظن ولا يكاد يجدي صحته كذلك في ذب الاشكال في صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة. وأما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ففي غاية الفساد، فإنه مضافا إلى كون كل واحد من المنعين غير سديد - لدعوى الاجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علته، وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الاحيان - لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية الامر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعين، لكنه غير فرض الاشكال، فتدبر جيدا. فصل إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد: إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمل المنع عنه، فضلا عما إذا ظن، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد، وإن انسد [

]باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض، ومنه انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم. فصل لا فرق في نتيجة دليل الانسداد، بين الظن بالحكم من أمارة عليه، وبين الظن به من أمارة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح، ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد. نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية، إلا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص، أو ذاك المخصوص، ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي، كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلا، لا آخر. فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية. تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور، مهما أمكن في الرواية، وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه فيه بالحجة من علم أو علمي، وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلا، فتأمل جيدا [.

]فصل إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها، لا حجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فيتبع مثلا في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في إتيانها، بل لا بد من علم أو علمي بإتيانها، كما لا يخفى. نعم ربما يجري نظير مقدمت الانسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجية، من انسداد باب العلم به غالبا، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع باجراء الاصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا، كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلا، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضا، فافهم. خاتمة: يذكر فيها أمران استطرادا: الاول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا في الفروع العملية، المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح، يتبع في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، أو لا ؟. الظاهر لا، فإن الامر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد إجمالا - بما هو واقعه والانقياد له وتحمله - غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح فإنه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعا، أو عدم جوازه عقلا، ولا أقرب من العمل على وفق الظن. وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقاديات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف [

]العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد. نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداء لشكر بعض نعمائه، ومعرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الامام (عليه السلام) على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك، ولاحتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر، إلا ما وجب شرعا معرفته، كمعرفة الامام (عليه السلام) على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل ولا من النقل، كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة. ولا دلالة لمثل قوله تعالى * (وما خلقت الجن والانس * (الآية، ولا لقوله (صلى الله عليه وآله): (وما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضرورة أن

المراد من (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبوي أنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلا، ومثل آية النفر، إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفى، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به. ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا، حيث أنه ليس بمعرفة قطعا، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لاجل حب طريقة الآباء والاجداد واتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلي، وقلما عنه [

---

[195]

]تخلف. والمراد من المجاهدة في قوله تعالى * (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) * هو المجاهدة مع النفس، بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر والاجتهاد، وإلا لادى إلى الهداية، مع أنه يودي إلى الجهالة والضلالة، إلا إذا كانت هناك منه - تعالى - عناية، فإنه غالبا بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق، لا بصدد الحق، فيكون مقصرا مع اجتهاده، ومؤاخذ إذا أخطأ على قطعه واعتقاده. ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه من أن الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا إلجاء فيها أصلا إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى. وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الامكان شرعا، بل الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضا. وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا، أن القاصر يكون في الاعتقاديات للغفلة، أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها، لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذورا عقلا. ولا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفة الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله. هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة [.

---

[196]

]الثاني: الظن الذي لم يقم على حجيته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين، بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما، أو كان للآخر منهما، أم لا ؟. ومجمل القول في ذلك: إن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية، أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية، فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها. وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد، والظن من أمارة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالا باحتفافه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره، إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادة ظهوره. وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين، وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته، ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به .وإن ادعى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة على ما في تفصيله في التعادل والترجيح [.

[197]

]ومقدمات الانسداد في الاحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين المرجح، لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه - أيضا - مرجح، فتأمل جيدا، هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل. وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضا، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة - بعد المنع عنه - لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأسا، وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعا، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيدا [.

[199]

المقصد السابع الاصول العملية

[201]

]المقصد السابع: في الاصول العملية. وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابته بلا كلام،] قوله: المقصد السابع في الاصول العملية التي ينتهي إليها المجتهد.. الخ اعلم ان المجتهد اما ان يصل إلى الحجة الناهضة على الحكم واما ان لا يصل، فعلى الاول لابد من العمل على طبقها، وعلى الثاني فلا بد في مقام العمل من الرجوع إلى الاصول العملية الممهدة، وهي تنحصر في الاربعة: البرائة، والاشتغال، والتخيير، والاستصحاب، لان الشك اما في التكليف واما في المكلف به، والاول اما ان يلاحظ فيه اولا، فالاول مورد الاستصحاب، والثاني مورد البرائة، والشك في المكلف به اما ان يمكن فيه الاحتياط اولا، فالاول مورد للاشتغال والثاني مورد للتخيير، واما خروج مثل قاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعية، كالحكم بطهارة الرطوبة المرددة بين البول والماء، فلمكان خروج

[202]

]من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الاربعة، وهي: البراءة والاحتياط، والتخيير والاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الاصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان، هذا مع جريانها في كل الابواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم. فصل لو شك في وجوب شئ أو حرمته، ولم تنهض عليه حجة جاز شرعا وعقلا ترك الاول وفعل الثاني، وكان مأمونا من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص أو إجماله، واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.] التعيين عن وظيفه المجتهد، وفي الشبهات الحكمية، فانها وان كان مما ينتهي إليها المجتهد، لكنها لما كانت ثابتة بلا كلام ولم تكن محلا للخلاف خرجت عن المقام، هذا مع ان عدم جريانها في كل الابواب واختصاصها ببعضها بخلاف ساير الاصول كاف في خروجها عن العنوان. قوله: فصل لو شك في وجوب شئ أو حرمته ولم تنهض عليه حجة جاز شرعا ترك الاول وفعل الثاني.. الخ قبل الخوض في المقصد

لا بأس بذكر ما يتضح به محل نزاع القوم في المقام، وهو ان كلامهم انما يكون في انه إذا احتمل التكليف هل يكون حجة ناهضة على ايجاب الاحتياط اولا ؟ فادعى الاخباريون انها موجودة بايدينا، مثل اخبار التثليث، والمجتهدون انكروا عليهم وردوا ما تمسكوا به في ايجاب الاحتياط .

]وأما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيما، كما لا يخفى، وقد استدل على ذلك بالادلة الاربعة:] وليس كلامهم في ان مجرد احتمال التكليف هل يوجب الاحتياط اولا ؟ وذلك لانه لا يعقل ان يكون مجرد احتمال التكليف كافيا في استحقاق العقوبة على المخالفة، لان الاستحقاق على مخالفة التكليف فرع تنجزه، وصرف الاحتمال لا يكون منجزا، بل يحتاج إلى منجز ولو من جعل طريق إلى ايجاب الاحتياط، وبعبارة اخرى نزاع القوم في المقام يكون صغرويا، بمعنى انهم يتكلمون في وجود المنجز وعدمه، ولا نزاع بينهم في ان مجرد احتمال التكليف لا يوجب التنجز، بل لا يعقل النزاع فيه كما لا يخفى، ضرورة أن فعلية الاحكام انما تكون بالاضافة إلى العالمين بها، وان كانت الخطابات مثل " اقيموا الصلوة " ليست مقيدة بعلم المكلفين بالخطاب لمكان لزوم الدور على فرض التقييد، ولا يمكن ان تكون الاحكام فعلية بالنسبة إلى الجاهلين بها. لان فعلية الحكم عبارة عن ارادة المولى بعث العبد نحو الفعل الكذائي مثلا، ومع فرض جهل العبد بالخطاب لا يمكن انبعاثه نحوه، وان كان ربما ينبعث باحتمال الخطاب، ومع عدم انبعاثه لجهله لا يمكن ارادة بعثه من المولى بنفس ذلك الخطاب، نعم يمكن للمولى بعث العبد الجاهل بهذا الخطاب المجهول عنده بخطاب آخر طريقي، فيما إذا اهتم المولى بامتثال التكليف المحتمل، مثل ان يقول لعبده: إذا احتملت التكليف فاحتط واعمل على طبق احتمالك. وإذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان نزاع القوم انما يكون في انه هل صدر من الشرع خطاب آخر طريقي ليكون سببا لانبعاث المكلف إلى امتثال التكليف المحتمل ام لا، والا فلا يمكن النزاع في ان التكليف المجهول من غير

]أما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: * (وما كنا معذبين حتى نبعث [خطاب آخر هل يجب امتثاله أو لا يجب، فافهم واغتنم. ثم اعلم ان مقتضى القاعدة الاولية، كما ذكرناه آنفا هو البرائة، فإذا شك في وجوب شك أو حرمته مع عدم قيام حجة على ثبوتها يجوز ترك الاول وارتكاب الثاني، وعدم قيام الحجة اعم من ان يكون مسببا عن عدم النص، أو اجماله أو تعارضه، إذا قلنا في المتعارضين بالتساقط، ولم نقل بالتخيير كما قال به المشهور، والا فلا مجال لاصالة البرائة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو احد النصين. اللهم الا ان يكون في البين ما يدل على وجوب الاحتياط كما ادعاه الاخباريون، وسيأتي، انشاء الله تعالى، ادلتهم مع ردها. ومما ذكرنا ظهر لك انه لا حاجة إلى بيان منشأ الشك بالتفصيل، من عدم النص، أو اجماله، أو تعارضه، وتأسيس ابواب لها كما ذهب إليه شيخنا الانصاري قدس سره، وذلك لان كل واحد منها يرجع إلى عدم نهوض الحجة. كما انه لا وجه لتخصيص النزاع بالشبهة التحريمية، بل يعم الشبهة الوجوبية ايضا. وظهر مما ذكرنا ايضا انه يكفي في اصل البرائة عدم وجود دليل على ثبوت الحكم التحريمي أو الوجوبي، وبطلان ما توهمه الخصم انه يدل على وجوب الاحتياط. إذا عرفت ذلك فاعلم انه يستدل على البرائة بالادلة الاربعة: اما الكتاب فبأيات اظهرها قوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (1 .(

(1)سورة الاسراء: 15 (*)

]رسولا) *. وفيه: إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، لما صح الاستدلال بها إلا جدلا، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه، فافهم.] ووجه الدلالة بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، وعدمه كناية عن عدم بيانه، هو ان الاية الشريفة انما تدل بظاهرها على عدم العقاب على تكليف لم يبين للعبد وكان مجهولا عنده، ونفي العقاب عن المكلف بالنسبة إلى التكليف المجهول كاف في المقام، وان لم تدل على نفي الاستحقاق، فان اهتمام العبد انما يكون في تخليصه عن العقاب ونجاته عن العذاب، لا تنزيهه عن الاستحقاق كما لا يخفى، هذا. ولكن دلالة الآية على المطلوب مدفوعة بما قاله المحقق في رد من استدل بالآية المذكورة على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع من ان نفي العقاب اعم من نفي الاستحقاق، ونفي العقاب الفعلي مع عدم الدلالة على نفي الاستحقاق لا يدل على البرائة، فانه ربما يكون نفي العقاب عن العبد تفضلا منه تعالى كما هو واقع في التكاليف المعلومة. إذا عرفت ذلك فلا بأس بذكر بيان قاعدة الملازمة فاعلم انه ذهب جماعة إلى ان كل ما استقل بحسنه أو قبحه العقل يلزم على الشارع ان يأمر بفعله أو ينهي عنه، باعتبار كون الشارع من العقلاء، بل هو كل العقل وعقل الكل، وخالف الآخرون وانكروا الملازمة واستدل الفاضل التوني على نفي الملازمة بالآية الشريفة المذكورة بانها تدل بعمومها على نفي التكليف مطلقا حتى في

مورد يستقل العقل بحسنه أو قبحه ما لم يبلغ من الشرع بيان، ومن جملة مستقلاته على ما يدعيه بعض هو حكمه باستحقاق العقوبة على فعل محتمل حرمته لمكان حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل، فالتكاليف دائر مدار بيان الشرع فقط، والمحقق المذكور رد على الفاضل بان نفي العقاب اعم من نفي الاستحقاق، ولكن استدل المحقق بالآية على البرائة مع ان دلالتها عليها موقوفة على دلالتها على نفي الاستحقاق وهو ينكرها، ولذلك اورد صاحب " الفصول " على كلام المحقق بانه تناقض لانه ان دلت الآية على نفي العذاب فقط فلا وجه للتمسك بها على البرائة، وان دلت على نفي الاستحقاق ايضا فلا وجه للتمسك بها على نفي الملازمة، والجمع بينهما تناقض. ثم اورد شيخنا الانصاري على صاحب " الفصول " بانه يمكن الجمع بينهما، وذلك لان الاخباريين القائلين بالاحتياط يقولون بكفاية نفي العقاب في رفع الاحتياط، وهذا يلازم نفي الاستحقاق، وبعبارة اخرى ان المحقق قائل بكفاية نفي العقاب في رفع وجوب الاحتياط على مذهب الخصم فلا تناقض في كلامه. ثم اورد المصنف قدس سره على كلام الشيخ بانه على تسليم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لا يصح الاستدلال بها على البرائة الا جدلا لا برهانا لانه تمسك بما يكون عند الخصم فقط دليلا فهو جدل، مع ان المحقق تمسك بها في المقام على نحو البرهان وهو مستلزم لان تكون الآية عنده دالة على نفي الاستحقاق ايضا فافهم * * * .

]وأما السنة: فبروايات منها: حديث الرفع، حيث عد (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالالزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذة عليه قطعا. لا يقال: ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلالة له على ارتفاعها.] قوله: واما السنة فروايات منها حديث الرفع.. الخ اعلم انه قبل التكلم في وجه دلالة الحديث على المطلوب لابد من بيان جهات: الاولى: ان الرفع وان كان بحسب الظاهر مستندا إلى نفس المذكورات الا انه لما كان كذبا باعتبار وقوعها في الخارج قطعا فلا بد من التصرف في الحديث من هذه الجهة جزما، بان يقال: ان نسبة الرفع إلى المذكورات انما تكون بحسب الارادة الاستعمالية، واما بحسب الارادة الجدية فالرفع حقيقة مستند إلى ما يترقب منها من الآثار جميعها أو الاثر الظاهر في كل منها، أو خصوص المؤاخذة على حسب اختلاف الاقوال فيها، والحق كما يأتي انشاء الله تقدير جميع

الآثار التي تقتضي المنة رفعها، أو الاثر الظاهر في كل منها، باعتبار ان رفعه يصحح نسبة الرفع إلى ذوات المذكورات. ان قلت: كيف تصح الرفع إلى المذكورات نفسها مع ان المرفوع في الحقيقة غيرها ؟ قلت: الوجه في ذلك انه إذا كان للشئ الفلاني مثلا اثر يترقب منه بحيث إذا انتفى الاثر انتفى ذلك الشئ يصح التعبير عن رفع الاثر برفع نفس ذلك الشئ، كما وقع هذا في كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام مخاطبا لاهل الكوفة: " يا اشباه الرجال ولا رجال " فنفي الرجولية عنهم انما يكون باعتبار

]فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته. لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره.] انتفاء ما يترقب من الرجال فيهم اي الجهاد في سبيل الله وحفظ حدوده. الجهة الثانية: ان المرفوع فيما اضطروا إليه وغيره مما اخذ بعنوانه الثانوي انما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي، وذلك لوجهين: الاول ان الظاهر بحسب العقل ولفظ الحديث ان هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للاثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجبا لرفعه، والثاني ان صلات الموصولات في هذا الحديث اي كلمات (اضطروا، واستكرهوا، ولا يعلمون (التالية لكلمة ما الموصولة انما تكون ثابتة لما يكون الموصول اشارة إليه فيصير معنى الحديث ان الشئ الذي اضطر إليه يكون مرفوعا باثره باعتبار طرو الاضطرار عليه، وهكذا الجهل والاستكراه، فافهم. الجهة الثالثة ان المرفوع في الحديث بعد صرفه عن ظاهره هل يكون جميع الآثار، أو الاثر الظاهر، أو خصوص المؤاخذة ؟ فيه اقوال بل وجوه: فذهب بعض إلى الاول وذلك باعتبار ما اشرنا إليه آنفا من ان الحديث وارد في مقام المن والمنة تقتضي رفع جميع الآثار، مضافا إلى ان رفع جميع الاثار يصحح استناد الرفع إلى الذوات، وهذه القرينة العقلية توجب ظهور الحديث في ذلك. وذهب بعض آخر إلى الثاني اي رفع الاثر الظاهر في كل منها لان رفعه يصحح استناد الرفع إلى ذات الشئ كما عرفت من كلام امير المؤمنين عليه

]فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الايجاب والتحريم الطريقيين، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال: لم أقدمت مع أيجابه ؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما. وقد انقدح بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منة على الامة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.] السلام، وهذا القول مدفوع بما ذكره السيد الاستاذ من ان هذا الوجه انما يصح فيما إذا اسند الرفع أو النفي بعنوان مذكور كما في قوله عليه السلام: " يا اشباه الرجال ولا رجال " وأما فيما اسند الرفع إلى ما يكون اشارة إلى عناوين غير مذكورة في اللفظ، كما في حديث الرفع، فلا يصح. والسر في هذه التفرقة انه يصح في الاول جعل العنوان المذكور في اللفظ عبرة إلى ما لا يكون مذكورا في اللفظ وان كان مقصودا عقلا ويمكن انصراف الذهن إليه، بخلاف ما إذا كان المذكور اشارة إلى غير المذكور كما في الحديث، فان الموصول فيه اشارة إلى عناوين لم تكن مذكورة، ولا يصح جعلها عبرة للعناوين غير المذكورة فانه لا ينتقل ذهن العرف إليها فافهم. واما تقدير خصوص المؤاخذة ونسبة الرفع إليها فهو خلاف ظاهر الحديث، فانه يكون في مقام التشريع ورفع المؤاخذة انما يكون اخبارا عن رفعها تكوينا. فان قلت: ان رفعها كناية عن رفع ما يوجبها من التكاليف. قلت: ماذا هو الداعي إلى هذا القول مع امكان استناد الرفع إلى ما يوجب المؤاخذة، هذا مضافا إلى ان المقدر في غير واحد غيرها. ثم لا يخفى عليك عدم الحاجة إلى تقدير اصلا في خصوص " ما لا

]ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعا، وإن كان في غيره لابد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما استكرهوا ..إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.] يعلمون " فان ما لا يعلم من التكاليف يمكن رفعه بنفسه بلا تقدير لان رفعه انما يكون بعدم ايجاب الاحتياط طريقا إلى تنجز التكليف المجهول. وبالجملة ظهر مما ذكرنا ان الحديث ظاهر في استناد الرفع إلى جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة لانه في مقام التشريع لا في مقام الاخبار عن امر تكويني، ولا خصوص الاثر الظاهر في كل من المذكورات لما ذكرنا انه انما يصح فيما اسند الرفع في الظاهر إلى عنوان مذكور في اللفظ كان له اثر ظاهر، ولا يصح فيما اسند إلى ما يكون اشارة إلى ماله اثر ظاهر، فافهم. وعلى كل حال ان الحديث يدل على ان ما لا يعلم من التكاليف مطلقا، سواء أكان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، مرفوع، وذلك لان الموصول موضوع لايجاد مفهوم عام وهو الاشارة، وإذا استعمل انما يستعمل في ذلك المعنى العام، والخصوصية انما يكون من قبل الاشارة والاستعمال، غاية الامر انه لا بد ان يكون للمشار إليه جهة تعين حتى يصح الاشارة إليه من العهد الذهني أو الخارجي أو الذكري، وإذا لم يكن احد منها يصح ان يجعل جهة التعين عنوانا عاما كعنوان الصلة المذكورة بعد الموصول، مثل " لا يعلمون " في الحديث، فما لا يعلمون عام يشمل كل شئ عدم العلم ثابت له، سواء أكان مضافا إلى الموضوع أو الحكم، وعلي هذا فلا وجه لاختصاصه بالشبهة الموضوعية، كما ذهب إليه الشيخ الانصاري، واستشهد لمذهبه بشاهدين: احدهما: ما يكون مبتنيا على

]نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الامرين مما لابد منه أيضا. ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الاسناد إليها مجازا، هو هذا، كما لا يخفى. فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الامة، كما] تقدير المؤاخذة فقال: لا معنى لنسبة المؤاخذة إلى الحكم، بل المؤاخذة على الفعل، فالمقصود مما لا يعلمون هو الموضوعات الخارجية لا الاحكام المشتبهة، وثانيهما: ما ذكره جماعة من اتحاد السياق، فانه قرينة على ان المراد مما لا يعلمون، كساير الفقرات المذكورة في الحديث، هو الموضوعات الخارجية لا الاحكام، فانها خارجة عن السياق. وكلاهما مخدوش اما الاول، مضافا إلى فساد المبنى، فلان الاستناد إلى هذا الوجه انما يصح إذا كان لفظ المؤاخذة مذكورا، واما إذا لم يكن مذكورا كما هو كذلك فلا يصح لعدم صلاحيته للقرينية. واما الثاني: فلان المولى إذا اراد اثبات حكم واحد لموضوعات مختلفة متباينة في كلام واحد فلا بد ان يذكرها مختلفة، وكون بعضها موضوعا لا يكون قرينة على كون البعض الآخر موضوعا فتأمل .فتلخص مما ذكرنا ان الحديث يدل بعمومه على رفع التكاليف المجهولة مطلقا، سواء أكانت الشبهة موضوعية أو حكمية، وسواء أكان تكليفيا أو وضعيا. بقي الكلام في انه هل يعم التمكن من تحصيل العلم بالواقع أو يكون مقصورا بصورة عدم التمكن، وبعبارة اخرى هل يشتمل قبل الفحص أو يكون مقصورا بما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على الحكم، فيه وجهان :

استشهد الامام (عليه السلام) بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق. ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للاثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه ؟.] الاول الشمول والعموم لعموم الموصول وعدم ذكر ما يصلح للتقييد، والثاني عدم الشمول لتخصيصه بما دل على وجوب التعلم، مثل " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " هذا مضافا إلى ما خطر ببالي من انه لا يمكن شموله لمن يتمكن من العلم بالواقع، وذلك لما ذكرنا سابقا من ان رفع التكليف عبارة وكناية عن

عدم ايجاب الاحتياط، وان التكليف المجهول لا يعقل ان يكون منجزا بنفسه بالنسبة إلى الجاهل، فلا بد من جعل طريق يكون منجزا له من ايجاب الاحتياط، ومن المعلوم ان رفع التكليف بهذا المعنى انما يكون في صورة انحصر الطريق والمنجز في جعل ايجاب الاحتياط، كما هو كذلك بالاضافة إلى الجاهل غير المتمكن من تحصيل المنجز العلم والعلمي، واما إذا لم ينحصر الطريق كما إذا تمكن من تحصيل منجز من العلم أو العلمي فلا، كما لا يخفى، وبالجملة عدم شمول الحديث لمن يتمكن من تحصيل الحجة والمنجز انما يكون باعتبار التخصص لا التخصيص، وذلك لانه انما يصح استناد الرفع إلى ما يكون موضوعا أو يكون بعض علله موجودا ولو بوجود مقتضيه، ولما كان المقام من الشق الثاني باعتبار ان التكليف الواقعي يقتضي ايجاب الاحتياط، فالرفع بالاخرة انما يكون بالاضافة إلى عدم ايجاب الاحتياط، وذلك لا يمكن ثبوتا الا إذا انحصر طريق التنجز بايجاب الاحتياط، واما إذا لم ينحصر الطريق به، بان

]لا يقال كيف ؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان، يكون أثرا لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها. فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابهما، لئلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.] كان تحصيل العلم بالواقع أو الدليل المعتبر ممكنا فلا موقع لايجاب الاحتياط حتى يكون مرفوعا بحديث الرفع، فالحديث بنفسه لا يشمل صورة التمكن وقبل الفحص، فلا موجب لتوهم شمول الحديث صورة التمكن الا عدم التأمل في اطراف القضية فافهم وتأمل واغتنم. ان قلت :يستفاد من حديث الرفع وامثاله بالاضافة إلى فقرة " ما لا يعلمون " ان التكليف المجهول لما كان مقتضيا لجعل طريق يكون منجزا له فالشارع رفعه منة علينا، ربما يتوهم معارضته مع الدليل الدال على نصب طرق شرعية لاثبات الاحكام المجهولة ومنجزيتها. قلت: هذا التوهم ايضا ناشئ عن عدم التأمل في الحديث، فان مفاد " ما لا يعلمون " هو ما لا طريق إليه ولا يكون في البين ما ينجزه من العلم أو العلمي الذي هو مثل العلم في التنجيز، واخذ العلم في الحديث انما يكون باعتبار كاشفيته عن الواقع لا بما هو هو. ان قلت: ما الوجه في اختصاص هذه الامة بعدم تكليفهم بالاحتياط والاتيان بكل ما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرمته، وعدم تكليفهم بالتحفظ في النسيان والخطاء مع ان تكليف سائر الامم بذلك ربما يفضي إلى اختلال النظام والتكليف بما يوجب مثله غير معقول عن الحكيم . قلت: يمكن ان يكون الوجه في ذلك ان سائر الامم كانوا مكلفين بما يوجب العسر الشديد من الاحتياط والتحفظ ولم يصل إلى حد موجب لاختلال

]ومنها: حديث الحجب، وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع، إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى. ومنها: قوله (عليه السلام) (كل شئ لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث، حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقا، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته، وبعدم الفصل قطعا بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب.] النظام، والتكليف بمثله معقول، ولكنه ارتفع عن هذه الامة تفضلا ومنة عليهم من الله العزيز باعتبار وجود الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم. قوله: ومنها حديث الحجب... الخ اعلم انه ورد في الحديث بان كل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، وفي الحديث وجوه من الاحتمالات يستدل ببعضها على المطلوب: الاول: انه يحتمل ان يكون معناه ان كل شئ من التكاليف وغيرها كان محجوبا وغير معلوم عند العبد باعتبار وصولها إليه واستتارها عنه باعتبار مانع عن الايصال فهو موضوع عنه. الثاني: انه يحتمل ان يكون معنى الحديث ان كل شئ من التكاليف كان مستورا عن جميع العباد كلهم موضوع عنهم، وعلي هذا فان كان الحكم غير معلوم عند بعض لا عند الكل فلا يكون مرفوعا حتى بالنسبة إلى الجاهل، ولا يخفى ان هذا الاحتمال لا محصل له الا ان يقال :مدخلية جهل الجميع في رفع الحكم باعتبار انه في

صورة علم البعض بالحكم يتمكن الجاهل من السؤال عنه ورفع جهله، والا لا يعقل ان يكون جهل الآخر دخيلا في رفع الحكم عن الآخر،

---

[215]

]مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته، فهو حلال، تأمل ومنها: قوله (عليه السلام) (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمته، ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.] بل يمكن ان يقال: ان الحديث وان كان بظاهره يدل على مدخلية جهل الكل في الرفع ولكنه بمناسبة الحكم والموضوع يفهم ويستفاد ان جهل كل فرد من العباد له دخل في الرفع بالاضافة إلى نفسه فقط. الثالث: انه يحتمل ان يكون معنى الحديث ان كل شئ من الامور الواقعية التي تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، باعتبار عدم قابليتهم لفهمها، هو موضوع عنهم. إذا عرفت المحتملات فاعلم انه على الاحتمالين الاولين يدل الحديث على المطلوب على اشكال في الاحتمال الثاني، واما على الثالث فلا يدل كما هو واضح، ولكن اظهر الاحتمالات هو الثالث باعتبار اسناد الحجب إليه تعالى، وذلك وان كان اسناد الحجب إليه تعالى في صورة جهل العبد بالحكم لمانع بمكان من الامكان، باعتبار ان كل الممكنات مستندة إليه تعالى، ومن جملتها عدم علم العبد ولو لمانع خارجي، الا انه خلاف الظاهر. قوله: ومنها قوله عليه السلام :الناس في سعة ما لا يعلمون.. الخ ان هذا الحديث يدل على المطلوب مطلقا سواء أكان لفظ الماء موصولة ام مصدرية .واستشكل شيخنا الانصاري قدس سره على الاستدلال بالآيات والروايات بما حاصله انها على فرض دلالتها على المطلوب انما تدل على عدم

---

[216]

]لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط. فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله ؟ نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقيا، لاجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا، فافهم.] التكليف فيما لا يعلم من التكاليف بالعقل أو النقل، واما إذا فرض كون دليل معتبر على وجوب الاحتياط، كما يدعيه الاخباريون فلا دلالة لها على المطلوب، وذلك لخروج ما لا يعلمون حينئذ عن كونه كذلك، وينقلب إلى ما يعلمون، فيكون ذلك الدليل واردا على تلك الادلة ولا تعارضه لعدم قابليتها للمعارضة باعتبار انقلاب موضوعها بذاك الدليل، فانه يصير المجهول معلوما. لكن هذا الاشكال مدفوع بما افاد المصنف قدس سره من ان الاحتياط ان كان واجبا نفسيا فالعلم بوجوبه يكون موجبا لانقلاب موضوع ادلة البرائة، واما إذا لم يكن كذلك بل كان طريقا لاجل ان لا يقعوا في مخالفة الواقع من واجب أو حرام فلا ينقلب الموضوع، فانه بذاك الدليل الناهض على الاحتياط لا يصير الوجوب أو الحرمة معلوما، بل هما باقيان على المجهولية، غاية الامر انه يقع التعارض بين تلك الادلة وذاك الدليل، فانها تدل على عدم وجوب الاحتياط فيما لا يعلم، وذاك الدليل يدل على وجوب الاحتياط في محتمل الحرمة، فلا بد من العلاج، وعلى ما ذكرنا من ايراد الشيخ على الاستدلال بحديث السعة، بعد اعترافه بدلالته على المقصود، من انه على فرض وجود الدليل على الاحتياط كما عليه الخصم يخرج المجهول عن كونه مجهولا ويصير معلوما، ظهر انه لا تعارض بين حديث السعة والدليل الدال على وجوب الاحتياط المقتضى لوقوع المكلف في الضيق، وذلك لعدم كون الضيق

---

[217]

]ومنها: قوله (عليه السلام) (كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد

بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.] من قبل ما لا يعلم حتى يعارض مع حديث الدال على سعة الناس فيما لا يعلمون، بل انما يكون الضيق باعتبار العلم بوجوب الاحتياط. لكنك عرفت ان وجوب الاحتياط ليس نفسيا بل يكون طريقيا مجعولا لرعاية عدم مخالفة الواقع المجهول، وعلي هذا فمنشأ الضيق انما هو الواقع المجهول لا ايجاب الاحتياط، فيعارض حديث السعة مع دليل الاحتياط، فافهم. قوله: ومنها قوله عليه السلام: كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي... الخ قبل التكلم في توضيحه لا بأس بذكر مقال لعله نافع في المقام وهو انه ذهب جماعة إلى ان الاصل في الاشياء هو الحظر حتى يرد من الشرع ما يدل على الاباحة، واستدلوا بمذهبم بان كل شئ من الممكنات ملك لله تعالى ولا يجوز التصرف فيها الا باذنه وهذا اصل عقلائي ولا يخفى عليك ان هذا الاصل العقلائي اجنبي عن المقام فان هذا الكلام انما يكون في مقام بيان ان كل شئ بحسب الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن العلم والجهل محكوم بالحظر واقعا لولا اذن من الشارع، بخلاف المقام فان القول بالاحتياط انما يكون باعتبار احتمال الحرمة واقعا لا باعتبار ان كل شئ على حظر واقعا حتى يرد الاذن، فالكلام في المقام انما يكون باعتبار العنوان الثانوي اعني المجهول حكمه، بخلافه في غيره المقام فانه يكون باعتبار العنوان الاولي مع قطع النظر عن طرو

]لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم. فإنه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعا.] احتمال بل مع القطع بعدم زجر في الواقع. إذا عرفت ذلك فاعلم ان الشيخ الانصاري قدس سره ذهب إلى ان الحديث يدل على ان الحكم في مجهول الحكم هو البرائة، بل هو اظهر الادلة في الدلالة، بحيث ان قام دليل على وجوب الاحتياط يعارضه الحديث، وذلك لانه بظاهره يدل على ان كل شئ ما لم يعلم بحرمته ولم يعلم بورود النهي عنه حلال ويكون على الاباحة، ودلالته على ذلك موقوف على استظهار ان الحديث انما يكون في مقام تأسيس الحكم الاباحي وتشريعه كما استظهره الشيخ المذكور، ولا يبعد كونه كذلك، والدليل عليه ان نوع الكلمات الصادرة عمن شأنه بيان الحكم انما يكون في مقام التشريع لا للاخبار عن الواقعيات. ودعوى ظهور " حتى يرد فيه نهي " في وروده واقعا وان لم يعلم المكلف به، فلا يدل على اباحة مجهول الحكم كما هو محل النزاع، بل يكون الحكم الاباحي دائر مدار الواقع، فان ورد النهي بحسبه يخرج عن الاباحة والا يكون على الاباحة باقيا. مدفوعة بان جملة " حتى يرد فيه نهي " كناية عن العلم بالورود، فان ورود النهي عن الشارع غالبا يستلزم العلم به باعتبار وصوله غالبا إلى المكلف، وخفائه نادر، فان الداعي إلى نقله اقوى من الداعي على اخفائه، وعلى هذا يدل الحديث على ان الشئ ما لم يعلم النهي عنه مطلق وحلال، هذا. ولكن المصنف قدس سره ذهب إلى ان الحديث لا يدل على المطلوب،

]لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان. فإنه يقال: حيث أنه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلا، ولا يكاد يعم ما أذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحته في آخر، واشتبها من حيث التقدم والتأخر.] وذلك لان الحديث انما يكون في مقام الاخبار عن ان الاشياء بحسب الواقع ونفس الامر انما تكون على الاباحة حتى يرد فيها النهي، وعلى هذا يكون مفاده على خلاف ما ذهب إليه جماعة من ان الاصل هو الحظر حتى يرد من الشرع ما يدل على الاباحة، ويكون الحديث ارشادا إلى حكم العقل بان الله خلق الاشياء لتعيش عباده وانتفاعهم بها، وكلها تكون حلالا لهم الا ما ورد النهي عنه فيكون محظورا، ولا يدل على اباحة مجهول الحكم وإن كان بحسب الواقع حراما كما هو محل النزاع .وبعبارة اخرى الحديث انما يدل على اباحة الاشياء بعنوانها الاولى مع قطع النظر عن العلم والجهل الا فيما ورد النهي عنه، وموضوع بحثنا انما يكون اباحة الاشياء بعنوانها الثانوي اعني مجهول الحكم، وعدم دلالته على اباحة مجهول الحكم انما يكون باعتبار صدق الورود ولو بوصوله إلى مكلف واحد ولم

يطلع عليه الباقون، وعلى هذا فالحكم بالاباحة يحتاج إلى اثبات عدم ورود النهي، والا لا يمكن اثبات الاباحة بنفس الحديث. ان قلت: ان الحديث يدل قطعا على اباحة الشئ ما لم يرد فيه نهي، فان علمنا ورود النهي فالحكم الحظر، وان علمنا عدم ورود النهي فالحكم الاباحة، وان شككنا في وروده فبضميمة اصالة عدم الورود يثبت الاباحة. قلت: وان تم الاستدلال به بضميمة اصالة عدم ورود النهي، ويحكم

]لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته. فإنه يقال :وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة في بعضها الدليل، لا الاصل، فافهم. وأما الاجماع: فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا. [باباحة مجهول الحرمة، ولكنه لا يكون بعنوان مجهول الحكم كما هو محل البحث، بل انما يكون بعنوان انه ما لم يرد فيه النهي واقعا. ان قلت: لا فرق في الحكم بالاباحة بين ان يكون بهذا العنوان أو بذاك العنوان، فان الغرض حاصل على كلا التقديرين. قلت: نعم ولكن يحصل الفرق بينهما فيما إذا ورد النهي في زمان ثم نسخ بالاباحة في زمان آخر أو بالعكس واشتبها من حيث التقدم والتأخر ولم يمكن اجراء الاصل في اثبات الاباحة أو الحظر للمعارضة كما عليه الشيخ، أو لعدم اجتماع اركان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، فان من اركانه هو اتصال زمان الشك باليقين وهو مفقود في مجهولي التاريخ، ففي مثل هذا الفرض الفرق بينهما هو انه يمكن الحكم بالاباحة بعنوان مجهول الحرمة، ولا يحكم بها بعنوان عدم ورود النهي فانه لا تجري فيه اصالة عدم الورود لمكان العلم بالورود في زمان. فان قلت: نعم لا يصدق عنوان عدم ورود النهي في الفرض، ولكنه يثبت الاباحة بضميمة عدم الفصل بين المشتبهات، سواء أكان منشأ الاشتباه عدم الاطلاع على ورود النهي أو الاشتباه في التاريخ بعد العلم بوروده. قلت: نعم ولكن اثبات الاباحة لمثل الفرض بتوسيط عدم الفصل لا يصح الا على القول بحجية الاصل المثبت، وذلك لان اثبات الاباحة للفرض

]وأما العقل: فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان. ولا يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال ها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنها تكون بيانا،] انما يكون بتوسيط عدم القول بالفصل، وهذه الواسطة ليست بامر شرعي حتى يثبت بالاصل الجاري في غير محل الفرض كما هو المفروض، فان اثبات الاباحة في غير مجهولي التاريخ انما يكون باستصحاب عدم الورود كما عرفت. وبعبارة اخرى الملازمة بين اثبات الاباحة فيما لم يعلم بورود النهي عنه وبين ما يعلم بوروده ولكن اشتبه تاريخ الورود بتاريخ الاباحة ليست باثر شرعي حتى يثبت بالاصل الجاري في احد الموردين، نعم انما يصح اثبات الاباحة لمحل الفرض بالملازمة إذا كان اثبات الاباحة في احدهما بالدليل الاجتهادي، والمقام ليس كذلك كما عرفت. قوله: واما العقل فانه قد استقل العقل بقبح العقوبة... الخ اعلم انه قبل الخوض في المقصود لا بأس ببيان مقدمة وهي ان مقصود القوم من البيان في قولهم: " يقبح العقاب بلا بيان " ليس هو البيان الواقعي وان لم يكن للمكلف طريق إلى احرازه من العلم والعلمي، وعلى هذا فالمراد من البيان هو المنجز للواقع، والمنجز عبارة عما يصح العقاب على مخالفته في صورة الاصابة وعدم معذوريه المكلف، فحاصل قولهم ان العقل يحكم بعدم صحة العقوبة في صورة عدم صحة العقاب فأخذ موضوع الحكم في الحكم وهو باطل، فالصحيح ان يقال: ان العقل يستقل بقبح العقوبة على ترك محتمل التكليف بمجرد الاحتمال، ولكن فيه ايضا ان عدم صحة العقوبة على ترك مخالفة محتمل

]كما أنه مع احتماله لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المتحمل. وأما ضرر غير العقوبة، فهو وإن كان محتملا، إلا أن المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا ولا عقلا، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا وجوازه شرعا، مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا] التكليف ضروري بديهي لا يحتاج إلى تجشم الاستدلال. وكيف كان لما كان عدم البيان مأخوذا في موضوع حكم العقل بقبح العقاب، اورد عليه بان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يكون بيانا فيكون واردا على حكمه بقبح العقاب بلا بيان، توضيحه ان الضرر في المقام هو العقاب المترتب على مخالفة تكليف المحتمل وحكم العقل بوجوب دفعه مستلزم لحكم الشرع بذلك لقاعدة الملازمة بينهما، فيستكشف منه تنجز التكليف المحتمل وقال بعض: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وذلك لان حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان يستلزم حكم الشرع بعدم العقاب، لقاعدة الملازمة فيستكشف بانه لا عقاب على مخالفة المجهول، فيقطع بعدم العقاب، فلا مجال لاحتمال الضرر حتى يحكم بوجوب دفعه، وبالجملة مع حكم العقل بقبح العقاب لا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الدفع. وعلى ما ذكرنا يتوقف موضوع كل من القاعدتين على انتفاء موضوع الآخر ولا يمكن جريانهما الا على وجه دوري وهو باطل عقلا. والجواب عن الاشكال ان العقل يحكم بوجوب الدفع وجوبا نفسيا متعلقا بعنوان محتمل الضرر وتعلق حكمه بذاك العنوان انما يكون بنحو لا بشرط، مع قطع النظر عن وجود ضرر في الواقع وعدمه، مضافا إلى ان الضرر

]يلازم احتمال المضرة، وإن كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام، وقد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد، ليست براجعة إلى المنافع والمضار، وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون [المأخوذ في حكمه مطلق لااختصاص له بالعقاب، بل يعم كل ضرر من العقاب وغيره، الدنيوي والاخروي، وليس وجوب الدفع طريقيا ناظرا إلى الواقع، حتى يكون موجبا لتنجز التكليف المجهول في صورة الاصابة، نظير سائر الطرق المنجزة للتكاليف، حتى يكون حكمه بذاك بمعونة قاعده الملازمة بيانا، والدليل على كونه حكما نفسيا عدم انحصار موضوعه بالضرر العقابي، بل اعم منه، وبالجملة حكم العقل بوجوب الدفع وجوب نفسي متعلق بعنوان محتمل الضرر لا طريقي بالنسبة إلى الواقع، وعليه فمخالفة حكمه انما توجب العقاب على مخالفة نفس هذا الحكم المتعلق بهذا العنوان، لا على مخالفة تكليف المحتمل. ومما ذكرنا ظهر لك أن حكم العقل بوجوب الدفع لا يكون بيانا حتى يقال بمعارضته مع قاعده قبح العقاب بلا بيان وورود عليها كما توهم، هذا ما افاده السيد الاستاذ. واجاب عن الاشكال شيخنا الانصاري قدس سره بما حاصله ان الضرر لا يكون من الاحكام فالشبهة تكون موضوعية، وحكم العقل بوجوب الدفع احتياط في الشبهة الموضوعية، والخصم يعترف بعدم وجوب الاحتياط في مثلها. ورد قول الشيخ بان موضوع حكم العقل في المقام ليس هو الضرر بنفسه حتى يقال بانه في صورة احتماله يحكم العقل بالاحتياط، بل موضوعه عنوان محتمل الضرر، وهي قطعي لا شبهة فيه، وحكمه بالوجوب متعلق بهذا العنوان المقطوع. وليس حكمه بملاحظة الحفظ عن الضرر الواقعي .

]المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا وعقلا. إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنه كالاقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة (قدس سره)، على أن الاشياء على الحظر أو الوقف [. واجاب المصنف عن الاشكال بقوله: ولا يخفى انه مع استقلاله بقبح العقاب لا احتمال لضرر العقوبة.. الخ وتوضيحه ان مع حكم العقل بقبح العقاب، مع فرض تسليمه، نقطع بعدم الضرر العقابي، ومعه لا يبقى مجال لقاعدة وجوب الدفع، لانتفاء موضوعه اعني

احتمال الضرر، وان ابيت الا عن احتمال الضرر، فصرف احتماله يكفي في وجوب الاحتياط من غير حاجة إلى حكم العقل بوجوب دفعه، وذلك لان القول بوجود احتمال الضرر انكار لحكم العقل بقبح العقاب، وبالجملة وجود الصغرى اعني احتمال الضرر مغن عن الكبرى وهي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ومع عدم الصغرى باعتبار حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى مجال لجريان الكبرى، ضرورة انتفاء موضوعها اعني احتمال الضرر. والحاصل ان الواقع لا يخلو من امرين: احتمال الضرر وعدمه، فعلى الاولى يرجع الامر إلى انكار حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، ومعه لا يحتاج إلى جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حتى يقال بورودها عليها، وعلى الثاني فكذلك لا يبقى موقع لجريان قاعدة وجوب الدفع، لانتفاء موضوعها اعني احتمال الضرر، حتى يقال بورودها على قاعدة القبح، فتبقى الثانية بلا مزاحم ومع فرض عدم جريان قاعدة القبح ايضا لا تكون قاعدة في البين حتى تكون واردة عليها كما عرفت. هذا إذا كان المقصود من الضرر العقاب الاخروي، واما الضرر بمعنى

]قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والاديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف ؟ وقد أذن الشارع بالاقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل.] الآخر فهو وان كان محتملا لكنه ليس واجب الدفع، لان الضرر المتيقن غير العقاب لا يجب دفعه لا شرعا ولا عقلا فضلا عن محتمله، وذلك لان حكم العقل على قسمين: ارشادي، ومولوي، فان كان من قبيل الاول لا يكون مستتبعا للحكم الشرعي، وان كان من قبيل الثاني الذي ملاكه التنفر والاشمئزاز عن الشئ بحيث يدرك العقل بما هو عقل حزازته فيحكم بقبحه ويحكم بحرمة ارتكابه مثل قتل النفس المحترمة فان العقل بما هو عقل يشمئز ويتنفر عنه ويحكم بقبحه وحرمة ارتكابه، فحكمه بذلك يكون مستتبعا للحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، وملاك هذه الملازمة ان العقل الناقص إذا حكم بقبح شئ وادركه فالعقل الكل والعاقل الكامل اعني الشارع اولى منه بادراك القبح وحكمه به بالاولوية القطعية. وإذا عرفت ذلك فاعلم ان حكم العقل في المقام بدفع الضرر المقطوع، فضلا عن المشكوك، انما يكون ارشاديا، وذلك لان العقل لا يرى في ارتكاب ما فيه الضرر سوى نفس الضرر المترتب على فعله نظير تفريط المال مثلا، فان العقل لا يرى فيه الا خروج مقدار من المال عن يد المالك عن غير فائدة عقلائية، فيكون حكمه بذلك ارشادا إلى ان في التفريط ضررا، لا انه يدرك فيه حزازة ومنقصة توجب قبحه حتى يحكم بقبحه وحرمة ارتكابه، حتى نستكشف بواسطة حكمه بقاعدة الملازمة حكم الشرع بالحرمة. هذا مضافا إلى انه يستلزم الحرج الشديد، بل الاختلال في النظم، وذلك

]واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالادلة الثلاثة: أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الالقاء في التهلكة، والآمرة بالتقوى. والجواب: إن القول بالاباحة شرعا وبالامن من العقوبة عقلا، ليس قولا بغير علم، لما دل على الاباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلا، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى [.لانه ليس فعل الا وفيه احتمال الضرر، فان كان الحكم فيه التحرز يلزم منه اختلال النظام كما يظهر بأدنى تأمل في المقام. قوله: واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجية بالادلة الثلاثة... الخ اعلم انه استدل على وجوب الاحتياط بالكتاب والسنة والعقل، اما الكتاب فبأيات: الآية الناهية عن القول بغير العلم، وآية التهلكة، وآية التقوى، ولكن عدم دلالتها على الاحتياط اوضح من ان يخفى فلا نحتاج إلى ردها كما لا يخفى، وان شئت وجه ردها ليطمئن قلبك فراجع إلى ما أفاده المصنف قدس سره، فالعمدة في الباب هي الاخبار والعقل. واما الاخبار فطوائف: منها ما يدل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللا في بعضها بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وغاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بها في اثبات الاشتغال هو انها بظواهرها وعموم تعليلها تدل على وجوب السكون عن ارتكاب ما يحتمل فيه الهلاكة،

والمقصود من الهلاكة اما خصوص العقاب أو اعم منه ومن غيره فتدل بعمومها أو خصوصها على ترتب ما يحتمل من العقوبة على ارتكاب ما يحتمل فيه الحرمة

---

[227]

]وأما الاخبار: فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو إلتزاما، وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بألسنة مختلفة.] في صورة الاصابة، فيكشف بطريق الملازمة تنجز التكليف المحتمل، وذلك لانه ان لم يكن الحكم في مقام الشبهة منجزا بصرف الاحتمال على فرض الاصابة لم يبق للعقاب مجال حتى يترتب على فعل ما يحتمل فيه الحرمة، فالاخبار عن ترتب العقاب على الفعل في مقام الاحتمال يكشف عن وجوده في حال جهل المكلف بالحكم، ولا يمكن العقاب الا على التكليف المنجز، فبالبرهان الآني يستكشف التنجز فافهم هذا. ولكن في دلالتها على المطلوب ما لا يخفى، ضرورة ان مثل هذه الاخبار انما تكون واردة مورد الارشاد، لا انها واردة في مقام جعل الحكم ولو طريقا، ولا يكون الحكم بالتوقف عند الشبهة مولويا، بل انما يكون ارشادا إلى حكم العقل والعرف بالتوقف عند الشبهة لئلا يقع الفاعل في بعض المضار بطمع ترتب المنفعة، هذا مضافا إلى ان دلالتها على وجوب التوقف باعتبار عدم الوقوع في المهلكة انما تكون في موضوع يحتمل فيه المهلكة مع قطع النظر عن الوجوب المستفاد من تلك الادلة، واما إذا لم يكن الموضوع مما لم يحتمل فيه المهلكة فلا تدل على وجوب التوقف في مثله، وبعبارة اخرى الحكم تابع لموضوعه نفيا واثباتا، والمقام انما يكون من قبيل الثاني، وذلك لان احتمال العقوبة في محتمل التحريم منفي لان احتمال العقاب يكون متفرعا على تنجز الحكم التحريمي، ولا يكون في المقام منجز اصلا، ولا يمكن تنجزه بصرف الاحتمال لما بيناه من عدم معقوليته، وعلي هذا فمع الشك في التنجز يقطع بعدم العقاب، فلا تبقى شبهة حتى

---

[228]

]والجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل على] الاباحة] وحكم العقل بالبراءة كما عرفت. وما دل على وجب الاحتياط لو سلم، وإن كان واردا على حكم العقل، فإنه كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.] يجب التوقف عندها، مضافا إلى ان ادلة البرائة من العقل والنقل تكفي في رفع الشبهة التي يكون عنوانها ماخوذا في موضوع الحكم بوجوب التوقف .ومنها: ما يدل على وجوب الاحتياط، وتقريب الاستدلال بها ان في هذه الاخبار ما يدل بظاهره على وجوب الاحتياط عند الشبهة على سبيل الاطلاق والعموم. ويمكن الجواب عن دلالتها على المطلوب بوجوه، بعضها يختص ببعضها، وبعضها يشمل كلها، اما الاول فهو ان مورد ذلك البعض انما يكون شبهة موضوعية ولم يقل احد بوجوب الاحتياط فيها، وتخصيص الحكم بغير المورد مشكل بل ممنوع، واما الثاني فبوجوه :منها ان هذه الاخبار انما تكون ارشادا إلى حكم العقل بحسن الاحتياط ورجحانه من غير الزام، فيختلف ايجابا وندبا بحسب اختلاف ما يرشد إليه، لمكان القرائن الموجودة في السؤال والجواب في هذه الاخبار. ومنها انه يجب تخصيص عمومها لا محالة ببعض الشبهات كالموضوعية والوجوبية مع انها أبيه عن التخصيص، وهذا المعنى شاهد على انها للارشاد. ومنها انها معارضة بما هو اخص منها واظهر مثل ما دل على حلية المشتبه، وذلك لان اخبار الاحتياط تعم الشبهة التحريمية والوجوبية، وما دل على الحلية تختص بالشبهة التحريمية، مضافا إلى نصوصيته على الحلية وظهور تلك الاخبار في وجوب الاحتياط وايجابه مولويا، ومقتضى الجمع، باعتبار ان احدهما نص

---

[229]

]ولا يصغى إلى ما قيل: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسيا فالعقاب على مخالفته لا على

مخالفة الواقع، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيا، وهو عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات والاصول العملية.] والآخر ظاهر، هو حمل تلك الاخبار على الارشاد .ومنها ان لفظ الاحتياط في تلك الاخبار ليس عبارة عما اصطلحوا عليه من الاخذ بمحتمل التكليف حتى يكون الامر به دليلا على وجوبه في محتمل الحرمة، بل انما يكون عبارة عن معناه اللغوي وهو التحفظ عن الوقوع في المضرة، وبهذا المعنى يطلق الحائط على الجدار لانه حافظ عن وارد اجنبي في الدار أو غيره، وعلى هذا فلا تدل تلك الاخبار على المطلوب بوجه ضرورة ان تحفظ الدين في بعض تلك الاخبار انما يكون بالاخذ باصول الدين والاحكام الواصلة الينا من قبل سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين، ولا يكون بمعنى الاخذ والاتيان بمحتمل التكاليف، والشاهد على ذلك انه من لم يأت بما يحتمل وجوبه أو اتى بما يحتمل حرمته لم يعد عند العرف والعقل غير حافظ لدينه بعد اتيانه واخذه بجميع التكاليف المعلومة كما لا يخفى على احد. مضافا إلى ان الامر بالاحتياط في تلك الاخبار إنما يكون في مقام التمكن من تحصيل العلم بالحكم، وقبل الفحص عن دليله، كما ان بعض تلك الاخبار ينادي بذلك، ولم يقل احد بالبرائة قبل الفحص، وانما الكلام فيما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل هذا. وبما ذكرنا في معنى الاحتياط الواقع في تلك الاخبار يدفع ما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره في مقام الجواب عن دلالة موثقة عبد الله بن وضاح من

]إلا أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضرورة أن ما دل على حلية المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحلية نص، وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن دالة على أنه للارشاد، فيختلف إيجابا واستحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه. ويؤيده أنه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعا، مع أنه آب عن التخصيص قطعا، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة (للارشاد ؟ مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة ؟ .لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الان إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة.] ان الشبهة في مواردها انما تكون موضوعية لا حكمية مستدلا بان الامر بالاحتياط لا يناسب مقام من يطلع على جميع الاحكام، بل كان الامام عليه السلام، على فرض كون الشبهة للراوي حكمية، بيان الحكم الواقعي، لا الامر بالاحتياط فان الامر بالاحتياط لا يناسب العالم بالحكم الواقعي .ووجه الدفع ان سؤال الرواي كان عن الحكم، وشبهته كانت حكمية، والامام عليه السلام ايضا اجابه بالحكم الواقعي بقوله: " ارى لك ان تنتظر إلى ان تذهب الحمرة " وعطفه عليه السلام بقوله: " وتأخذ بالحائطة لدينك " بعد بيان حكم الواقعة انما يكون اشارة إلى ان الاخذ بهذا الحكم تحفظ لدينه، وانه لا يجوز تركه فان من تركه لم يكن حافظا لدينه. ومنها اخبار التثليث، والجواب عنها يعلم مما ذكرنا في الجواب عن وجوب الوقوف عند الشبهة فراجع .

]فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا، أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فتأمل جيدا. وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته، حيث علم إجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريغا للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الاصحاب.] قوله :واما العقل فلاستقلاله يلزم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته.. الخ اعلم انه استدل على وجوب الاحتياط بحكم العقل بوجهين: الاول انا علمنا اجمالا وجود واجبات ومحرمات كثيرة في وقايع عديدة، ومن المعلوم ان التكليف في ما اشتبه حكمه ولم تقم عليه حجة وكان من اطراف المعلوم بالاجمال، هو الاحتياط بالاتيان في الاول، والترك في الثاني، لان العلم الاجمالي منجز للتكليف .واجاب شيخنا الانصاري قدس سره عن هذا الوجه في

رسائله بوجهين. الاول ان الاحكام الواقعية المعلومة بالاجمال هي التي تكون بين الطرق والامارات وليست الا مؤدياتها، بحيث لا يكون في غير موارد الطرق حكم واقعي اصلا، وعلى هذا فما اشتبه حكمه مما لم يقم عليه طريق معتبر خارج عن اطراف المعلوم، وتكون الشبهة فيه بدوية ولم يكن فيه حكم اصلا كما لا يخفى. ولكن هذا الجواب مخدوش اولا بانه مخالف لمذهبه ومختاره في بحث حجية الظن بدليل الانسداد، فانه ذهب إلى عدم انحصار الاحكام الواقعية في موارد

]والجواب: إن العقل وإن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل ها هنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالا، كذلك علم إجمالا بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك [الطرق، في مقام الجواب عن الشيخ محمد تقي صاحب " الحاشية على المعالم " حيث ذهب إلى ان الاحكام الواقعية انما تكون بين الطرق. وثانيا بان الامر خلاف ذلك، ضرورة ان القول بان الاحكام الواقعية هي بعينها تكون مؤديات الطرق لا يخلو عن وجهين: اما تكون الاحكام الواقعية مقيدة باقامة الطرق عليها، واما ان لا يكون في الواقع حكم اصلا لكنه بقيام الامارة يصير مجهولا وكلاهما ممنوعان، مضافا إلى عدم الدليل على الاثبات كما لا يخفى، اما الاول فلامتناع تقيد ما يكون في مرتبة بما يكون متأخرا عنها، بيان ذلك ان الاحكام الظاهرية اي الطرق متأخرة عن الاحكام الواقعية بمرتبتين بل ازيد فلا يمكن ان تكون مأخوذة في الاحكام الواقعية تأمل تعرف، واما الثاني فللزوم التصويب هذا، مضافا إلى ان لسان الطرق بنفسها لسان يحكى عن الواقع، فيكشف عن ثبوت الاحكام الواقعية، وكذلك لسان ادلة اعتبارها هو تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، وان الواقع انما يثبت ويتنجز بقيامها عليه. والثاني من الوجهين الذين اجاب بهما الشيخ الانصاري انحلال ذاك العلم الاجمالي الكبير بالعلم التفصيلي والشك البدوي . بيان ذلك هو انه وان علمنا اجمالا بثبوت تكاليف واقعية، لكنه علمنا ايضا بثبوت طرق معتبره مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة اجمالا، فنقطع باعتبار قيام الطرق على التحريم أو الوجوب بحرمة الواقعية الكذائية أو وجوبها، فينحل العلم الاجمالي المتعلق بثبوت الاحكام الواقعية بهذا العلم المتعلق بثبوت التحريم أو الوجوب

]التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والاصول العملية.] بالاضافة إلى موارد الطرق والشك البدوي بالاضافة إلى غير موارد الطرق، والوجه في الانحلال هو خروج حصة من الوقايع المشتبهة عن اطراف المعلوم بالاجمال اولا باعتبار هذا العلم الطارئ المتعلق بموارد الطرق، فموارد الطرق تخرج عن طرف الترديد، وبخروج تلك الحصة ينتفي العلم الاجمالي بالاضافة إلى باقي الاطراف فيكون احتمال التكليف في الباقي بدويا كانه لم يكن من اول الامر طرفا للعلم الاجمالي، فلا يكون في البين ما يوجب التنجز الا صرف الاحتمال وهو لا يكون منجزا بلا اشكال. وشارك شيخنا الانصاري في هذا الجواب المصنف قدس سرهما مع تفاوت يسير وهو ان الشيخ لم يفرق بين ان يكون حصول العلمين في عرض واحد وبين حصول الثاني اي العلم بالطرق بعد ثبوت العلم المتعلق بالاحكام الواقعية، واما المصنف فصل بينهما وقال في غير واحد من الموارد: كمسألة ملاقي الشبهة المحصورة، وكذلك في المقام: ان العلم الاجمالي ان كان سابقا على الملاقاة لم يحكم بنجاسة الملاقي، بخلاف ما إذا كان العلم بعد الملاقاة فانه محكوم بالنجاسة، وملاك الفرق بينهما في تلك المسألة هو ان الملاقاة إذا حصلت بعد العلم بنجاسة الاطراف فالملاقي لا يكون من اطراف الشبهة حتى يحكم بنجاسته بل يكون مشتبها بالشبهة البدويه بخلاف ما إذا كان العلم الاجمالي حادثا بعد الملاقاة، فان الملاقي حينئذ يكون من اطراف العلم الاجمالي، فيحكم بنجاسته باعتبار وقوعه طرفا للعلم الاجمالي المنجز للتكليف بالاضافة إلى كل طرف من الاطراف. واما ملاك الفرق في المقام هو ان العلم الاجمالي الثانوي ان كان حادثا

---

[234]

]إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالتكاليف. قلت :إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولا، فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي إلى التفصيلي [بعد العلم الاجمالي الاول المتعلق بالاحكام الواقعية لا يوجب انقلاب اثر العلم السابق فانه كان مؤثرا في تنجز الواقع بالاضافة إلى كل طرف من الاطراف مطلقا سواء كان موارد الشبهة في موارد الطرق أو في غير مواردها كما لا يخفى بخلاف ما إذا كان حدوث العلم المتعلق بالطرق في عرض حدوث العلم المتعلق بنفس الاحكام فان حدوثه في هذا المقام لم يكن مؤثرا في التنجز مطلقا اصلا، لا بالاضافة إلى اطراف تكون في موارد الطرق كما هو اوضح من ان يخفى، ضرورة انه علم تفصيلا بثبوت الاحكام لتلك الاطراف فلا يبقى موقع لتأثير العلم الاجمالي ابدا، ولا بالاضافة إلى غير موارد الطرق، لانه بعد خروج حصة من الاطراف لا يبقى لنا علم بالاضافة إلى سائرها. قوله: ان قلت نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالواجبات حاصل ما اورد المصنف على نفسه ان العلم الاجمالي انما ينحل في مورد كان العلم بالطرق في عرض العلم بالاحكام من المحرمات والواجبات، أو مقدما عليه، واما إذا لم يكن كذلك، بل كان العلم بالاحكام مقدما على العلم بالطرق، كما هو كذلك في المقام، فلا ينحل، لان العلم الاجمالي تم تأثيره في التنجز بالاضافة إلى جميع الاطراف، وخروج بعض الاطراف لا يوجب صرف التنجز عن البعض الاخر. ثم أجاب عن الايراد بقوله: قلت: انما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا.. الخ وحاصل ما افاد قدس سره في الجواب انه: وان كان العلم المتعلق بالطرق

---

[235]

]والشك البدوي. إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا، وأما بناء على أن قضية حجيته واعتباره شرعا ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا، وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالاجمال أولا، كما لا يخفى.] حادثا ومسبوقا بالعلم المتعلق بالاحكام، لكن المعلوم بهذا العلم الحادث الطارئ اعني ثبوت التكاليف في موارد الطرق انما يكون في عرض ما علم اولا، وعدم تأخر المعلوم بالعلم الثانوي الطارئ عن المعلوم بالعلم الاولي السابق كاف في الانحلال بلا تأمل واشكال وان كان العلم الطارئ حادثا ولاحقا، وذلك لان تكليفنا بالرجوع إلى الطرق ولو علمناه بعد حين ثابت ومنجز علينا ولو قبل العلم بها، غاية الامر ان العلم بها يكشف عن ثبوتها سابقا، كما ان مضمونها ولو قبل العلم بها يكون منجزا علينا. قوله: ان قلت انما يوجب العلم بقيام الطريق.. الخ اورد المصنف قدس سره على نفسه بما حاصله انه إنما ينحل العلم الاجمالي في صورة العلم بالطرق إذا كان مفاد الطرق احكاما ظاهرية وكان قيام الطرق على حكم موجبا لجعل حكم على طبق مفاده كما ذهب إليه جماعة، واما إذا لم يكن كذلك بل كان مفاده تنجز الواقع بسبب قيامه عليه في صورة الاصابة، وعذرا في صورة الخطاء كما هو مختار المصنف قدس سره، فلا وجه للانحلال، فانه على هذا لا يكون في البين حكم سوى الاحكام الواقعية، حتى يكون العلم به موجبا للانحلال .

---

[236]

]قلت: قضية الاعتبار شرعا - على اختلاف ألسنة أدلته - وإن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعذر عما إذا كان في سائر الاطراف، مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد] ثم اجاب عن الايراد بقوله: قضية الاعتبار شرعا على اختلاف السنة ادلته وان كان ذلك... الخ وحاصله ان العلم الاجمالي وان لم يكن منحلا حقيقة، باعتبار كون مفاد الطرق تنجز الواقع في صورة الاصابة، فلم يكن في البين قطع بالحكم بقيامها حتى ينحل العلم الاجمالي بالاحكام بالقطع والشك، ولكنه ينحل بحكم العقل حكما، وذلك لان العقل يحكم بلزوم الاخذ بمفاد الطرق، وان الاخذ بها والعمل على طبقها يكون عذرا للمكلف

في مخالفة الواقع على فرض وجوده في غير موارد الطرق من سائر الاطراف المعلومة بالاجمال اولا، مثلا إذا علم اجمالا بحرمة إناء زيد بين الانائين ثم قامت البينة المعتبرة على ان احدهما بخصوصه إنائه، فلا شبهة في عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الاخرى التي لم تقم بينة عليها، مع عدم القطع في الاولى بانها إنائه، وهذا في مورد لم يعلم تفصيلا وجود الاحكام الواقعية التي تكون متعلقة بالعلم الاجمالي اولا، واما إذا علمنا تفصيلا بوجودها في موارد الطرق، كما لا يبعد ان يكون كذلك فلا شبهة في الانحلال بلا ريب واشكال. هذا كله ما افاده الشيخ والمصنف قدس سرهما، ولكن التحقيق في الانحلال وعدمه في المقام يحتاج إلى مزيد بيان في الكلام، فنقول :ان متعلق العلمين تارة يكون عنوانا واحدا كما إذا علمنا اجمالا بغصبية شئ مردد بين شيئين أو اشياء، ثم علمنا ثانيا بغصبية شئ معين في تلك الاشياء أو قامت الامارة على تعيينه فلا شبهة في الانحلال، وتارة اخرى ليست كذالك

]بين الاناءين وقامت البينة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الامارات الشرعية.] بل يكون بين المتعلقين تفاوت، فان كان بنحو البينونة كما إذا علمنا اجمالا بغصبية غنم مردد بين قطيعة ثم علمنا أو قامت الامارة على موطوئية غنم خاص معين بينها واحتملنا انطباق عنوان الغصب والموطوئية على هذا الفرد المعين، فالانحلال في مثلها لا يخلو عن اشكال، وذلك لعدم التمانع بين العنوانين في اجتماع الحكمين المعلومين بالاجمال والتفصيل، وتوهم عدم جواز اجتماع الحكمين في فرد معين مدفوع بانه يكفي في جواز الاجتماع تعدد العنوانين، كما برهن في مسألة جواز اجتماع الامر والنهي، نعم لو كان مرجع متعلق العلمين شيئا واحدا وان كان المتعلقان مختلفين فالقول بالانحلال قوي مثلا إذا علم اجمالا بملاقاة احد المائين مع الدم، ثم قامت الامارة على ملاقاة احدهما المعين مع البول فان العلم الاجمالي ينحل بما قامت عليه الامارة والشك البدوي في غيره، وذلك لان متعلق العلمين بالاخرة هو تنجس الماء وان كان احد العلمين متعلقا بسبب مباين لمتعلق الآخر، وبالجملة ان كان متعلق العلمين واحدا أو يرجع إلى جامع واحد لا يقبل التعدد كالنجاسة في المثال فالانحلال في مثله قوي بلا اشكال، واما إذا لم يكن كذلك بان كان متعلق العلمين متعددا، أو كان واحدا ولكنه قابل للتعدد والتكرر كعنوان الحرمة مثلا ضرورة انه ربما يكون شئ واحد حراما من جهات مثل ان يكون معنونا بعنوان الغصب والميتة والنجاسة وغيرها من العناوين المحرمة، فالقول بالانحلال في مثل ذلك لا يخلو عن تأمل واشكال. وثالثة يكون متعلق العلمين من قبيل العامين من وجه أو عام وخاص

]هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى.] مطلق، فالكلام في مثله في الانحلال وعدمه مبني على ملاحظة المتعلقين فان كان مرجعهما إلى شئ واحد لا يقبل التعدد فالقول بالانحلال فيه قوي، والا فمحل اشكال بل منع. إذا عرفت ذلك فعليك بتطبيق المقام على هذه الاقسام حتى يظهر لك الحال، واعلم انه ان كان مفاد ادلة جعل الطرق جعل حكم مماثل لمؤدى الطرق من الوجوب والحرمة، فالانحلال لا يخلو عن الاشكال فان الاحكام الواقعية الاولية انما تكون متعلقة بعناوين الاولية النفس الامرية، واما الاحكام الظاهرية المستفادة من الطرق فهي متعلقة بالافعال بعناوينها الثانوية، فمتعلق احدهما غير متعلق الآخر من غير ان يرجعا إلى جامع واحد لا يقبل التعدد. واما ان كان مفاد الادلة جعل الحجية والعذرية فلا يكون في البين حكم سوى الاحكام الواقعية، فلا ينحل العلم الاجمالي إذ لا موجب له، وما اختاره المصنف قدس سره من الانحلال حكم بحسب العقل بمعذورية المكلف في مخالفة ساير الاطراف في غير موارد الطرق فهو ايضا مشكل، لان العلم الاجمالي منجز لها مطلقا ولو كانت بحسب الواقع في غير مورد الامارات، غاية الامر انه ان كانت الامارة مصيبة الواقع تكون منجزا

له ايضا، وكون الامارة عذرا للمكلف في صورة الخطاء انما يكون في صورة لم يكن في غير موردها منجز اصلا، واما إذا كان في غير موردها منجز وحجة على الواقع كما هو المفروض في المقام لمكان العلم الاجمالي المتعلق بجميع الاطراف، فلا يكون مع وجود المنجز في جميع الاطراف للمكلف عذر في مخالفة الواقع في صورة عدم الاخذ بغير موارد الطرق

]وربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الافعال الغير الضرورية قبل الشرع، ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله، لا به ولا بالاباحة، ولم يثبت شرعا إباحة ما اشتبه حرمته، فإن ما دل على الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط. وفيه أولا: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، وإلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الافعال على الاباحة. وثانيا: إنه ثبت الاباحة شرعا، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دل عليها.] والامارات. إذا عرفت ذلك فيمكن ادعاء الانحلال باحد الوجهين: اما بادعاء القطع بوجود جميع الاحكام الواقعية في ضمن الطرق، واما بادعاء انه لم يكن من اول الامر لنا قطع سوى القطع بوجود احكام كثيرة في الطرق والامارات، لا انه يكون لنا علمان احدهما متعلق بالاحكام الواقعية بنحو الاجمال، والاخر متعلق بالطرق وما فيها من الاحكام كما لا يخفى. قوله: ربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الافعال غير الضرورية.. الخ اعلم انه استدل على وجوب الاحتياط بما ذهب إليه جماعة من الامامية من ان الاصل في الافعال غير الضرورية هو الحظر والمنع قبل ورود اذن وترخيص من الشرع، والدليل على هذا الاصل العقلي هو ان الممكنات باسرها ملك للباري تعالى، بل اعتبار ملكيتها لله تعالى اعظم واعلى من اعتبارها لغيره تعالى، فانه موجدها، فالعقل يحكم ويستقل بقبح التصرف فيها من دون اذن مالكها، فيكون الافعال على الحظر حتى يرد من الله تعالى الاذن .

]وثالثا: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وما قيل - من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة - ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا، مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتماله.] وفي هذا الاستدلال ما لا يخفى اولا فانه تبارك وتعالى خلق الاشياء كلها لتعيش عباده ورفع حوائجهم، فانه لا يمكن تكميل نفوسهم إلا بعد قضاء حوائجهم، مضافا إلى انه تعالى فياض كريم ويبعد عن ساحته المقدسة المنع من التصرف. وثانيا هذا الاستدلال معارض بما ذهب إليه جماعة اخرى من الاصل في الاشياء الاباحة. وثالثا انه على فرض التسليم خارج عن محل البحث، فانه يكون بالاضافة إلى الافعال بعناوينها الاولية وذواتها بما هي هي مع قطع النظر عن احتمال ورود نهي عنها، بل هذا الحكم اي المنع والحظر ثابت ولو مع القطع بعدم النهي، ومحل النزاع انما يكون باعتبار العنوان الثانوي اعني مجهول الحكم واحتمال ورود النهي .

]بقي امور مهمة لا بأس بالاشارة إليها: الاول: إنه إنما تجري أصالة البراءة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا ولو كان موافقا لها، فإنه معه لا مجال لها أصلا، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجري - مثلا - أصالة الاباحة في

حيوان شك في حليته مع الشك في] قوله: بقي امور لا بأس بالاشارة الها: الاول انه انما تجري أصالة البرائة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك اصل موضوعي.. الخ اعلم ان هذا الامر متكفل لبيان عدم جريان البرائة مع وجود اصل موضوعي يحرز به الحكم أو عدمه، وتوضيحه بنحو الاختصار ان مجرى البرائة انما هو في مورد لم يكن في البين اصل موضوعي محرز للحكم، واما إذا كان اصل موضوعي فلا يحل لجريان البرائة سواء أكان مخالفا لها ام موافقا، وسواء أكان منشأ الشك امرا راجعا إلى الشرع بمعنى ان بيانه من شأن الشرع كالموضوعات المستنبطة، كما إذا شككنا في حيوان انه قابل للتذكية اولا، فان قابلية التذكية وعدمها امر بيانه راجع إلى الشرع. ام كان منشأ الشك أمرا خارجيا كالشك في وقوع أصالة التذكية على الحيوان بعد احراز قابليته لها. وعلة عدم جريان البرائة في هذه الموارد ان جريان الاصل الموضوعي يخرج الواقعة عن كونها مجهولة الحكم، ويصير حكمها معلوما، فلا يشملها حديث الرفع وغيره من الادلة النقلية، ولا يشملها البرائة العقلية ايضا لانها في مورد فقدان البيان. والمفروض بيان، وبعبارة اخرى ان مقتضى ادلة البرائة عقلا ونقلا ان الواقع لا يتنجز بصرف الاحتمال، والاحتمال بما هو هو لا يكون منجزا، بل المنجز هو العلم أو ما يقوم مقامه من دليل معتبر شرعا أو اصل كذلك، فمع قيام الدليل أو الاصل المعتبر على حكم ينتفي موضوع ادلة البرائة مطلقا،

]قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك وهو حرام إجماعا، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا، ضرورة كفاية كونه مثله حكما، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الاوداج [الاربعة] مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها، كما لا يخفى. نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية، فأصالة الاباحة فيه محكمة، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الاباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام. هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك [وعليك بتطبيق الموارد على ما ذكرناه، ولا بأس بذكر بعضها: منها ما إذا كان منشأ الشك امرا راجعا إلى الشارع، مثل ما إذا شك في حلية حيوان باعتبار الشك في قابليته للتذكية، فانه حينئذ مع جريان الاصل الموضوعي في السبب لا موقع لجريان البرائة في المسبب، والاصل فيه استصحاب عدم وقوع التذكية على الحيوان الكذائي، وذلك لان التذكية امر واقعي لا يحصل الا بأمور من فري الاوداج، والتسمية واستقبال القبلة وغيرها من الامور الخارجية، وقابلية المحل للتذكية التي من شأن الشارع بيانها، فإذا شك في حصول شئ منها يحكم بعدم حصول التذكية، ويترتب على الحيوان احكام غير المذكى من النجاسة والحرمة، هذا فيما إذا كان الشك في القابلية، واما إذا قطعنا بقابلية التذكية وسائر الامور المعتبرة فيها ولكن شككنا في الحلية باعتبار انفكاكها عن التذكية كما في السباع مثل الاسد، فلا يكون في البين اصل

-]مثلا - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا ؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة، ومعها لا مجال لاصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالاصل أنه كذلك بعده. ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا، كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيدا. الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما] موضوعي، ويكون المورد مجرى البرائة. ومنها ما إذا كان منشأ الشك من الامور الخارجية، مثل ما إذا شك في وقوع ما يعتبر في حصول التذكية، بعد القطع بانه على فرض وجود جميع ما يعتبر في

حصولها يطهر ويحل، فانه حينئذ يحكم بالحرمة ايضا باعتبار استصحاب عدم ما شك في وجوده ولا موقع للحكم بالحلية باعتبار جريان قاعدة كل شئ لك حلال، لما ذكرناه سابقا. قوله: الثاني انه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا في الشبهة الوجوبية والتحريمية.. الخ اعلم ان حسن الاحتياط مما لا ينكر، ولكنه لما كان الاحتياط عبارة عن الاتيان بالمأمور به بجميع اجزائه وشرايطه المحتملة استشكل بعض في جريانه في العبادات إذا دار الامر بين الوجوب وغير الاستصحاب، وذلك لان الاحتياط كما بيناه آنفا عبارة عن الاتيان بالمأمور به بجميع شرائطه واجزائه المحتملة، ومن الشرايط المعتبرة نيه القربة ومع الشك في الامر لا يتمشى قصد القربة فانه فرع

]إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الامر أو النهي. وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب، من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا. وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدي في رفع الاشكال، ولو قيل بكونه موجبا لتعلق الامر به شرعا، بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته ؟.] العلم بالامر، والمفروض انتفائه. واجيب عن اشكال باجوبة لا تخلو عن المنع: منها انه وان كان الامر المتعلق بالعبادة محتملا غير معلوم، لكن الامر المتعلق بنفس الاحتياط معلوم، وذلك لحسن الاحتياط المتتبع للامر به بقاعدة الملازمة، والاتيان بالعبادة بداعي الامر المتعلق بنفس الاحتياط يكفي في حصول التقرب. ولكن هذا الجواب مردود بوجهين: الاول ان حسن الاحتياط لا يستلزم الامر به كحسن الاطاعة، وذلك لما ذكرناه سابقا من ان الامر بالاطاعة وكذلك الاحتياط انما يكون ارشاديا، ولا يكون مولويا، بداهه ان امر الآمر انما يكون مولويا باعتبار صيرورته محركا للعبد نحو المأمور به والاطاعة عبارة عن امتثال الاوامر المتعقلة بالافعال بحيث لا يتحقق عنوان الاطاعة الا بذاك، فان كان الامر المتعلق بالافعال داعيا ومحركا للعبد نحو الفعل فلا موقع للامر بالاطاعة مولويا، فانه لا يكون الامر بالاطاعة حينئذ محركا له حتى يصح الامر بها مولويا وان لم يكن الامر المتعلق بالافعال داعيا ومحركا له فلا يتحقق عنوان الاطاعة حتى يكون متعلقا للامر،

]وانقدح بذلك أنه يكاد يجدي في رفعه أيضا القول بتعلق الامر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه ؟. هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الان، بل يكون حاله في ذلك حال الاطاعة، فإنه نحو من الانقياد والطاعة. وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة. فيه: مضافا إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوبا مولويا نفسيا عباديا، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه.] فالامر بها موليا لغو، نعم لا بأس به ارشاديا كما هو الحق، فعنوان الاحتياط مثل عنوان الاطاعة فيما ذكرناه. والثاني انه على فرض تسليم تعلق الامر المولوي بنفس الاحتياط باعتبار الملازمة بين حكم العقل بحسن الاحتياط وامر الشارع به يتوقف ذلك على تحقق عنوان الاحتياط توقف الحكم على موضوعه. فان قلت: ان الاحتياط ممكن التحقق باعتبار امكان الاتيان بالفعل بداعي الامر المتعلق بنفس الاحتياط .قلت: يلزم من ذلك توقف الاحتياط على الامر المتعلق به توقف الموضوع على الحكم والحال ان الحكم يتوقف على الموضوع، فلا يمكن تعلق الامر بالاحتياط الا على وجه دائر. ومنها انا نستكشف من الامر بالاحتياط ترتب الثواب عليه بنحو الان .

]نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالته اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة، كمالا يخفى أنه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها، مما يتعلق بها الامر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها، وقد عرفت أنه فاسد، وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلا لاجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.] والجواب عن هذا الجواب يعلم مما ذكرناه آنفا، فان ترتب الثواب على الاحتياط فرع امكانه، ولا يمكن الا على وجه دائر، مضافا إلى عدم امكان تعلق الامر المولوي بالاحتياط حتى يكون مصححا للتقرب لما ذكرناه. ومنها ما افاده الشيخ الانصاري من ان المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في المأمور به عدا قصد القربة. وهذ الجواب ايضا مخدوش بوجوه :الاول انه مستلزم للقول بخروج العبادة عن كونها عبادة وصيرورتها توصليا مع ان موضوع البحث هو الفعل التعبدي لا التوصلي، الثاني: عدم مساعدة دليل على حسن الاحتياط في العبادات من غير قصد التقرب فيها كما لا يخفى، فان الاحتياط فيها بغير التقرب والاتيان بنفس العمل ليس من الاحتياط حقيقة، بل هو امر لو دل عليه دليل كان مطلوبا نفسيا مولويا، ولا يكون لادراك الواقع كما هو، الثالث انه التزام بالاشكال وانه لا يمكن الاحتياط فيها كما ذهب إليه المستشكل، الرابع انه مستلزم لما لا يلتزم به الشيخ من كفاية الاتيان بصورة العمل ولو كان رياء أو بداع نفساني، نعم لو دل دليل شرعي على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادات، وقلنا بعدم امكانه حقيقة فيها باعتبار عدم امكان نية القربة مع الجهل

]وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان، ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الامر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا، بأن يؤتى به بداعي احتمال الامر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الامر به امتثالا لامره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك وتعالى، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد. وقد انقدح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشئ، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى.] بالآمر نستكشف بان المراد بالاحتياط فيها هو هذا المعنى. والرابع من الاجوبة هو ما افاده المصنف قدس سره من انه لما كان المراد بالاحتياط الاتيان بكل ما احتمل اعتباره في حصول الواقع وتحصيل الغرض، بحيث لو كان بحسب الواقع داخلا فيما يحصل الغرض به لكان محصلا له، فالاتيان بالفعل بداعي احتمال الامر يكفي في ادراك الواقع وحصول الغرض، ولا نحتاج في تحقق الامتثال إلى الجزم الذي يكون متفرعا على العلم بالامر كما توهمه المستشكل. ولكن ابتناء هذا الجواب على القول بعدم اخذ قصد التقرب في متعلق الامر، وانه يتعلق باوسع مما يحصل به الغرض وان العقل يدلنا على اعتباره في حصول الغرض، لا وجه له ضرورة انه ان قلنا بكفاية الاتيان باحتمال الامر في حصول الغرض، فلا فرق بين ان يكون نية القربة مأخوذا في متعلق الامر ام لا يكون مأخوذا فيه، وكذلك ان قلنا بعدم الكفاية وقلنا بلزوم الجزم في القصد في حصول الغرض لا فرق بين القولين والوجهين * * * .

]فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر مادل الدليل على استحبابه. لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالة على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الارشادي.] قوله: فظهر انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب... الخ اعلم انه ربما يتوهم جواز التمسك باخبار " من بلغه ثواب " في اثبات جريان الاحتياط في العبادات من غير ان يرد عليه اشكال ان التقرب شرط في العبادات

وهو لا يتمشى الا بعد العلم بالامر المتعلق بها، وذلك لان الامر بها بمعونة تلك الاخبار يصير معلوما ضرورة انها تدل على ان كل عمل ورد عليه ثواب ولو بخبر ضعيف غير حجة يكون مأمورا به بنفس عنوانه بالامر الاستحبابي، أو بعنوان انه محتمل الثواب، وعلى كل تقدير يصير الامر معلوما سواء أكان الامر متعلقا بنفس العمل وعنوانه، ام متعلقا به بعنوان انه محتمل الثواب وبعنوان الاحتياط. ولكنه مدفوع بانه لا مجال للتمسك بها لجريان الاحتياط في العبادات، ضرورة ان تلك الاخبار لا تخلو اما ان تكون دالة على استحباب العمل الذي بلغ عليه ثواب بعنوانه، فيكون ذلك العمل بنفسه مستحبا كساير المستحبات، واين ذلك من الاحتياط ؟ ! واما ان تكون دالة عليه بعنوان الاحتياط فلا يجدي في جريانه في العبادات وفي دفع الاشكال، فان الاتيان بمحتمل الامر كما هو

]فإنه يقال: إن الامر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويا لكان توصليا، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط، ومجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفا. ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن صحيحة (3) هشام بن سالم المحكية عن المحاسن، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - شئ من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله - لم يقله) ظاهرة في أن الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعا على البلوغ، وكونه الداعي إلى] المفروض لا يكون احتياطا، والامر المتعلق بعنوان الاحتياط لا يجدي في رفع الاشكال، نعم تلك الاخبار على فرض دلالتها على الاستحباب بعنوان الاحتياط تكشف عن ان الاتيان بالعمل بداعي احتمال الامر يكفي في حصول التقرب والغرض ولا يشترط فيه الجزم في النية والقصد. ولما انجز الكلام إلى هنا لا بأس ببيان دلالة تلك الاخبار والتكلم فيها، فاعلم انه اختلفوا في دلالة تلك الاخبار، فذهب المشهور على ما افاده المصنف قدس سره واختاره إلى ان تلك تدل بظاهرها على ترتب الثواب على نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب كساير المستحبات، فبطريق الان يستكشف بأن العمل المذكور يكون مستحبا شرعيا، وانه يكون مأمورا به بالامر الندبي لا انه يترتب عليه إذا أتى به برجاء انه مأمور به حتى يكون ترتب الثواب على حصول الاحتياط والانقياد الذي يحكم العقل بحسنه كما هو ظاهر صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال " :من بلغة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شئ من الثواب فعمله كان اجر ذلك له "

]العمل غير موجب لان يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجها وعنوانا يؤتى به بذاك الوجه والعنوان. وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي) صلى الله عليه وآله وسلم) كما قيد به في بعض الاخبار، وإن كان انقيادا، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على] حيث رتب الثواب في ذلك الخبر على نفس العمل، لا عليه إذا أتى به برجاء ترتب الثواب " أو بعنوان انه بلغ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وذهب الشيخ الانصاري قدس سره إلى أن تلك الاخبار ناهضة على ترتب الثواب على العمل لا بعنوانه الاولى، بل بعنوان الانقياد والاحتياط وانما يترتب إذا أتى به برجاء ترتب الثواب كما هو مفاد بعض الاخبار فراجعها، وعلى هذا يستكشف بطريق الان ان الاحتياط والانقياد في مورد قام الخبر عليه ولو كان ضعيفا اشد الضعف يكون مأمورا به ومستحبا. وفي هذا الكلام ما لا يخفى، ضرورة عدم تقيد بعض الاخبار المطلقة في الباب كخبر هشام ببعض الآخر، لعدم التنافي بينهما كما لا يخفى، مضافا إلى ان إتيان العمل بداعي ترتب الثواب وباحتمال الامر لا يوجب للعمل عنوانا ووجها يصير بذاك العنوان مأمورا به، ضرورة تأخر رتبته عن المأمور به كما هو اوضح من ان يخفى. مضافا إلى ما افاده السيد الاستاذ في وجه دلالة الاخبار، من انها باختلاف مضامينها تدل على استحباب ما قام الخبر على ترتب الثواب عليه، من غير حاجة إلى استكشاف الامر الندبي بطريق الان كما ذهب إليه القوم، والامر الاستحبابي وترتب الثواب على

العمل الذي قام الخبر على الثواب عليه يصير قطعيا، فلا يبقى مجال لتوهم ان العمل المذكور انما يصير مستحبا بعنوان انه

]نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو إلتماسا للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لاوتي الاجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوبا وإطاعة، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا (ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل.] انقياد للمولى واحتياط من العبد برجاء ترتب الثواب. ان قلت: انما يصح ذلك لو كان في تلك الاخبار امر وبعث إلى العمل المذكور، ولكنها لا تكون بلسان الامر والبعث. قلت: نعم ولكنه يكفي في استكشاف الامر الاستحبابي من تلك الاخبار كونها في مقام الترغيب نحو الفعل الذي قام الخبر على ترتب الثواب عليه، وذلك لانه لا موقع للترغيب الا إذا كان العمل المرغوب إليه مطلوبا ومحبوبا للمرغب، ولا نعني بالمستحب الا ذاك، ويكون الترغيب وان لم يكن بلسان الامر أمرا، لان الترغيب يصير محركا نحو العمل مثل الامر، والغرض من الامر هو تحريك العبد نحو العمل فافهم. ثم اعلم ان دلالة الاخبار على استحباب العمل الذي قام الخبر على ترتب الثواب عليه واستكشاف ذلك منها موقوف على احراز كونها في مقام التشريع، واما بناء على كونها في مقام الاخبار عن أمر تكويني، اعني ترتب الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب إذا عمل برجاء الثواب تفضلا منه تعالى على العبد وان لم يكن العمل الكذائي مستحبا اصلا، فان اعطاء الثواب منه تعالى لا يكون متفرعا على إتيان المستحب بما هو هو، كما ورد في بعض الادعية: انه لا يخيب رجاء من رجاه، فلا دلالة فيها على الاستحباب. ولا يبعد كونها في مقام الاخبار لا في مقام التشريع فافهم .

]الثالث: إنه لا يخفى أن النهي عن شئ، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلا، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة ولو بالاصل، فلا يجوز الاتيان بشئ يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الاتيان به.] قوله :الثالث انه لا يخفى انه النهي عن الشئ إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان... الخ اعلم انه لما كان كلامه قدس سره في هذا الامر ناظرا إلى ما ذهب إليه الشيخ من جريان البرائة العقلية والنقلية في الشبهة التحريمية الموضوعية، لا بأس بذكر ما افاده الشيخ في هذا المقام ليتضح به ما افاده المصنف من المرام، فاعلم ان الشيخ قدس سره ذكر انه يجري البرائة النقلية بل العقلية في الشبهة الموضوعية التحريمية بعد تسليم كل من الفريقين على البرائة فيها، اما النقلية منها فواضح فان من جملتها خبر الرفع وهو بعمومها يشمل المقام بلا كلام وكذلك حديث كل شئ فيه حلال.. الخ، بل يمكن ان يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية التحريمية كما لا يبعد ظهوره فيها، واما العقلية اعني قبح العقاب بلا بيان فبيان جريانها فيه هو ان المايع المردد بين الماء والخمر مثلا بشخصه لم يرد من الشرع بيان فيه للتحريم وان كان قد ورد منه النهي بالاضافة إلى عنوان الخمر الكلي المنطبق على افراده لكن هذا الفرد المشكوك يصدق عليه انه لم يرد فيه بيان وان كان بحسب الواقع مما ينطبق عليه عنوان الخمرية الذي علم بتحريمه. ان قيل: ان احد طرفي الشك يكون متعلقا بما يكون حكمه معلوما ومبينا من الشرع اعني الخمرية، وان هذية هذا المشكوك خارج عن متعلق النهي حتى يقال حكمه غير مبين من الشرع، ومعه لا حكم للعقل بالقبح إذا صادف

]نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة. فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شئ لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، أو كان] المشكوك الواقع. يقال: ان متعلق النهي لما يتكثر ويتعدد بعدد افراده فالحكم المتعلق به ايضا ينحل باحكام عديدة بحيث يكون كل فرد محكوما بحكم، فيكون الفرد المشكوك مما لم يعلم حكمه من الاصل، والعلم بحكم سائر الافراد لا يوجب العلم بحكم هذا الفرد، وهذا لا يستلزم دخل المشخصات في الطبيعة، ولا اخذها في متعلق النهي كما يظهر بالتأمل. هذا مجمل ما افاده الشيخ قدس سره. إذا عرفت ذلك فاعلم ان كلام المصنف ناظر إلى الجزء الاخير من كلام الشيخ حيث ذهب إلى جريان البرائة العقلية في الشبهة الموضوعية من جهة انحلال الحكم التحريمي إلى احكام عديدة حسب تعدد افراد متعلقه كما مر آنفا، ولما كان مختار المصنف في معنى النهي هو طلب الترك فصل في هذا المقام بانه ان كان الطلب متعلقا بترك الطبيعة، وتركها يتحقق بترك جميع افرادها، بحيث ان وجد فرد منها في الخارج لما تحقق الترك، كما إذا كان المطلوب وجود الطبيعة يتحقق المطلوب بإتيان فرد منها، وعلى هذا فإذا ثبت التكليف الكذائي يجب الخروج عن عهدته ولا يتحقق الا بترك جميع الافراد حتى المفرد المشتبه، فبعد ثبوت التكليف لا موقع لجريان البرائة اصلا، وهذا بخلاف ما إذا كان المطلوب ترك كل فرد منها بحيث يكون كل فرد منها مطلوبا برأسه، فانه حينئذ إذا شك في فرد انه يكون من الافراد المطلوبة تركها اولا، يجري البرائة في ذاك الفرد،

]الشئ مسبوقا بالترك، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعا، فكما يجب فيما علم وجوب شئ إحراز إتيانه إطاعة لامره، فكذلك يجب فيما علم حرمته إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالا لنهيه. غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل، كذلك يحرز ترك الحرام به، والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا،] وذلك لان التكليف بالاضافة إليه يكون مشكوكا، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الصورة الاولى، فان حكمه يكون مبينا، فالعقاب عليه ليس بلا بيان، والمؤاخذة عليه ليس بلا برهان .وبعبارة اخرى الحاكم يمكن ان يلاحظ الطبيعة ويعتبرها بنفسها بما هي هي لا بما هي مرآة لافرادها في مقام تعلق النهي بها، وعليه يكون عصيان النهي واحدا وان أتى بجميع افرادها كما ان امتثاله ايضا يكون واحدا وان كان بجميع افرادها، وذلك لان متعلق النهي في هذا اللحاظ والاعتبار يكون شيئا واحدا، كما ان النهي بهذا الاعتبار يكون شيئا فاردا، فلا يكون في البين الا نهي واحد، ولا يتحقق امتثاله الا بترك جميع افراد الطبيعة حتى المشتبهة منها، ولا موقع لجريان البرائة العقلية هنا لوجود بيان الحكم هنا ومعلوميته. كما يمكن للحاكم ان يلاحظ الطبيعة لا بما هي هي بل بما هي مرأة لافرادها في مقام تعلق النهي، فينحل الحكم باحكام عديدة حيب تعدد افراد الطبيعة، وعلى هذا يكون الاتيان بكل فرد من المنهي منه عصيانا على حده، كما ان ترك كل فرد يكون امتثالا على حده، وربما يكون امتثالات أو عصيانات متعددة، وعلى ذلك فكل فرد يكون معلوما يجب تركه امتثالا للنهي المتعلق به، وإما الفرد المشكوك فلا يجب تركه لجريان البرائة العقلية فيه، لعدم البيان .

]فتفطن. الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا، ولا يخفى أنه مطلقا كذلك، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمارة معتبرة على أنه ليس فردا للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلا، فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا، كان في الامور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا كانت الحجه على خلافه أو لا كما ان الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك وان كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا فافهم فصل إذا دار الامر بين وجوب شئ وحرمته لعدم

نهوض حجه على احدهما تفصيلا بعد نهوضها إجمالا ففيه وجوه هذا كله في مقام الثبوت واما في مقام الاثبات فمع عدم إتيان ما يدل على الوجه الاخير لا يبعد ظهور الكلام في الوجه الاول فتأمل. ولكن بناء على ما هو التحقيق في معنى النهي من انه عباره عن الزجر عن الفعل كما هو مختار السيد الاستاذ، فلا محالة ينحل الحكم إلى احكام وان لم يلاحظ الطبيعة مرآتا للافراد، بل لوحظت بما هي هي، وذلك لان الزجر عن الطبيعة باعتبار مبغوضيتها مستلزم عقلا للزجر عن كل فرد من الطبيعة، لان كل فرد منها يكون نفس الطبيعة مع مشخصات زائدة عليها ليس لها دخل في المبغوضية فيكون كل فرد بهذا الاعتبار مبغوضا وان لم يكن ملحوظا ولو بمرآته. قوله: فصل إذا دار الامر بين وجوب شئ وحرمته.. الخ اعلم انه لا بأس بتقديم مقدمة تنفعك في المقام وهي انه تارة يلاحظ البحث بالاضافة إلى نفس الحكم الواقعي من الوجوب والحرمة من حيث تنجزه

]الحكم بالبراءة عقلا ونقلا لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الاخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا، والتخيير بين الترك والفعل عقلا، مع التوقف عن الحكم به رأسا،] وعدمه، واخرى يلاحظ البحث بالاضافة إلى حكم الشك في الحكم الواقعي بعد الفراغ عن المقام الاول، وثالثة يلاحظ بالاضافة إلى الالتزام القلبي بالحكم تعيينا أو تخييرا، أو الالتزام باحد الحكمين لا بعينه وبلا عنوان، والتوقف بعد الفراغ عن حكم الشك في مقام العمل بالجوارح. اما البحث في المقام الاول فلا شبهة في تنجز الحكم الواقعي لمكان تعلق العلم التفصيلي بجنسه والعلم الاجمالي بنوعه، غاية الامر انه لما لم يكن الحكم الوجوبي بشخصه الذي يكون أحد طرفي العلم الاجمالي، وكذلك الحكم التحريمي، معلوما عندنا، ولم يمكن الاحتياط فيه باعتبار وحدة متعلقهما ودوران الامر بين المحذورين، فلا بد من التكلم في أنه ماذا هو التكليف في مثله بحسب الظاهر ؟ فيجب ان نبحث في المقام الثاني اعني بيان حكم الواقعة المذكورة باعتبار تعلق الشك بها. فاعلم انه كما افاد المصنف قدس سره يمكن ان يكون حكم الواقعة المذكورة هو البرائة عقلا ونقلا، لعموم النقل وحكم العقل بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، أو وجوب الاخذ باحد الحكمين تعيينا أو تخييرا، أو التخيير بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم به رأسا في مقام الافتاء، أو الحكم بالاباحة شرعا كذلك .والفرق بين هذه الوجوه هو ان الوجه الاول يقتضي عدم تنجز الحكم الواقعي سواء أكان وجوبيا أم تحريميا، ولا يثبت بجريانها حكم ظاهري والوجه الثاني يقتضي حكما طريقيا ظاهريا منجزا للحكم المجهول كالحكم

بالتحريم، فانه ان كان الواقع المشكوك حراما واقعا يتنجز بذاك الحكم الظاهري، والوجه الثالث ايضا كذلك، اي يقتضي حكما طريقيا ظاهريا يقتضي تنجز الواقع، غاية الامر ان الحكم الواقعي تنجزه تابع لاختيار المكلف، فما اختاره من الحكمين يتنجز عليه في صورة الاصابة، ويكون عذرا في صورة الخطاء سواء أكان التخيير بدويا أو استمراريا، والوجه الرابع لا يكون مقتضيا لعدم التنجز بطريق كان الوجه الاول مقتضيا له، بل بطريق آخر كما يأتي، ولا يكون مقتضيا للتنجز كما في سائر الوجوه بل يكون التخيير العقلي من باب عدم الترجيح بين الترك والفعل، من غير ان يكون مستتبعا لشئ من التنجز وعدمه. وبالجملة الفرق بين الوجوه المذكورة هو ان الوجه الثاني والثالث يقتضيان حكما ظاهريا طريقيا، بخلاف الاول اعني اجراء البرائة النقلية والعقلية، والوجه الرابع فانهما لا يقتضيان حكما ظاهريا، بل انما يكونان دليلين وسببين ومانعين عن التنجز للحكم الواقعي. واما الفرق بين الاول والرابع فهو ان الوجه الاول باعتبار البرائة النقلية انما يكون دالا على عدم تنجز الحكم الواقعي، بمعنى عدم ايجاب الاحتياط الطريقي وان الحكم لا يكون بصرف الاحتمال منجزا وباعتبار البرائة العقلية انما يكون دالا على ان صرف الاحتمال لا يكون سببا للتنجز، وعلى هذا فالعقاب على مخالفة المجهول يكون عقابا بلا بيان وهو عند العقل قبيح، والوجه الرابع يكون دالا على عدم التنجز ايضا ولكن لا باعتبار عدم سببية صرف الاحتمال للتنجز، لان الحكم الواقعي في مثل المقام بجنسه يكون معلوما، وان كان بنوعه محتملا

ومعلومية الحكم بجنسه يكفي في تنجزه عقلا، لانه إذا علم اجمالا بحرمة شرب التتن مثلا ووجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فلا شبهة في حكم العقل

---

[258]

بلزوم ترك الاول وفعل الثاني لمكان العلم الاجمالي، والمقام يكون كذلك، بل دلالته على عدم التنجز باعتبار آخر، وهو ان المقام يكون مما لم تكن الموافقة والمخالفة القطعيتان فيه ممكنا اصلا، نعم المخالفة الاحتمالية حاصل بالضرورة لعدم خلو الشخص عن الفعل والترك وعدم ترجيح بينهما عند العقل فهو يحكم بعدم التنجز والتخيير بين الفعل والترك فحكم العقل بالتخيير في المقام ليس من باب عدم تنجز الحكم باعتبار كونه مشكوكا، بل باعتبار عدم امكان الجري على طبق المعلوم اجمالا. إذا عرفت ذلك ظهر لك بان الوجه الاخير، اعني حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك من باب عدم امكان الاحتياط وعدم ترجيح بين الفعل والترك، من اصح الوجوه بل يكون متعينا وغيره ممنوع، وذلك لعدم الدليل على اثبات وجوب الاخذ باحدهما تعيينا أو تخييرا شرعا، بحيث كان وجوب الاخذ باحدهما حكما ظاهريا طريقيا. واما الوجه الاول وهو اجراء البرائة عقلا ونقلا فكذلك لا موقع لجريانهما، لما عرفت من ان مجريهما ما إذا كان التكليف محتملا حتى الجنس منه، والمقام ليس كذلك لان المفروض هو العلم التفصيلي بجنس الحكم والعلم الاجمالي بنوعه، فالمنجز في المقام هو العلم ومع التنجز لا محل لجريان البرائة، غاية الامر ان العقل لما لم ير بدا من ارتكاب احد طرفي الترديد وعدم امكان رفع اليد وعدم ترجيح في البين فيحكم بجواز الفعل والترك معا فافهم .وتوهم ان الاخبار الدالة على التخيير في مورد تعارض الخبرين دالة على التخيير في مثل المقام مدفوع بانه ان كان حجية الخبر من باب السببية والموضوعية يكون من باب المتزاحمين والتخيير في مثله يكون على طبق القاعدة

---

[259]

]أو مع الحكم عليه بالاباحة شرعا، أو جهها الاخير، لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كل شئ لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلا ولا نقلا. وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الاحكام التزاما، ولو وجب لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكنا، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا، وقياسه بتعارض الخبرين - الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب - باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقية فإنه وإن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما] ولا يحتاج اثباته بدليل والمقام ليس كذلك، فانه لا يكون في المقام الا حكم واحد غير معلوم عند الله تفصيلا. واما بناء على ان مقتضى الحجية هو الطريقية فعليه وان لم يكن من باب التزاحم الا ان وجوب الاخذ بأحد الخبرين تعيينا أو تخييرا انما يكون باعتبار قيام الحجة عليه في خصوص مورد تعارض الخبرين لا فيما كان الامر مرددا بين الوجوب والتحريم مطلقا، وان لم يكن في غير مورد تعارض الخبرين فلا يكون الحكم بالتخيير هناك ساريا وجاريا في المقام الا بالقياس وهو باطل، ولا يكون في البين مناط قطعي به نحكم في المقام بالتخيير. قوله: أو مع الحكم بالاباحة شرعا وجعل الاباحة حكما ظاهريا.. الخ هذا الكلام مناف لما ذهب إليه قدس سره من ان مفاد الاصول هو عدم تنجز الواقع على الملكف من غير ان يكون مستتبعا لحكم اصلا، اللهم الا ان يقال: ان قوله بالاباحة في المقام انما يكون لبيان الوجه، وهو لا يلازم اختياره فافهم وتأمل .

---

[260]

-]تعيينا أو تخييرا - حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقية من احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعيينا، أو التخيير تخييرا، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا ؟ وهو حاصل، والاخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل. نعم، لو كان التخيير

بين الخبرين لاجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيدا.] مضافا إلى ان حديث " كل شئ مطلق " وامثاله انما يكون مفاده الاباحة من حيث احتمال التحريم، فيبقى طرف الوجوب على حاله، فلا يكون دليلا على اباحة ما علم بوجوبه وتحريمه اجمالا، بمعنى جواز الفعل والترك فيه. هذا مع عدم شموله لمثل المورد، فانه انما يدل على اباحة المشكوك من حيث انه مشكوك، والمقام ليس كذلك فانه معلوم الحكم ولو اجمالا، مضافا إلى ان شموله لمثل المقام بعد حكم العقل بالتخيير لغو لعدم الفائدة في شموله لمثله فافهم. إذا عرفت ان ملاك حكم العقل بالتخيير هو عدم امكان الموافقة القطعية وامكان موافقة الاحتمالية مع عدم ترجيح في البين. فلا وجه لاختصاص النزاع بالواجب التوصلي، كما ذهب إليه الشيخ الانصاري قدس سره، باعتبار امكان المخالفة القطعية فيما إذا كان الواجب تعبديا، فانه يمكن الاتيان بالفعل بغير قصد التقرب اختيارا، أو من جهة عدم تمشي نية القربة حينئذ من المكلف لاحتمال حرمته واقعا بناء على اعتبار حصولها جزما وعدم كفايتها احتمالا ورجاء، فيتحقق المخالفة القطعية فانه على فرض وجوبه لم يأت بالواجب على ما هو عليه من اشتراط قصد القربة، وعلى فرض

]ولا مجال - ها هنا - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه - ها هنا - وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى. ثم إن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما [إذا] لم يكن واحدا من الوجوب والحرمة على التعيين تعبديا، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الاباحة، لانها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الاستاذ (قدس سره) إلا أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو] حرمته أتى بالحرام، بخلاف التوصلي، فانه لا يمكن المخالفة القطعية فيه. ووجه عدم الاختصاص هو ما عرفت آنفا من ان تمام الملاك في حكم العقل بالتخيير هو عدم امكان الموافقة القطعية، وعدم امكان الفرار عن المخالفة الاحتمالية مع عدم ترجيح بين الفعل والترك، وهو محفوظ في المقامين: التوصلي والتعبدي، من غير مدخلية في امكان المخالفة القطعية، ولذلك عم المصنف قدس سره محل البحث، وعلى هذا فيكون حكم العقل فيه ايضا بالتخيير بين فعله على وجه قربى بأن يأتي به المكلف بداعي احتمال طلبه لعدم الترجيح. وإذا عرفت ان عمدة ملاك حكم العقل بالتخيير هو دوران الامر بين الفعل والترك وانه لا بد من اختيار احدهما بالضرورة مع عدم ترجيح فاعلم انه ان كان في البين مرجح لاحدهما دون الآخر وكان محرزا لنا فلا بد من الاخذ بما فيه مرجح دون الآخر، وهذا واضح، وانما الكلام فيما إذا احتملنا المرجح في احدهما دون الآخر، مثلا إذا كان الوجوب المحتمل في المقام مما يكون آكد بمثابة لو زاحمه حرام في غير محل الفرض لكان مقدما على الحرام فيجب حينئذ الاخذ بالوجوب لادراك مصلحته والاتيان بالحرام، ويكون الحكم على خلافه على

]التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح. فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام، وإن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى. ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال] العكس كما إذا كان طرف الحرام أكد، هل يحكم العقل في المقام بوجوب الاخذ بطرف يحتمل فيه الترجيح تعيينا أو يحكم فيه ايضا بالتخيير ؟ فيه وجهان: التخيير، لان صرف احتمال الترجيح لا يوجب ان يحكم العقل بالتعيين، والتعيين لدعوى استقلال العقل بالترجيح والتعيين، كما انه يستقل بالتعيين في دوران الامر بين التعيين والتخيير في غير المقام. هذا كله ما افاده المصنف قدس سره بنحو الاجمال، ولكن تحقيق الحال في المقام وتنظيره بغير المقام يحتاج إلى بيان اوضح في دوران الامر بين التعيين والتخيير، فنقول: ان الوجوب التخييري في مقابل التعييني عبارة عن تعلق

الامر بفردين على نحو الترديد، وإذا دار الامر بين التعيين والتخيير بان يكون احد الفردين مأمورا به قطعا لانه مامور به اما تعيينا أو تخييرا بينه ومن الاخر وأحدهما الاخر مأمورا به احتمالا، فالعقل يحكم بوجوب الاخذ بالفرد المتيقن لان الاخذ به يوجب الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم بخلاف الاخذ بالمحتمل فانه لا يوجب القطع بالفراغ . إذا عرفت ذلك فاعلم ان تنظير المقام بصورة دوران الامر بين التعيين والتخيير وجعل المقام من مصاديقه انما يصح إذا كان المرجح المحتمل هو صدور حكم ظاهري من قبل الشرع على طبق احد الحكمين من الوجوب أو التحريم

]في دوران الامر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الاخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران. ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا، لاجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتماله في صورة الدوران بين مثليهما ؟ فافهم.] دون الآخر فانه حينئذ يدور الامر بين وجوب الاخذ بما يحتمل ان يكون على طبقه حكم ظاهري تعييني باعتبار هذا الاحتمال الذي يكون مرجحا عند العقل، وبين وجوب الاخذ به وبطرفه تخييرا، فيحكم العقل بوجوب الاخذ بطرف يحتمل ان يكون على طبقه اصل وحكم ظاهري. بخلاف مورد يكون المرجح المحتمل في احدهما هو احتمال مزية أحد الحكمين على الآخر بحسب المصلحة وكونه اهم عند الشرع من الآخر، فان هذا المورد لا يكون من مصاديق الدوران، وذلك لان الحكم الواقعي حكم تعييني متعلق بشئ واحد، والدوران انما يكون بين الشيئين أو الاشياء هذا .ولكن يمكن ان يقال بوجود ملاك الدوران في المقام وان لم يكن من مصاديقه، لان ملاكه هو الجزم بالمعذورية في صورة الاخذ بما يحتمل ان يكون هو بعينه مأمورا به، بخلاف الاخذ بطرف الآخر فانه لا يحصل الجزم بالمعذورية ولا بالفراغ، وهذا الملاك موجود في المقام فانه مع الاخذ بمحتمل المزية يحصل الجزم بالمعذورية، ولا عكس، ولعل نظر المصنف قدس سره في تنظير المقام بغير المقام كان إلى وجود الملاك لا انه جعل المقام من باب الدوران. وعلى ما ذكرنا ظهر انه لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا لاجل ان

]فصل لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين، وأخرى بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فيقع الكلام في مقامين: المقام الاول: في دوران الامر بين المتباينين. لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعليا من جميع الجهات، بأن يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو] عليه] من الاجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو] دفع المفسدة اولى من ترك المصلحة، ضرورة انه رب واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام. هذا كله فيما كان الترجيح واحتماله في طرف المحتمل من الوجوب والحرمة، واما إذا كان في طرف الاحتمال بان يكون احدهما اي الحكمين مظنونا بالظن غير المعتبر فانه حينئذ يستقل العقل بوجوب الاخذ بطرف المظنون باعتبار اقر بيته إلى الواقع. قوله: فصل لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف.. الخ هذا الفصل متكفل لبيان حكم الشك في المكلف به مع العلم باصل التكليف، وبعبارة اخرى يبين في هذا الفصل حكم الشبهة الموضوعية مطلقا وجوبية كانت أو تحريمية، والتردد تارة يكون بين المتباينين، واخرى بين الاقل والاكثر، فيقع الكلام في المقامين، وقبل الشروع في المطلوب لا بأس بتوضيح المتباينين والاقل والاكثر بحيث لا يعرض الشك في مورد بأنه من ايهما، فنقول :

]الوضع أو السعة أو الاباحة مما يعم أطراف العلم مخصصا عقلا، لاجل مناقضتها معه. وإن لم يكن فعليا كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعية للاطراف. ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي، إلا أنه لا مجال] المتباينان عبارة عن الشيئين الذين يكون بينهما بينونة اما ذاتا وماهية كما إذا كان احدهما معنونا بعنوان خاص غير عنوان الآخر كصلوة الظهر والعصر مثلا، فان احدهما معنون بعنوان الظهر والآخر بعنوان العصر، ومثل صلوة الظهر مع الجمعة، واما بحسب الخصوصيات الشخصية والمشخصات الفردية والوجودية، وان كانا طبيعة واحدة، مثل صلوة القصر والاتمام مثلا فانهما وان كانا طبيعة واحدة، الا ان كلا منهما متخصص بخصوصية مخصوصة ليست في الآخر، ضرورة ان صلوة القصر لا بد ان يكون التسليم فيها في الركعة الثانية بحيث ان زيد بين التشهد والتسليم جزء غير ركن عمدا أو ركن مطلقا تبطل الصلوة جزما، وبعبارة اخرى ان تأخر التسليم عن موضعه الذي يشترط وقوعه فيه يوجب البطلان، كما ان صلوة الاتمام يشترط ان يقع التسليم فيها في الركعة الرابعة بحيث ان تقدم ووقع في غير موضعه عمدا تبطل الصلوة به. وتوهم ان صلوة القصر والاتمام طبيعتان مختلفتان، مدفوع بما ورد من انه إذا دخل المسافر في الصلوة في مقام التخيير بنية القصر يجوز له ان يتمها باربع ركعات، مع انه ان كانتا طبيعتين لا يجوز له ذلك، ضرورة انه على هذا الفرض تتعين في القصر باعتبار نيتها وبعد تعين القصر كيف يجوز له ضم الركعتين. ولكن يمكن ان يقال: ان الدليل الدال على جواز اتمام القصر تماما لا

]للحكم الظهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات، لا محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات، وله مجال مع الاجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا معه، لامكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعليا من غير هذه الجهة، فافهم. ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات.] يدل على وحدة طبيعتهما، بل يمكن ان يكون احدهما غير الآخر بحسب الطبيعة والدليل الدال على جواز اتمام القصر تماما انما يكون دليلا على جواز العدول من طبيعة إلى طبيعة اخرى كما ورد في الظهرين، فافهم. واما الاقل والاكثر عبارة عما يكون الاكثر محتويا للاقل بحيث يكون الاكثر هو الاقل مع شئ زائد ولم يكن الزائد مانعا عن انطباق عنوان المأمور به على الاقل، فانه ان كان الزائد مانعا عن الانطباق يكون الاضافة بينهما تباينا، فان الاقل حينئذ باعتبار مانعية هذا الزائد يكون واجدا لما كان الاكثر فاقدا له وان كان امرا اعتباريا، وكذلك في طرف الاكثر فانه يكون واجدا لما يكون الاقل فاقدا له من الاجزاء الزائدة، مثل الصلوة مع السورة وبدونها، فانها مع السورة تكون محتويا لساير الاجزاء مع شئ زايد وهي السورة ولا يكون السورة مانعا للاقل بحيث ان كان المأمور به هو الاقل واتى المكلف بالاكثر لا يبطل الاقل بل يكون صحيحا، وما ذكرنا انما يكون لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن عروض مانع عن الصحة مثل أن يأتي بالسورة بعنوان التشريع، إذا قلنا بان مطلق التشريع في العبادة مبطل لها .

]وبالحملة لا يكاد يرى العقل تفاوتا بين المحصورة وغيرها، في التنجز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالا فعليا، يبعث المولى نحوه فعلا أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه. والحاصل أن اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتها في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتا فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة في التنجيز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفا أنه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف

المعلوم أيضا، فتأمل تعرف.] إذا عرفت ذلك فاعلم انه إذا علم بالوجوب أو التحريم وتردد الواجب أو الحرام بين شيئين، أو علم بوجوب احدهما وحرمة الآخر، فلا يخلو اما ان يكون التكليف المعلوم بمثابة نعلم بفعليته وتنجزه من جميع الجهات حتى مع تردد متعلقه بين شيئين أو اشياء، بمعنى ان الواجب كان بمرتبة من المصلحة، أو الحرام كان بمرتبة من المفسدة بحيث تكون موجبة لبعث المولى عبده نحو الواجب أو زجره عن الحرام حتى في مقام تردد الواجب بين اشياء كثيرة، وان كان بعثه كذلك اي حتى في صورة تعدد الاطراف وتردد الواجب بينها موجبا لوقوع العبد في مشقة زائدة على مشقة نفس المأمور به فلا محيص عن الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية في المعذورية بحيث ان كان الطرف الذي لم يأت به العبد هو الواجب واقعا فلا شبهة في استحقاق عقوبته، وعلى فرض الاصابة يكون متجريا، ولا مجال لجريان البرائة مطلقا، ضرورة لزوم التناقض بين الترخيص والايجاب الفعلي حتى مع الجهل بالواجب عندنا كما لا يخفى، وذلك من غير فرق بين المحصورة وغيرها .

]وقد انقدح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالا لو كان فعليا لوجب موافقته قطعا، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضا. ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالا، أما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مرددا، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه إجمالا في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة] واما ان لا يكون الواجب بهذه المثابة والمرتبة من المصلحة الموجبة للبعث نحو الفعل، بل كان بمثابة لا يوجب البعث الا في مورد لم يكن مترددا بحيث يكون التردد الموجب لوقوع العبد في كلفة زائدة على كلفة اصل الواجب مانعا عن الفعلية، وعلى هذا لا يجب الموافقة القطعية بل ولا الاحتمالية، وذلك لعدم تكليف في البين على ما هو المفروض، فلا احتياج بل ولا موقع لجريان البرائة، لانه على الفرض نقطع بعدم التلكيف ومجرى البرائة هو التكليف المشكوك، وهذا ايضا لا فرق فيه بين المحصورة وغيرها. هذا إذا كان التكليف محرزا بالقطع، واما إذا كان محرزا بالحجة الشرعية كما إذا قامت الامارة على حرمة الخمر، وشككنا في ان حرمته الفعلية هل تكون من جميع الجهات حتى مع تردد الخمر بين مايعين أو لا تكون كذلك بل تكون فيما إذا كانت معينة، فلا بد من ملاحظة دليل الحكم في انه هل يكون دالا على التحريم حتى في صورة التردد اولا ؟ وايضا لابد من ملاحظة معارضه وحال التعارض بينهما وعلاج التعارض، ولا يبعد جريان البرائة على هذا الفرض إذا شككنا في اطلاق دليل الحكم الكذائي، واما مع احراز الاطلاق فلا. هذا بالاضافة إلى العقلية منها، واما النقلية فبعضها مثل حديث الرفع وامثاله مما يكون ناظرا إلى الشبهة الحكمية لا يجرى في المقام اصلا، واما بعضها

]مثلا، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية، لكان منجزا ووجب موافقته. فان التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم. تنبيهات الاول: إن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين، ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الاطراف أو تركه، تعيينا أو تخييرا، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا، وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا، وذلك لان التكليف المعلوم بينها من أول الامر كان] الآخر مما يكون ناظرا إلى الشبهة الموضوعية، مثل حديث " كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه " فلا شبهة في جريانه في المقام مع الشك في اطلاق دليل التحريم، بل مع ظهوره في الاطلاق وشموله لمثل المقام، وذلك لحكومته على اطلاق دليل التحريم. قوله: تنبيهات: الاول ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بالتكليف.. الخ اعلم ان الاضطرار إلى ارتكاب محرم أو ترك واجب لما كان موجبا لجواز الارتكاب أو الترك شرعا وان كان المضطر إليه محرما قطعا فلا شبهة فيما إذا حصل الاضطرار إلى ارتكاب بعض اطراف ما علم حرمته اجمالا، أو ترك ما علم وجوبه اجمالا،

انه يجوز ارتكاب الجميع في الاول وترك الجميع في الثاني، وذلك بالاضافة إلى نفس المضطر إليه فواضح لمكان الاضطرار، واما بالاضافة إلى غيره فلمكان انحلال العلم الاجمالي بالشك البدوي، وذلك لمكان احتمال

]محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقة، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوما، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الاطراف بلا تعيين.] مصادفة الحرام الواقعي مع المضطر إليه إذا كان معينا، أو المختار إذا لم يكن معينا، وذلك لانه لا يبقى على المفروض لنا علم بالتكليف الفعلي حتى يحكم العقل بلزوم الاحتياط، أو لزوم الاتيان بغير ما اضطر إليه، فان توجه التكليف إلى غير ما اضطر إليه احتمالي، والاحتمال ليس موجبا للتنجيز، هذا إذا كان الاضطرار مسبوقا بالعلم الاجمالي، واما إذا كان الاضطرار سابقا على العلم أو مقارنا له فلا شبهة في مانعية هذا الاحتمال عن حصول العلم بفعلية التكليف وعلى هذا فلا حكم للعقل بالالزام ووجوب الاحتياط في الاخذ بباقي المحتملات، لارتفاع موضوع حكمه وهو تنجز الواقع في ضمن المحتملات، وذلك من غير فرق بين ان يكون المضطر إليه معينا أو غير معين كالاضطرار بارتكاب احد المايعين على سبيل التخيير .هذا مضافا إلى ما اورده السيد الاستاذ في خصوص الاخير اعني الاضطرار إلى غير معين من لزوم التناقض (1) على فرض تنجز الواقع بين المحتملات، بيان ذلك ان زجر الفعل عن شرب الخمر المردد بين المايعين يناقض

(1)اقول: ان اريد من لزوم التناقض بين ايجاب الاحتياط والاجتناب عن جميع الاطراف وبين الترخيص في بعضها غير المعين فلا تناقض اصلا، لان ايجاب الاجتناب عن الجميع انما يكون بحكم العقل مقدمة لحصول العلم بالواقع لا بحكم الشرع، فان حكمه انما كون متعلقا بما يكون واجبا أو حراما واقعا لا بجميع الاطراف تعيينا ولا ببعضها تخييرا، وان اريد بالتناقض بين زجر الشرع عما يكون حراما واقعا وبين ترخيصه في ارتكاب المضطر إليه في صورة التصادف مع الحرام واقعا، فالامر وان كان كذلك لكنه لا اختصاص في ذلك بصورة الاضطرار تخييرا، بل يعم صورة الاضطرار إلى المعين. فتأمل. منه طاب ثراه .(*)

]لا يقال: الاضطرار إلى بعض الاطراف ليس إلا كفقد بعضها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك ينبغي الاشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجا عن] الترخيص الفعلي في شرب احدهما تخييرا مع انه ربما يصادف الخمر الواقع بينهما، وهذا يدل على عدم تنجز الواقع رأسا وان كان مصادفا مع الطرف الذي لم يكن مختار المكلف في مقام الشرب، وعلى هذا فيجوز ارتكاب كلا المايعين تدريجا، وذلك كله من غير فرق بين ان يكون الاضطرار سابقا على العلم أو معه أو بعده. ان قلت: ما الفرق بين هذا المقام وبين ما إذا فقد احد المايعين بعد العلم بخمرية احدهما، مع ان الحكم هناك لزوم الاجتناب عن الآخر الموجود باعتبار لزوم الخروج عن عهدة ما تنجز من الحكم قبل الفقدان ؟ قلت: الفرق بن المقامين هو ان عدم الفقدان ليس من قيود التكليف وحدوده حتى يقال بان انتفاء القيد يوجب انتفاء الحكم بل انما يكون الحكم متعلقا بنحو الاطلاق إذا اشتغلت الذمة به كذلك كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف المقام فان عدم طرق الاضطرار يكون من حدود التكليف نظير ساير القيود، وعلى هذا يكون الحكم من اول الامر مشكوكا في ظرف طرو الاضطرار رأسا لاحتمال كون متعلقه هو المضطر إليه أو المختار اولا. هذا كله ما ذهب إليه المصنف قدس سره، ولكن الشيخ الانصاري قدس سره فصل بين ان يكون الاضطرار مسبوقا بالعلم فقال بلزوم الاجتناب عن الباقي وبين ان لا يكون كذلك بان كان مقدما على العلم أو مقارنا معه فقال بعدم لزوم الاجتناب. والوجه في هذه التفرقة هو ان وجه عدم لزوم الاجتناب في الفرض الثاني

]عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه. فإنه يقال: حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقا، فإذا اشتغلت الذمة به، كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به] هو ما ذكرناه آنفا من مانعية الاضطرار عن حصول العلم بفعلية التكليف الذي يكون ملاكا لحكم العقل بلزوم الاحتياط، واما وجه لزوم الاجتناب عن الباقي في الفرض الاول هو ان مقتضى الجمع بين الترخيص في بعض الاطراف وبين وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي الذي صار منجزا بالعلم السابق على عروض الاضطرار هو لزوم الاجتناب عن الباقي. ولا يخفى ان هذا الوجه بظاهره مخدوش فان الاضطرار السابق على العلم كما يكون مانعا عن تنجز الحكم الواقعي باعتبار احتمال كون متعلقه هو المضطر إليه ولا يحصل لنا علما حتى يكون موجبا للتنجز، كذلك يكون مانعا عن بقاء تنجزه إذا كان مسبوقا بالعلم، وذلك لعدم بقاء العلم الذي يكون موجبا للتنجز بعروض الاضطرار واحتمال التصادف. ولكن يمكن التوجيه بما افاده السيد الاستاذ من ان الحكم الواقعي المفروض تنجزه بالعلم السابق على عروض الاضطرار مردد بين ان يكون متعلقها بهذا الفرد القصير عمره وبين ان يكون متعلقا بالفرد الذي يكون عمره طويلا، فان كان بحسب الواقع متعلقا بالفرد القصير يكون تنجزه إلى هذا الحد، وان كان متعلقا بالفرد الطويل يكون تنجزه للتالي، فكل من الفردين بقصر احدهما وطول الآخر يكون طرفا للعلم الاجمالي الذي يكون منجزا للحكم المردد، وخروج هذا الفرد ببعض ازمنة وجوده عن متعلق الحكم لا يوجب خروجه عنه مطلقا بجميع ازمنة وجوده حتى يكون الحكم باعتبار احتمال

]وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الاول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جدا [.التصادف مشكوكا وغير منجز، والحاصل ان هذا الفرد قبل عروض الاضطرار يكون طرفا لفرد لا يكون معروضا للاضطرار، ويجب الاحتياط بحكم العقل في كليهما بحسب القصر والطول. وفصل الشيخ ايضا بين ان يكون المضطر إليه فردا معينا فقال بالتفصيل المذكور آنفا وبين ان يكون المضطر إليه احد الاطراف تخييرا من غير تعيين فقال بلزوم الاحتياط في غير المختار اولا، والوجه في ذلك هو العلم بحرمة احد الاطراف بحيث ان كان مميزا ومعينا بشخصه يجب الاجتناب عنه وفي مقام الاضطرار إلى ارتكاب أحد المايعين لا بد وان يختار غير الحرام منهما. وان كان غير مميز فمقتضى الجمع بين العلم بحرمة احد الاطراف والعلم بترخيص الشارع في ارتكاب احد الاطراف هو لزوم الاجتناب عن غير المختار اولا لاحتمال ان يكون المحرم غير ما اختاره اولا، وبعبارة أخرى العلم بحرمة احد الاطراف يوجب الاحتياط التام لتحصيل الواقع بينها والترخيص في بعض الاطراف على البدل موجب لاكتفاء الشارع في مقام تحصيل الواقع بالاجتناب عن غير المختار اولا، وترخيص الشارع في ارتكاب احد الاطراف لا يناقض تحريم الواقع بينها والزام الاجتناب عنه، بل انما يكون مناقضا للزوم تحصيل العلم بالواقع، ولزوم تحصيل العلم بالواقع هو حكم العقل، والحاصل ان طريق تحصيل الواقع في المقام هو التبعيض في الاحتياط نظير جميع الطرق الشرعية. وما ذكرناه في المقام من ان مقتضى القاعدة هو لزوم التبعيض في الاحتياط هو ما ذكر في دليل الانسداد، وهذا الوجه بالاضافة إلى رفع لزوم

التناقض وجيه، ولكن بالاضافة إلى عدم مانعية الاضطرار عن حصول العلم بفعلية التكليف غير وجه، وذلك لانه ربما يصادف الحرام الواقعي مع ما هو المختار اولا، ومع احتمال التصادف يصير الحكم الواقعي مشكوك الفعلية فانه مع فرض التصادف يكون مرفوعا قطعا، وعدم التصادف يكون محتملا، فيكون الحكم الواقعي بهذا الاعتبار مشكوكا، فلا يكون في البين ما يوجب التنجز قطعا. ويمكن الذب عن لزوم التناقض بوجه آخر افاده السيد الاستاذ في البحث، وهو انه ليس في الادلة التي تدل على

ارتفاع الحكم عما يعرضه الاضطرار إلى ارتكابه لفظ يدل على جواز ارتكاب احد المشتبهين فيما إذا اضطر الملكف إلى ارتكاب احدهما حتى يقال بان الترخيص على نحو التخيير يناقض مع المنع الفعلي عن ارتكاب شرب الخمر الواقعي بينهما، بل الادلة تكون بلسان ان مع الاضطرار لا حكم للمضطر إليه كما ورد في حديث الرفع بان ما اضطروا إليه مرفوع، ومعلوم ان مصداق هذا العنوان في المقام اي إذا كان الاضطرار إلى احد المشتبهين هو ما يبتدء به اولا، وهو ان صادف الخمر الواقعي مثلا فلا يكون في متن الواقع في هذا الحال حراما، فلا يكون في البين منع حتى يناقض الاذن فافهم، وان لم يصادف الواقع بل كان غيره حراما فالزجر عنه فعلا لا يناقض مع شئ اصلا، لان الاضطرار الذي يوجب الترخيص ارتفع اولا، فالتخيير الذي نجد في وجداننا في المقام عقلي، فانه لما لم يكن في المقام بنظر العقل مرجح لارتكاب واحد منهما بشخصه يحكم بالتخيير، وهذا التخيير العقلي لا ينافي حكم الشرع بالزجر عن الباقي إذا كان الخمر مثلا في ضمنه، فالعقل بهذا الاعتبار يحكم بلزوم الاجتناب عن الباقي لئلا يقع المكلف في مخالفة الواقع فيستحق العقوبة عليها .

]الثاني: أنه لما كان النهي عن الشئ إنما هو لاجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه، لو لم يكن له داع آخر - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وإما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلا، ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل - كان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.]
قوله: الثاني انه لما كان النهي عن الشئ.. الخ اعلم انه لما كان الغرض من النهي عن الشئ ان يصير النهي رادعا للمكلف عن ارتكابه فلا بد ان يكون النهي فيما يمكن الابتلاء به عادة، واما فيما لا يمكن عادة فلا يصح النهي عنه الا بنحو الشرط والتعليق بالامكان، وذلك لان النهي حينئذ يصير بلا فائدة وهو قبيح عن العاقل فضلا عن الحكيم. إذا عرفت ذلك ظهر لك انه لابد في تأثير العلم الاجمالي في التنجز من الابتلاء بجميع الاطراف، فانه بدونه لا علم بتكليف فعلي لانه بالاضافة إلى غير محل الابتلاء فليس بفعلي قطعا لما ذكرناه من عدم قابلية المحل لتوجه النهي بالاضافة إليه بنحو الاطلاق واما بالنظر إلى محل الابتلاء فتوجه التكليف بالاضافة إليه مشكوك لاحتمال انطباق المحرم مع ما يكون خارجا عن محل الابتلاء فيصير التكليف بهذا الاعتبار مشكوكا رأسا فلا حكم للعقل بالاجتناب قطعا، هذا فيما كان خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء معلوما، واما إذا شككنا في ان هذا هل يكون خارجا عن محل الابتلاء أو داخلا، فالحكم في مثله بمقتضى القاعدة هو البرائة، اللهم الا ان يكون في المقام دليل اجتهادي فيكون هو المتبع لوروده على اصل البرائة، والمرجع في المقام هو البرائة، وليس دليل اجتهادي في البين سوى ما توهم من اطلاق الخطاب، وذلك لان الامر يرجع إلى

]ومنه قد انقدح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقداح طلب تركه في نفس المولى فعلا، هو ما إذا صح انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنه لا مجال للتشبث به إلا فيما إذا شك في التقييد بشئ بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى [.الشك في التكليف، فان عنوان المحرم وان كان في متن الواقع منطبقا على ما شك في خروجه عن محل الابتلاء ودخوله فيه، لكنه يكون الشك في ذلك موجبا ومنشأ للشك في وجود شرط التكليف وهو كونه داخلا في محل الابتلاء، فانه بدون ذلك لا يصح توجه التكليف والخطاب الفعلي إلى المكلف، ومع الشك في تحقق الشرط يكون اصل التكليف مشكوكا، نظير الشك في تحقق سائر الشروط، ومع فرض انطباق عنوان المحرم على ما يكون داخلا في محل الابتلاء من الاطراف وان كان التكليف به متوجها لتحقق شرطه الا ان انطباق عنوان المحرم على ما هو المفروض مشكوك، فتوجه التكليف بهذا الاعتبار مشكوك، فيكون نتيجة الشكين الشك في اصل توجه التكليف والمرجع فيه هو البرائة. ولكن

الشيخ الانصاري قدس سره ذهب إلى ان المرجع في المقام هو التمسك باطلاق الخطاب في رفع الشك، والوجه في ذلك ما ذكر في المطلق والمقيد من انه إذا كان عنوان المقيد مبهما غير معلوم يوجب الشك في بعض مصاديقه فالحكم فيه الاخذ بالمتيقن في الخروج عن ظهور الاطلاق والتمسك في غيره بظهور الاطلاق، فذهب قدس سره إلى ان المقام يكون كذلك، وذلك لان اطلاق الخطاب يقتضي سريان الحكم إلى كل فرد من افراد العنوان المأخوذ في موضوع الخطاب، غاية الامر انه خرج عن هذا العنوان بدليل لبى عنوان ما لا يكون

]الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة. نعم ربما تكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا] محل الابتلاء، هذا العنوان امر مبهم لابد في الخروج عن ظهور الاطلاق من الاقتصار على المتقين خروجه عن محل الابتلاء، والرجوع في غير المتيقن إلى ما يقتضيه الاطلاق، وذلك لاستمرار ظهور الاطلاق والشك في خروج هذا الفرد هذا. ولكن الجواب عنه اوضح من ان يخفى، وذلك لانه انما يصح التمسك بالاطلاق إذا احرز صحة الاطلاق، والمفروض في المقام خلافه، فانه انما يصح اطلاق الحكم إذا كان عنوان المطلق داخلا في محل الابتلاء، والمفروض انه مشكوك، هذا مع ان التقييد العقلي بمنزلة التقييد اللفظي المتصل، وابهام المقيد المتصل يسرى إلى المطلق فيصير هو ايضا مبهما فلا يستقر له ظهور حتى يتمسك به في مقام الشك، فافهم. قوله: الثالث انه قد عرفت انه مع فعلية التكليف المعلوم... الخ قد عرفت سابقا بانه إذا علمنا بفعلية التكليف من جميع الجهات حتى مع الجهل بمتعلقه وتردده بين امور فلا ريب في حكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الاطراف سواء أكانت محصورة ام غير محصورة، واما إذا لم نعلم بذلك فلا موجب لحكم العقل بلزوم الاجتناب مطلقا سواء أكانت الاطراف محصورة ام غير محصورة، لانه لم يكن في البين ما يوجب التنجز، ومع فرض ذلك لا موقع لاستدراكه قدس سره بقوله: " نعم ربما تكون كثرة الاطراف.. الخ، وذلك لان الامر لا تخلو من امرين: اما ان يكون فعلية التكليف مشكوكا عند تردد متعلقه،

]بعثا أو زجرا فعلا، وليس بموجبة لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك، ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها، كما لا يخفى. ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءة لاجل الشك في التكليف الفعلي، هذا هو حق القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.] بمعنى انه لم يحرز من الشرع، في مقام بعثه المكلف نحو الفعل أو زجره عنه، انه يطلبه منه وان كان موجبا لوقوعه في كلفات كثيرة زائدة على كلفة نفس المكلف به، أو يزجره عنه كذلك. واما ان يكون التكليف معلوما بفعليته من جميع الجهات حتى مع تردد متعلقه بين امور كثيرة، بمعنى انه احرز من الشرع في مقام البعث أو الزجر انه يطلب الفعل من المكلف وان كان موجبا لوقوعه في كلفات كثيرة، أو يزجره عنه كذلك. فعلى الاول لا تفاوت بين المحصور وغير المحصور في عدم لزوم الامتثال شرعا ولا عقلا وان لم يصل إلى حد العسر فلا موقع لجريان قاعدة العسر في رفع التكليف. وعلى الثاني ايضا لا موقع لجريان القاعدة فانه يناقض مع ما فرضناه من فعلية التكليف بجميع جهاته هذا .ولكن يمكن ان يقال ان مفروض كلام القوم في هذا المقام هو العلم بالحجة القائمة على التكليف لا العلم بنفس التكليف كما هو ظاهر عبائرهم، وعلى هذا فيمكن احداث الفرق بين المحصورة وغيرها وانه إذا كثرت الاطراف

]الرابع: إنه إنما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف، مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين [بحد تكون موجبة لعسر الموافقة القطعية لم يكن التكليف معه فعليا، وهذا من غير تناقض، وذلك لانه يمكن العلم بالحجة القائمة على التكليف بنحو الاطلاق، بمعنى انه يمكن العلم بثبوت التكليف حتى في مورد الترديد من اطلاق دليله وظهوره في ثبوت الحكم حتى مع الجهل وكثرة الاطراف الموجبة للعسر، وعليه فإذا قامت حجة اقوى منها على نفي التكليف في مقام تردد التكليف بين اطراف كثيرة تدل على عدم حجية الاطلاق في اطلاقه ترفع اليد عن ظهوره، هذا إذا احرز الحال، واما إذا شك في عروض الموجب للعسر اعني كثرة الاطراف بحد يوجب العسر في الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية، أو فعل جميع الاطراف كذالك في الشبهة الوجوبية، فالمتبع هو اطلاق دليل الحكم، وذلك لان ظهور اطلاق المطلق بعد انعقاد الظهور متبع كما حقق في محله الا في مقدار قام الدليل الاقوى على خروجه عن الاطلاق، فرفع اليد عن الاطلاق انما يكون بمقدار ذلك، مثل المقام، فان اطلاق دليل الاحكام الواقعية يقتضي ثبوت الحكم للموضوع مطلقا ولو مع الجهل وطرو الطوارى كالعسر والحرج، غاية الامر انه قام الدليل الاقوى وهو الاجماع والنص والسيرة القطعية على عدم تنجز الحكم إذا اشتبه موضوعه بين اطراف كثيرة غير محصورة موجبة للعسر، وعلى هذا فلا بد من التمسك باطلاق الدليل الا في مقدار يكون خروجه عن تحته معلوما ومتيقنا، فافهم. قوله: الرابع انه انما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف.. الخ اعلم ان حكم العقل بوجوب الاجتناب انما يكون في خصوص

]في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوما بحكمه واقعا. ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقاة شئ مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال، وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه، فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالا بالنجس بينها، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعا، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فردا آخر من النجس، قد شك في وجوده، كشئ آخر شك في نجاسته بسبب آخر [.الاطراف، لا مطلقا وان لم يكن من الاطراف وكان خارجا عنها، وان احتمل دخول فرد فيها فانه حينئذ لا يحكم العقل بوجوب الاجتناب عن ذاك الفرد وان كان بحسب الواقع مما يجب الاجتناب عنه، وذلك لخروج مثل هذا الفرد عن موضوع حكمه. إذا عرفت ان مناط حكم العقل بلزوم الاجتناب في مسألة الشبهة المقرونة بالعلم عن الاطراف، هو دخول فرد فيها، فما لم يكن داخلا فيها لم يحكم بلزوم الاجتناب عنه اصلا، ظهر لك حكم الملاقي (بكسر القاف) والملاقي (بفتح القاف) بانه تارة لا يلزم الاجتناب عن الاول دون الثاني وهذا في مورد كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالي بالنجس بين الاطراف، وذلك لتعلق العلم بالاطراف وعدم تعلقه بما يلاقي بعضها فيكون الشك فيه شكا بدويا فلا يلزم الاجتناب عنه لا شرعا ولا عقلا، وتارة اخرى يجب الاجتناب عنهما معا، وذلك في مورد حصل العلم بعد الملاقاة، فانه حينئذ نعلم اجمالا بنجاسة الملاقي والملاقى معا أو نجاسة الاخر، وعليه فيدخل الملاقي بالكسر في الاطراف فيحكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميعها حتى الملاقي لبعضها باعتبار دخوله فيها، وثالثة يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الآخر وذلك انما يتصور في مقامين :

]ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا، ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل. وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالا نجاسته أو نجاسة شئ آخر، ثم حدث [العلم بـ [الملاقاة والعلم بنجاسة الملاقي أو ذاك الشئ] الاول فيما علم اجمالا بنجاسة ما يلاقي بعض الاطراف مثلا علمنا بنجاسة احد الثوبين الذين يلاقي احدهما المعين فيما بعد مع بعض الاطراف الذي نعلم في ثاني الحال بنجاسته أو نجاسة ما كان طرفا للعلم الاجمالي الاول فان

الملاقى (بفتح القاف) حينئذ يكون خارجا من اطراف العلم الاول، والعلم الثاني وان كان متعلقا به اجمالا الا ان العلم المتعلق به إجمالا لم يؤثر في تنجز الحكم بالاضافة إليه جزما، وذلك لان طرو العلم الثاني مع التأثير العلم الاول في التنجز لم يؤثر فيه اصلا، فلا يكون في البين ما يوجب تنجز الحكم بالاضافة إلى الملاقى (بالفتح) كما لا يخفى .الثاني فيما حصلت الملاقاة اولا ثم علم اجمالا بعد خروج الملاقي (بالكسر) عن محل الابتلاء بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو شئ آخر ثم صار موردا للابتلاء، فانه حينئذ يكون الملاقي باعتبار خروجه عن محل الابتلاء حال حدوث العلم خارجا عن الاطراف فلم يكن الحكم منجزا بالاضافة إليه، فلا يلزم الاجتناب عنه، بخلاف ما لاقاه فانه حينئذ يكون من الاطراف فيلزم الاجتناب عنه. هذا ما افاده المصنف، ولكن الشيخ الانصاري قدس سره ذهب إلى عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي مطلقا، من غير فرق بين تقدم العلم على الملاقاة وعكسه، وذلك لجريان الاصل في الملاقي) بالكسر) بلا تعارض اصلا، بخلاف

]أيضا، فإن حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفا للعلم الاجمالي، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا، لا إجمالا ولا تفصيلا، وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي، ولكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده.] الملاقي (بالفتح) فانه لا يجري فيه، والسر في ذلك ان الشك في طهارة الملاقي مسبب عن الشك في الملاقي (بالفتح)، وقد برهن في محله ان الاصل الجاري في السبب وارد على الاصل الجاري في المسبب لتقدمه عليه رتبة، ومع جريانه في السبب رافع للشك في المسبب، فلا يبقى موقع لجريانه فالاصل المسببي متأخر عن السببي رتبة فلا يجري في مرتبة جريانه، فإذا اتفق مانع عن جريانه لتعارضه مع اصل آخر فلا مانع من جريان الاصل المسببي جزما، والمقام من هذا القبيل، لان الاصل في الملاقي (بالفتح) باعتبار معارضته مع الاصل الجاري في طرفه يسقط ولا يجري، فيبقى الاصل في الملاقي (بالكسر) بلا مانع فيحكم بجريانه فيه. لا يقال: تعارضه مع الاصل الجاري في السبب مانع عن جريانه، فانه يقال: مع تساقط الاصل السببي لا يبقى موقع لجريانه حتى يقال بتعارضه مع الاصل المسببي، وبعبارة اخرى التعارض متفرع على جريان الاصلين، وقد ذكرنا ان الاصل المسببي لا يكون في مرتبة الاصل السببي حتى يعارضه، ولا فرق في ذلك كله بين تقدم العلم على الملاقاة وتأخره عنها كما لا يخفى. وما افاده الشيخ قدس سره هو التحقيق من عدم لزوم الاجتناب عما لاقى بعض الاطراف، واما ما افاده المصنف قدس سره فهو بمعزل عن التحقيق، ضرورة ان الحكم بعدم لزوم الاجتناب في المقام لا يبتني على خروج

]وثالثة يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالا: إما بنجاسة الملاقي والملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان.] الملاقي عن الاطراف وكون الشك فيه شكا بدويا حتى يقال بالتفصيل المذكور من خروج الملاقي عن الاطراف في صورة تقدم العلم على الملاقاة، وعدم خروجه عنها في صورة تأخره عنها، مضافا إلى انه لا وجه للتفصيل المذكور على هذا المبنى ايضا كما لا يخفى، وذلك لانه بعد حصول العلم بالنجاسة والملاقاة، وفي ظرف وجود العلم بهما نعلم اجمالا بنجاسة الملاقي والملاقي أو نجاسة الآخر فيكون كلاهما طرفا للآخر، فيكون احد الطرفين ثنائية دون الآخر، وذلك مثل ما إذا كان احد الطرفين ثنائية لا من جهة الملاقاة بل من جهة اخرى، مثلا إذا علم اجمالا بوقوع قطرة من الدم اما في هذا الاناء المعين، أو في الانائين الآخرين، فيحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلها حتى الملاقي، اللهم الا ان يكون في البين مؤمن من الشرع حتى يكون مانعا عن التنجز، مثل الاصل كما هو كذلك. وذلك من غير فرق بين التأخر والتقدم، فان حكم العلم دائر مدار وجوده، وفي ظرف وجوده يكون منجزا بالاضافة إلى كل الاطراف. واما صحة مبنى الشيخ قدس سره فلان حكم المسألة بعدم لزوم

الاجتناب يبتني على جريان اصالة الطهارة في الملاقي بعد الفراغ عن دخوله في الاطراف، وقد ذكرنا آنفا انه لا مانع عن جريان الاصل في خصوص الملاقي لا شرعا ولا عقلا. واستدل بعض على وجوب الاجتناب عن الملاقي بشمول اطلاق

---

[284]

]المقام الثاني: (في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين). والحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضا - يوجب الاحتياط عقلا بإتيان الاكثر، لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا.] " فالرجز فاهجر " لمثل الملاقي للرجز، وفيه ما لا يخفى، فان شموله لملاقي الرجز ممنوع وان كان تفصيليا كيف مع العلم الاجمالي فافهم. قوله: المقام الثاني في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.. الخ قبل الخوض في المطلوب لا بد من بيان ما هو المقصود من الاقل والاكثر، ثم بيان ما هو المراد من الارتباط بينهما فنقول: الاكثر عبارة عما هو جامع للاقل ومحتو له مع شئ زائد لا يكون مانعا عن صحة الاقل، وبعبارة اخرى الاقل عبارة عما يلاحظ لا بشرط والاكثر عبارة عما هو الملحوظ بشرط الزائد، كالمركب المردد بين ذي اجزاء ثلثة، وذي اجزاء اربعة. واما الارتباط فهو عبارة كل جزء من المركب بالآخر بمعنى مدخلية كل جزء من المركب في تحصله وتحققه على وجه الصحة اما ذاتا وحقيقة مثل المركبات الخارجية، أو جعلا واعتبارا مثل المركبات الاعتبارية بحيث ان لم يأت بجزء منه كانه لم يأت بالمركب رأسا، مثلا إذا وجب علينا الاتيان بمرك ذي اجزاء فاتينا بها الا جزء واحدا لم نأت بالواجب اصلا ولم نمتثل الامر المتعلق به، بخلاف غير الارتباطي فانه لما لم يكن الاقل فيه جزء للاكثر، بل فرد مستقل فالاتيان بالاقل انما يكون امتثالا مستقلا وعلى هذا فالاتيان بالاكثر امتثالات مثل اعطاء درهم واحد للغريم أو دراهم فان اعطاه كل درهم يفيد فائدته من برائة الذمة بالنسبة إليه .

---

[285]

]وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الاقل تفصيلا والشك في وجوب الاكثر بدوا -ضرورة لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعا، أو لغيره كذلك أو عقلا، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالاكثر - فاسد قطعا، لاستلزام الانحلال المحال، بداهة توقف لزوم الاقل فعلا إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا، ولو [ومنه ظهر لك ان المركب الاعتباري الجعلي عبارة عن اجزاء متشتة يعتبرها المعتبر شيئا واحدا باعتبار اشتراك كل جزء منها في حصول الغرض المترقب عنها وباعتبار جامعيتها في الاثر والغرض تكون بمنزلة شئ بسيط لا جزء له، وبهذا الاعتبار يقال: ان المركب إذا امر به لا بد من الاتيان بجميع اجزائه في حصول الغرض، بحيث ان لم يأت المكلف ولو بجزء منه لم يمتثل اصلا ولم يحصل الغرض .وبعبارة اخرى حقيقة المركب ليست الا عين اجزائه باسرها يعتبرها المعتبر مع ما عليه من الكثرة والتعدد شيئا واحدا، فيكون كثرته حقيقية ووحدته اعتبارية. إذا عرفت ذلك ظهر لك حقيقة الحال في المقام من انه إذا تعلق الامر بمركب يتعلق بأجزائه ايضا بعين تعلقه بالمركب ينبسط الامر عليها انبساطا يمكن تبعيضه بالاضافة إلى كل جزء فيكون كل جزء من الاجزاء مأمورا به ضمنا لا مقدمة ولا استقلالا، وعلى هذا إذا شك في جزئية شئ للمركب يرجع الشك في ان الامر الكذائي تعلق بالجزء الفلاني وانبسط عليه كما انبسط على سائر الاجزاء المعلومة قطعا أو لم يتعلق ولم ينبسط فيكون الشك في الاكثر بهذا الاعتبار شكا بدويا .والحاصل ان التكليف بالاضافة إلى الاقل فعلي، وبالنسبة إلى الاكثر شأني وذلك لا لان الاقل يكون مأمورا به على كل تقدير اما بالامر النفسي واما

---

[286]

]كان متعلقا بالاكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.] بالامر الضمني كما افاده الشيخ حتى يتوجه عليه ما افاده

المصنف قدس سره، بل باعتبار العلم بانبساط الامر على الاقل والشك في انبساطه على الاكثر، وعلى هذا فلا يكون المقام من افراد العلم الاجمالي ومصاديقه حتى يقال بلزوم الاحتياط في اطرافه أو نحتاج في مقام القول بالبرائة من الالتزام بالانحلال، بل يكون الامر بالاضافة إلى الجزء المشكوك من الشبهات البدوية التي يستقل العقل بقبح المؤاخذة عليها، هذا مجمل ما افاده السيد الاستاذ مد ظله (1). وذهب الشيخ الانصاري في المقام إلى البرائة العقلية، ودليله على ذلك على ما استظهر من مطاوي كلماته بعد التأمل فيها هو ما ذكرناه آنفا من العلم

---

(1)اقول يمكن ان يقال ان الشك في تعلق الامر بالزائد وبسطه عليه وان كان بدويا والعقل يحكم بالبرائة عنه بهذا الاعتبار فلا يجب الاتيان بالزائد، الا ان الشك في الزائد يوجب الشك في امتثال الامر المتعلق بالاقل مع كونه معلوما ومنجزا بالاضافة إلى الاقل، والعقل مستقل بلزوم الاتيان بالواجب على وجه يقطع بحصول الامتثال، وفي المقام لا يقطع بامتثال الامر المتعلق بالاقل الا بإتيان الزائد فالعقل حاكم بلزوم الاحتياط من هذه الجهة. والجواب عن هذا الاشكال، على ما أفاده السيد الاستاذ، هو انه بناء على ما ذكرنا من بسط الامر وتوزيعه على تمام الاجزاء يحصل القطع بامتثال مقدار من الامر وهو الذي انبسط على الاقل، وهذا المقدار من الامتثال يكفي لحكم العقل بحصول الامتثال ولا يجب تحصيل القطع بامتثال تمام الامر فانه بتمامه لم يكن منجزا حتى يقال بلزوم امتثاله، بل المقدار المنجز منه وهو المتعلق بالاقل يحصل امتثاله باتيان الاقل قطعا. قلت: هذا صحيح إذا قلنا بامكان التبعيض في امتثال الامر الواحد المتعلق بالمركب، وفيه ما لا يخفى كما يظهر بالتأمل .

]نعم إنما ينحل إذا كان الاقل ذا مصحلة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوما له، وإنما كان الترديد لاحتمال أن يكون الاكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الاقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام، إلا أنه خارج عما هو محل النقض والابرام في المقام.] التفصيلي بتوجه الامر ببعضه المتعلق بالاقل والشك في تعلقه بالزائد والعلم بتعلق الامر بهذا المقدار كاف في تنجزه بالنسبة إلى الاقل عند العقل فيحكم بلزوم موافقة هذا المقدار وعدم جواز المخالفة بخلاف الزائد فانه لا علم بسراية الامر إليه وبسطه عليه لا تفصيلا ولا اجمالا، لا انه علم اجمالا اولا ثم انحل إلى التفصيلي والشك البدوي، لكن بعض كلماته قدس سره نص في ان دليله على البرائة في المقام هو الانحلال، فانه في اواخر كلامه قال ما هذا لفظه: " وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والآخر مشكوك الالزام " ثم قال بعد سطور: " ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك " فراجع كلامه حتى تكشف مرامه. ووجه انحلاله على ما افاده هو ان الاقل واجب مطلقا وعلى اي تقدير، اما بالوجوب النفسي ان كان تمام المركب، واما بالوجوب المقدمي ان كان بعض المركب وواقع الاقل لا يخلو من ذلك، بخلاف الاكثر، فانه ان كان بحسب الواقع واجبا انما يكون واجبا بالوجوب النفسي وهو مشكوك، فالتكليف بالاضافة إلى الاقل يكون منجزا قطعا، بخلافه بالاضافة إلى الاكثر فانه لا يكون منجزا جزما بالوجود المنجز في الاقل دون الاكثر، وهذا الدليل عند المصنف عليل كما يأتي. وذهب المصنف قدس سره في المقام إلى لزوم الاحتياط عقلا، وذلك لانا

]هذا مع أن الغرض الداعي إلى الامر لا يكاد يحرز إلا بالاكثر، بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه، وكون الواجبات الشرعية ألطافا في الواجبات العقلية، وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلا في إطاعة الامر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى. ولا وجه للتفصي عنه: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية، وجريانها على ما ذهب إليه الاشاعرة المنكرين لذلك، أو] علمنا بتوجه التكليف الينا اما بالاضافة إلى الاقل أو الاكثر نظير المتباينين، وذلك يوجب التنجز مطلقا سواء أكان التكليف متعلقا بالاكثر ام بالاقل فيستقل العقل ويحكم بلزوم الخروج عن عهدته، ولا يحصل الا بالاتيان بالاكثر حتى يقطع بحصول امتثال التكليف الفعلي ويأمن من العقوبة، بخلاف ما إذا اكتفى بالاقل فانه حينئذ لا

يقطع بحصول الامتثال لاحتمال كون المكلف به واقعا هو الاكثر. ثم اجاب قدس سره عما ذكره الشيخ من الاستدلال على البرائة بالانحلال، بما حاصله ان ملاك الانحلال هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل وانما يحصل على فرض وجوب الاكثر بالوجوب الفعلي، فان وجوب الاقل بالوجوب التبعي وفعليته تابع لوجوب الاكثر وفعليته، والا لا يحصل العلم بوجوب الاقل على كل تقدير ولو كان مقدمة للاكثر، ومع فرض فعلية الوجوب للاكثر يلزم من فرض الانحلال عدم الانحلال وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال، وذلك لانه على فرض فعلية وجوب الاكثر يخرج الاكثر عن كونه مشكوكا بالشك البدوي ويدخل في اطراف المعلوم اجمالا، فيكون الاقل باقيا على حاله من كونه طرفا من غير انحلال اصلا، فافهم .

]بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به. وأخرى بأن حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا - ليؤتى بها مع قصد الوجه - مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصحلة الداعية إلى الامر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلا وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأسا، لتنجزه بالعلم به إجمالا. [وهذا الجواب قريب من الصواب ان قلنا بالبرائة من باب الانحلال، واما بناء على ما ذكرناه سابقا من دليل البرائة بان وجوب الاقل ضمني وهو منجز بالعلم به بخلاف الزائد فانه لا يعلم بتوجه الامر إليه وبسطه عليه، ومع فرض وجوب الزائد لا ينحل بفعلية المقدار المتعلق بالاقل، فتأمل. ثم اعلم ان الشيخ قدس سره اعترض على نفسه بما حاصله ان الاوامر الشرعية نظير اوامر الطبيب انما يكون لغرض ومصلحة مترتبة على نفس المأمور به على مذهب العدلية، وعلى ذلك يلزم الاتيان بكل ما يحتمل اعتباره في حصول المصلحة والغرض حتى يحصل القطع بحصولها، فيلزم الاتيان بالجزء المشكوك لتحصيل الغرض. فأجاب قدس سره عن هذا الاعتراض اولا بانا نتكلم بها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح، وثانيا بان نفس الفعل من حيث هو هو ليس محصلا للغرض ولو اتى به على وجه غير الامتثال، بل انما يترتب عليه الغرض والمصلحة إذا اتى به على وجه الامتثال، وعلى ذلك يحتمل اعتبار امتثال التفصيلي في حصول الغرض بأن يأتي بكل جزء على وجه الوجوب وانه جزء للواجب، مع ان الاتيان بالاكثر اي الزائد المشكوك على وجه الوجوب تفصيلا متعذر بالنسبة إلى هذا المكلف، فالاتيان بالمركب ولو بضم المشكوك لا يوجب

]وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته، فإن العقوبة عليه بلا بيان. وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة - على مذهب الاشعري - لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لاحتمال أن يكون الداعي إلى الامر ومصلحته - على هذا المذهب أيضا - هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافا، فافهم.] القطع بسقوط الغرض وحصول المصلحة، ومع عدم امكان تحصيل القطع بحصول الغرض ولو بإتيان الاكثر لا يبقى علينا الا التخلص عن تبعة التكليف المنجز علينا وهو انما يحصل بالاتيان بالاقل، فان الوجوب بالنسبة إليه منجز بخلاف الاكثر. ثم اعلم ان المصنف قدس سره بعد ما استدل على الاحتياط بالعلم الاجمالي قال ان الغرض الداعي إلى الامر لا يكاد يحرز الا بالاتيان بالاكثر لاحتمال مدخلية الزائد في حصوله ولان العقل مستقل باعتبار موافقة الغرض وحصوله ولا يحصل الا بموافقة الاكثر .ولما كان هذا الكلام من المصنف عين ما اعترض به الشيخ على نفسه واجاب عنه بوجهين كما ذكرناه لذا اجاب المصنف عما تفصى به الشيخ عن الاعتراض الاول بما حاصله ان بحثنا في البرائة انما يكون على مذهبنا لانا نكون بصدد تحقيق ما هو علينا. واجاب عن اعتراضه الثاني من عدم امكان احراز موافقة الغرض بالاتيان بالاكثر لاحتمال مدخلية معرفة الجزء واتيانه بقصد الوجه تفصيلا مع ان المكلف لا يتمكن منه، فقال: ان النزاع لا ينحصر في العباديات بل يعمها والتوصليات، مضافا إلى انه مع فرض تنجز التكليف بسبب العلم ولو

]وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وإن كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء وإتيانها على وجهها، كيف ؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط ها هنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي،] اجمالا، أو فرض امكان الاحتياط بالاتيان بالاكثر، مثل امكان الاحتياط في المتباينين بالاتيان بهما، مع فرض عدم امكان الاتيان بالزائد بقصد الوجه تفصيلا، يكشف عن عدم اعتبار ذلك في حصول الغرض. وبعبارة اخرى بعد ثبوت المقدمات الثلثة يقطع بعدم مدخلية نية الوجه التفصيلي في حصول الغرض في حق مثل هذا المكلف. وثالثا إن قصد الوجه مطلقا ولو بالنسبة إلى نفس الواجب مما يقطع بخلافه، وذلك لان مثل هذه المسألة مع كثره الابتلاء بها لم يرد في الاخبار ولا الآثار ما يدل على اعتبارها، وبذلك يستكشف عدم الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الابصار فافهم. ورابعا ان مراد من تعرض اعتبار قصد الوجه هو وجه نفس الواجب من وجوبه النفسي، لا وجه اجزاء الواجب من وجوبها التبعي. ان قلت :ان الشك في جزئية شئ للواجب يمنع عن حصول قصد وجه نفس الواجب، فان امتثال الوجوب المتعلق بنفس الواجب يتوقف على الاتيان بمجموع اجزاء الواجب، والشك في جزء منه يمنع عن قصد وجهه كذلك. قلت: ان الواجب باعتبار انطباقه على الفرد المشتمل على الجزء الزائد المشكوك اعني الاكثر مطلقا، سواء أكان الواجب واقعا هو الاكثر ام

]وإتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية ووصفا بإتيان الاكثر بمكان من الامكان، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الاقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله، بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته وجزءا لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله، لان الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.] الاقل، يمكن قصد وجهه كذلك جزما، واحتمال اشتمال الاكثر على ما ليس من اجزائه ليس بضائر، لان الترديد انما يكون في المنطبق عليه لا المنطبق هذا، لا سيما إذا كان الزائد مرددا بين كونه جزء لماهية الواجب أو لفرده، مثل كون الزائد مرددا بين كونه جزء ندبيا أو وجوبيا، فانه حينئذ ينطبق الواجب على المأتي بتمامه من غير ان يكون الجزء الكذائي زائدا أو خارجا عن الواجب، وذلك لان الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته، نعم لو كان الزائد مرددا بين كونه جزء للواجب أو مقارنا لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزء، مثل كون الجزء المشكوك مرددا بين كونه جزء للماهية أو جزء ندبيا خارجيا وكان الواجب ظرف وجوده. ويمكن تقرير كلام الشيخ بتقريب سالم عن الايرادات المذكورة، وهو ان يقال: ان موضوع حكم العقل في الاحكام الشرعية هو الاطاعة والعصيان، وانه بماذا يتحقق العصيان والاطاعة، وليس موضوعه تحصيل الغرض، وموضوع الاطاعة والعصيان انما هو نفس الاوامر والنواهي، لا الدواعي إليها، وان كانت الاوامر والنواهي منشأة عن مصالح واغراض في متعلقاتها، وعلى هذا فالعقل انما يستقل بلزوم الاطاعة والقيام برسم العبودية إذا كان التكليف منجزا على العبد، واما مع صرف الاحتمال فلا، وعلى هذا فحكم العقل في المقام ليس مقصورا

]نعم، لو دار بين كونه جزءا أو مقارنا لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزءا، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضا فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه. هذا مضافا إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لابد أن يؤتى به على وجه الامتثال من

العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال،] بمورد لم تكن الاحكام عن المصالح القائمة بموضوعاتها كما ذهب إليها الاشاعرة، بل يعمه وما ذهب إليه العدلية، وبذلك ظهر ان مراد الشيخ قدس سره بقوله: انا نتكلم على مذهب الاشعري، هو ان ما نحن بصدده مشترك بين ما ذهب إليه الاشاعرة وما ذهب إليه العدلية، فان موضوع البحث نفس الاوامر والنواهي لا الدواعي إليها، وحكم العقل بالاستحقاق وعدمه انما يكون بالنسبة إلى امتثالها لا تحصيل دواعيها وهذا مشترك بين المذهبين. اعلم ان في مسألة الاحتياط والبرائة العقلية ثلاثه مبان: المبنى الاول ما ذهب إليه المصنف قدس سره وهي يقتضي الاحتياط وبيانه على سبيل الاجمال ان العلم بثبوت التكليف واقعا يوجب تنجزه سواء أكان بحسب الواقع متعلقا بالاكثر ام الاقل، وهو موجب للاحتياط عقلا، وذلك من تلك الجهة كالمتباينين. والمبنى الثاني ما ذهب إليه السيد الاستاذ، ولا يأبى كلام الشيخ عنه، وهو ان الامر المتعلق بالمركب يتبعض على حسب ابعاض المركب فيمكن ان يكون ببعضه المعلوم منجزا وببعضه المجهول غير منجز، فالامر المتعلق بالاقل بمقداره يكون منجزا للعلم به بهذا المقدار بخلافه في الزائد فانه ليس بمنجز للجهل بتلعقه به .

---

[294]

]فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم أصلا، ولو بإتيان الاقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الاكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الاقل بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل. وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر، ويعينه في] والثالث ما ذهب إليه بعض فحول عصرنا، وهو ان العلم الاجمالي بالاضافة إلى الاكثر غير مؤثر في التنجز بمعنى انه ان كان متعلقا بالاكثر واقعا لم يكن منجزا اصلا لا بالنسبة إليه ولا الاقل، بخلافه ان كان متعلقا بالاقل فانه يكون منجزا، فالعقل يحكم بلزوم الاتيان بالاقل دون الاكثر. واما نتيجة اختلاف المباني فتظهر في مقامين: الاول في مقام أتى بالاقل وكان الاكثر بحسب الواقع مأمورا به، فالمكلف حينئذ يستحق العقوبة على ترك الاكثر على مذهب المصنف، ولا يستحق العقوبة على مذهب السيد الاستاذ، بل يثاب على فعل الاقل، واما على الثالث لا يستحق العقوبة ولا المثوبة وان كان مثوبا بالثواب الانقيادي. الثاني في مقام لا يأت الملكف لا بالاكثر ولا بالاقل، فانه حينئذ يستحق العقوبة على ترك الاكثر على مذهب المصنف وعلى ترك الاقل على مذهب الاستاذ، واما على الثالث فلا يستحق العقوبة اصلا لا على ترك الاكثر ولا على ترك الاقل، نعم يستحق اللوم والمذمة باعتبار قبح التجري. قوله: واما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته.. الخ اعلم انهم اتفقوا في جريان البرائة النقلية في المقام حتى مثل المصنف

---

[295]

]الاول. لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة - مثلا - ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الاعادة] الذي قال بعدم جريان البرائة العقلية، واستدلوا بحديثي الحجب والرفع، غاية الامر انه وقع الاختلاف في المرفوع والمحجوب في المقام، فذهب الشيخ إلى ان المرفوع هو ما شك في جزئيته، ثم اورد على نفسه بانه لا يقال: ان الجزئية ليست مجعولة وليس لها اثر مجعول، مع ان المرفوع بحديث الرفع انما هو المجعول بنفسه كالاوامر مثلا، أو اثر المجعول مثل الملكية بالنسبة إلى وجوب التسليم وحرمة التصرف مثلا، بخلاف ما ليس مجعولا ولا اثرا لمجعول، مثل الامور الانتزاعية كالجزئية في المقام، فانها منتزعة عن الامر المتعلق بالمركب وليس لها اثر شرعي حتى يقال ان ارتفاعها انما يكون بارتفاع اثرها الشرعي، والاعادة ووجوبها ليست من آثار الجزئية حتى يقال بارتفاعها، بل انما يكون مقتضى الامر الاول المتعلق بالمركب. ثم اجاب عنه بقوله: لانه يقال إن الجزئية وان لم تكن بنفسها مجعولة إلا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها اي الامر المتعلق بالمركب. ثم اورد عليه بانه يلزم من رفع الجزئية بمنشأها رفع الامر المتعلق بالمركب فانه ليس لها سوى ذاك الامر منشأ آخر، ومع ارتفاع ذاك الامر يلزم

خروج سائر الاجزاء عن كونها مأمورا بها، فيلزم ان لا يكون الاقل واجبا ايضا، وبعد رفع ذاك الامر ليس دليل آخر يدل على وجوب سائر الاجزاء. واجاب عن ذلك بانه وان كان الامر كما ذكر الا ان حديث الرفع حاكم على الادلة الدالة على بيان الاجزاء، فيكون الحديث بمنزلة استثناء متصل بها، فتكون الادلة الدالة على بيان الاجزاء دليلا على وجوب سائر الاجزاء بالنسبة

]إنما هو أثر بقاء الامر الاول بعد العلم مع أنه عقلي، وليس إلا من باب وجوب الاطاعة عقلا. لانه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف في صحة رفعها.] إلى الجاهل بالبعض، لكن بملاحظة ضم حديث الرفع بها كما لا يخفى. وبعبارة اخرى يستفاد من الادلة مع ضم حديث الرفع بها ان صلوة العالم بتمام الاجزاء هي الصلوة المركبة عن مجموع الاجزاء، وصلوة الجاهل ببعض الاجزاء هي الصلوة المركبة من الاجزاء المعلومة، واما الجزء المشكوك فهو خارج عنها. وحاصل كلامه زيد في علو مقامه هو ان العلم الاجمالي بين الاقل والاكثر بواسطة قيام حديث الرفع وامثاله على عدم جزئية الزائد المشكوك ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الاقل، ويرتفع الترديد عن متعلق العلم ويتعين في الاقل، فلا يرد عليه بان جريان البرائة مناف للعلم الاجمالي كما هو واضح، نظير مورد قامت الامارة على تعين تعلق التكليف ببعض اطراف العلم كما إذا علم اجمالا بنجاسة احد المايعين ثم قامت الاماره على نجاسة احدهما المعين، فانه حينئذ لا يجب الاجتناب عن الآخر جزما. ولكن ما ذكره قدس سره مخدوش فانه بعد اعترافه بعدم قابلية جزئية الجزء للرفع باعتبار عدم كونها من الامور المجعولة شرعا ولا اثر لها كذلك، فلا بد من رفعها بمنشأ انتزاعها وهو الامر المتعلق بالمركب منها وغيرها ان كان قائلا بامكان التبعيض في تنجز امر واحد شخصي بان يكون ببعضه المعلوم منجزا وببعضه المجهول غير منجز كما مر، فماذا هو الوجه في ايقاع نفسه الزكية في مشقة جعل المرفوع الجزئية بمنشأها ؟ بل كان ينبغي له ان يقول: ان وجوب

]لا يقال: إنما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الامر الاول: ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه. لانه يقال: نعم، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الادلة الدالة على بيان الاجزاء - إليها نسبة الاستثناء، وهو] الزائد غير معلوم فهو مرفوع، ولا وجه لتفصيله بين البرائة العقلية بعدم جريانها والنقلية بجريانها .وان كان قائلا بعدم امكان التبعيض فيلزم من رفع الجزئية بمنشأها رفع الامر المتعلق بالمركب بتمامه لا ببعضه، فيعود المحذور ويكون حديث الرفع حاكما على ادلة الجزئية، وجعله بمنزلة الاستثناء لا يرفع الغائلة كما لا يخفى، ضرورة ان غاية ما يستفاد من الحديث على الحكومة هو ان فعلية وجوب المركب مقصورة في حق العالم بالمركب بجميع اجزائه وانه في حق الجاهل لا يكون فعليا، فلا يكون مفاد الحديث ولو على حكومته الا رفع فعلية وجوب المركب، وليس فيه دلالة على وجوب سائر الاجزاء المعلومة حتى يكون دليلا على وجوب المركب الخالي عن الجزء المشكوك بعد رفع امر الاول، وليس دليل آخر يدل على ذلك. فان قلت: يمكن ان يقال ان مفاد الادلة الاولية بضميمة حديث الرفع هو تحديد الحكم الواقعي المتعلق بالمركب وتضييقه بان يكون المركب الملتئم من اربعة اجزاء مثلا مطلوبا ممن يطلع عليها بتمامها، وممن لم يطلع الا على ثلثة منها لا يكون مطلوبا الا تلك الثلاثة، فيكون المكلف به في حق كل واحد منهما غير ما على الآخر. قلت :تحديد الحكم الواقعي بالعلم غير مقعول للزوم الدور كما ذكرناه سابقا فراجع .

]معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيدا. وينبغي التنبيه على أمور: الاول: إنه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشئ

ومطلقه، وبين الخاص كالانسان وعامه كالحيوان، وأنه لا مجال ها هنا للبراءة عقلا، بل كان الامر] قوله: وينبغي التنبيه على امور: الاول ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيئ ومطلقه... الخ اعلم انه اختلفوا في جريان البرائة فيما إذا شك في شرطية شئ للمأمور به بعد الاتفاق على جريانها في الجزئية في الجملة، فذهب بعض كالشيخ قدس سره إلى جريانها في المقام مطلقا عقلا ونقلا، وبعض إلى عدم جريان العقلية منها مطلقا سواء أكان الشرط مما ينتزع عن نفس ذات المشروط باعتبار احواله وعوارضه كالتقيد بالايمان في الرقبة والتقيد بالانسانية في الحيوان، ام مما ينتزع عنه وعن شئ مغاير للمقيد كتقيد الصلوة بالطهارة فانه منتزع عنها وعن الطهارة، وعدم جريان النقلية منها في الاول وجريانها في الثاني كما اختاره المصنف قدس سره. وحاصل برهان الشيخ على مذهبه هو ان التكليف بالمقيد مطلقا سواء أكان تقييده منتزعا عن نفس ذات المقيد ام كان منتزعا عنه وعن غيره المغاير له في الوجود مشتمل على الزام زائد على ما في التكليف بالمطلق، وكذلك مشتمل على كلفة زائدة على كلفة المطلق. واورد المصنف عليه بان الانحلال المتوهم في الشك في الجزئية غير جار في المقام، وذلك لان المقام نظير المتباينين الذين يجب الاحتياط فيهما بلا كلام، ضرورة عدم اتصاف المطلق بالوجود المقدمي حتى يقال بالانحلال بهذا

]نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره، دون دوران الامر بين الخاص وغيره، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته، وليس كذلك خصوصية الخاص، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين [الاعتبار، فان الخاص بما هو خاص لا يكون زائدا على المطلق في ضمنه، بل انما يكون الخاص عين المطلق، فكيف يكون المطلق من مقدمات الخاص حتى يصح اتصافه بالوجوب المقدمي، بل لا يكون مع خصوصيته وتقييده الا شيئا بسيطا واحدا يكون واجبا بالوجوب النفسي كما لا يخفى، نعم يمكن جريان النقلية منها في خصوص ما إذا دار الامر بين المشروط والمطلق فيما إذا كان التقييد منتزعا عن أمر خارج عن المشروط، مثل شرطية الطهارة للصلوة وتقيدها بها، فان التقيد بالطهارة انما يكون منتزعا عن الطهارة التي تكون خارجة عن ذات الصلوة المقيدة. بان يقال: ان شرطية الطهارة للصلوة مما لا يعلم، فهي بمنشئها مرفوعة عن الامة، ومما يحجب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. لا يخفى ان هذا الاشكال من المصنف على الشيخ قدس سرهما انما يتوجه إذا كان دليل الشيخ على البرائة هو الانحلال، واما إذا كان دليله ما ذكرناه سابقا في الشك في الجزئية من ان وجوب الاقل بالوجوب الضمني مما يعلم تفصيلا وانما الشك في وجوب الزائد، فان ما ذكر ناه هناك بعينة جار في المقام بلا اشكال ولا كلام، وذلك لان العقل كما يستقل بقبح المؤاخذة على ترك الجزء المشكوك هناك باعتبار عدم التنجز بالاضافة إليه وتنجزه بالنسبة إلى الاقل، كذلك يحكم بقبح المؤاخذة على ترك الخصوصية والتقيد بعد الاتيان بالمطلق في مورد شك في تقيده بشئ، وهذا الحكم العقلي في المقام انما يكون باعتبار كون

]فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم ها هنا، بداهة أن الاجزاء التحليلية لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا، فالصلاة - مثلا - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى. المتباينين، فتأمل جيدا. الثاني: إنه لا يخفى أن الاصل فيما إذا شك في جزئية شئ أو شرطيته في] الامر الانتزاعي وان كان منتزعا عن الذات فقط، كالتقيد بالانسانية، عنده بمنزلة الجزء الخارجي في ان العقل يرى الامر الانتزاعي شيئا زائدا على الذات وخارجا عن المقيد في ذاك الاعتبار وان كان بحسب الخارج عين الذات. وبعبارة اخرى ان الامر المتعلق بالمركب مع بساطته ووحدانيته كما يتبعض ويتجزئ باجزاء حسب اجزاء المركب، كذلك المقيد يتبعض عنده فيرى المطلق مع تقيده شيئين وان كانا بنظره الآخر شيئا واحدا، وعلى هذا فإذا تعلق امر بمطلق وشك في كونه مقيدا بقيد سواء

أكان التقيد مأخوذا عن نفس الذات ام كان مأخوذا عن أمر خارج عن الذات، لاشبهة في استقلال العقل بلزوم الاتيان بالمطلق على كل حال وان لم يأت به في ضمن الخاص، واما الاتيان به بتلك الخصوصية لزوما فلا، لعدم حجة على ذلك، والشاهد على امكان تبعيض المقيد بالمطلق والتقيد هو صحة نسبة العلم إلى وجوب المطلق ونسبة الشك إلى وجوب القيد، وكلام الشيخ في المقام ناظر إلى ما ذكرناه كما ينادي بذلك كلامه بأعلى صوت فراجع وتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام فافهم.
قوله: الثاني آنه لا يخفى ان الاصل فيما إذا شك في جزئية شئ أو شرطيته في حال نسيانه.. الخ اعلم انهم اختلفوا في جريان بحث البرائة والاحتياط في الشك في الجزئية

]حال نسيانه عقلا ونقلا، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية، فلولا مثل حديث الرفع مطلقا ولا تعاد في الصلاة لحكم عقلا بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا، كما هو الحال فيما ثبت شرعا جزئيته أو شرطيته مطلقا نصا أو إجماعا.] أو الشرطية حال النسيان، بعد اتفاقهم على جريان البحث فيهما بالنسبة إلى اصل الشك في الجزئية والشرطية مطلقا ولو بالنسبة إلى الذاكر ايضا، ومنشأ الاختلاف في المقام والاتفاق هناك هو توهم ان البحث هناك يرجع إلى البحث في تنجز التكليف بالاضافة إلى الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، وعدمه بخلافه في المقام فان البحث فيه يكون راجعا إلى ان الجزء المنسي هل يكون جزء مطلقا ولو بالنسبة إلى الناسي أو يكون مخصوصا بالذاكر، فذهب الشيخ إلى عدم جريان بحث البرائة والاشتغال في المقام، وحاصل دليله على ذلك ان سقوط الجزء من الجزئية بالنسبة إلى الناسي عبارة عن كون المأمور به في حقه هو المركب الخالي عن الجزء المنسي، مع ان صيرورة هذا المركب في حقه مأمورا به انما يكون باعتبار تعلق الامر بذاك المركب الخالي عن الجزء الكذائي، فلا يصير المركب الخالي عن الجزء المنسى مأمورا به الا بتوجه الامر إلى الناسي، وتوجه الامر إليه غير معقول، ضرورة عدم قابلية الغافل حين غفلته وعدم التفاته إلى غفلته لتوجه الامر إليه في هذا الحال، ومع التفاته إلى غفلته ونسيانه يخرج عن كونه ناسيا وغافلا، ومع خروجه عنه يدخل في زمرة الذاكرين، ومع دخوله فيهم ينقلب تكليفه بالمركب التام الواجد لجميع الاجزاء كما لا يخفى، وعلي هذا لم يكن المركب الخالي عن المنسى الذي يأتي به الناسي مأمورا به اصلا لا بالامر الاول المتعلق بجميع الاجزاء ضرورة عدم تعلقه بالفاقد ولا بلامر الثاني المتعلق بالفاقد لان المفروض عدمه لمكان عدم معقوليته،

]ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الادلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقا، وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصه] نعم لو صرح الشارع بصحة المأتي به وجب حمل كلامه على بدلية الفاقد من الواجد تصحيحا لكلامه، هذا مجمل كلامه زيد في علو مقامه. واجاب عنه المصنف بان غير معقولية توجه الخطاب الخالي عما شك في جزئيته أو شرطيته انما يكون في مورد يكون التوجيه إلى الناسي بخصوصه، واما إذا توجه الخطاب إليه بعنوان عام أو بعنوان خاص مساوق مع عنوان الناسي فهو بمكان من الامكان كما يمكن توجيه خطاب متعلق بالفاقد على نحو يعم الذاكر والناسي معا، ثم دل دليل آخر على مدخلية الجزء المنسي في حق الذاكر فقط. ولكن هذا الجواب ليس بوجيه، فان مثل ذاك الخطاب وان كان ممكنا باعتبار عدم توجهه إليه بعنوانه لكنه لغو، وذلك لان الداعي إلى الخطاب انبعاث المكلف نحو الفعل بذالك الخطاب، والناسي مع غفلته عن النسيان ليس ملتفتا إلى الخطاب، ومع عدم الالتفات إلى الخطاب لا يصير منبعثا عنه فيكون الخطاب لغوا. وبعبارة اخرى عمدة الاشكال في المقام هي ان غاية الخطاب انبعاث المكلف نحو الفعل بذاك الخطاب، والناسي حال غفلته عن نسيانه انما يأتي بالفعل بداعي الامر المتعلق بجميع اجزاء المركب مع انه ليس مأمورا به في حقه، والامر

الآخر المتعلق بالخالي عن المنسي لا يمكن ان يصير داعيا له في حال غفلته، وبالجملة قيام الحجة باي لسان كانت في مقام الاثبات لا يوجب تصحيح

---

[303]

]بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل.] الامر بحسب مقام الثبوت، فان مع فرض وجود أمر آخر لا يمكن ان يكون داعيا له، فهذا الامر باعتبار عدم ترتب الاثر عليه يقع لغوا قطعا فافهم. واجاب بعض آخر بانه لا حاجة إلى أمر آخر يخص بالناسي، لان الفاقد بالنسبة إلى الناسي مثل الواجد بالاضافة إلى الذاكر في المحبوبية وترتب المصلحة، فإذا أتى الناسي بالخالي ولو بداعي امر آخر غير متوجه إليه يقع صحيحا لاتيانه بما هو عليه واقعا. وانت خبير بان ما افاده البعض انما يتجه بعد قيام الحجة على الصحة في مقام الاثبات، والمبحوث في المقام هو امكان الخطاب إليه وما ذكره لا يفيد امكانه في مقام الثبوت. فالتحقيق في الجواب ما افاده السيد الاستاذ وخطر ببالي القاصر، وهو ان الصلوة التي امر بها كل مكلف على اختلاف اشخاصهم واحوالهم من السفر والحضر والصحة والمرض وغيرها هي عنوان كلي منطبق على كل فرد منها على اختلافها باختلاف المكلفين ومن جملتهم الناسي، فالامر المتعلق بهذا العنوان يغني عن تعلق أمر آخر في صدق عنوان المأمور به على المأتي به الناسي وحصول الداعي له لاتيان المأمور به فلا احتياج إلى ايجاب آخر متوجه إلى الناسي متعلق بالخالي عن الجزء المنسي، فيكون الناسي مثل سائر اصناف المكلفين في ان المأمور به في حقه فعلا غير ما أمر به الآخر، لكن هذه المغايرة انما يكون في المنطبق عليه لا المنطبق، فان المنطبق شئ واحد بالاضافة إلى المكلفين جميعا .

---

[304]

]الثالث: إنه ظهر - مما مر - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا أو شطرا في الواجب - مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه - وذلك لاندراجه في الشك في دخل شئ فيه جزءا أو شرطا، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا أو سهوا، وإن استقل العقل] وعلى ما ذكرنا فيمكن ان يكون المأمور به في حق الناسي فعلا هو ما يكون خاليا عن الجزء المنسي من غير حاجة إلى أمر آخر متعلق بالخالي حتى يتوجه اشكال عدم قابلية الناسي لتوجه الخطاب فان الامر المتعلق بعنوان الصلوة الذي يكون مشتركا بين جميع افراد الصلوة يكفي في صيرورة المأتي به مأمورا به، وفي حصول الداعي في الفعل. هذا في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فنحتاج إلى دليل يدل على عدم جزئية المنسي في حال السهو، فنقول بعد تصحيح توجه الامر إلى الناسي بما ذكرناه في مقام الثبوت: ان الدليل على عدم جزئية ما شك في جزئيته حال النسيان وكذا الشرطية هو ما ذكرناه في الشك في اصل الجزئية والشرطية من البرائة العقلية والنقلية بلا تفاوت بين المقامين اصلا، فافهم. قوله: الثالث انه ظهر مما مر حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها.. الخ قبل الشروع في المطلوب لا بد من تقديم مقدمة وهي ان زيادة الجزء بما هي زيادة الجزء لا يضر بالمركب اصلا، وذلك لان الجزء بما هو جزء ما يكون له دخل في حصول المركب، فحصول الجزء في ضمن وجود أو وجودين أو اكثر لا يضر بالمقصود، غاية الامر ان الطبيعة تتحقق بوجود فردها، فوجود الثاني يكون لغوا، اللهم الا ان يقال يمكن ان يرجع زيادة الجزء إلى المانع، ومحل النزاع في المقام انما يكون في الزيادة التي اعتبرت مانعة لا مطلق الزيادة .

---

[305]

]لولا النقل بلزوم الاحتياط، لقاعدة الاشتغال. نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلا مطلقا أو

في صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال. وأما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أي حال كان صحيحا، ولو كان مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع] إذا عرفت هذا ظهر لك ان الشك في المقام انما يكون شكا في ان زيادة الجزء هل تكون مانعة اولا، وعلي هذا فالاصل فيما شك في مانعيته هو البرائة عقلا ونقلا. هذا بناء على ما هو التحقيق في الموانع من انها اعتبرت مفسدة للعمل بعد تماميته وصحته من حيث هو كما يستظهر ذلك من ادلتها، واما بناء على ما ذهب إليه الشيخ والمصنف قدس سرهما من ان الموانع انما اعتبر عدمها شرطا للعمل بحيث يكون لعدمها دخل في حصول العمل على وجهه فالاصل في الشك في شرطية عدم شئ في الواجب هو البرائة عقلا ونقلا مطلقا سواء أكان متعلقا بعدم الزيادة ام كان متعلقا بشئ آخر وسواء اكان الاتيان بالزيادة بقصد التشريع ام كان بغير قصد التشريع. لكن هذا المبنى من حيث هو مخدوش، وذلك لان الشرط لابد وان يكون مما يكون مؤثرا فيما هو المقصود، والحال انه ليس للاعدام تأثير وتأثر كما حقق في محله، هذا في مقام الثبوت، وفي مقام الاثبات ايضا فيه ما فيه، فان الادلة الدالة على الموانع تدل على خلاف ذلك، وان قام دليل دل بظاهره على شرطية عدم شئ في شئ فلا بد من حمله على خلاف ظاهره .

]المأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال. ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتي به مع الزيادة باستصحاب الصحة، وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى. الرابع: إنه لو علم بجزئية شئ أو شرطيته في الجملة، ودار] الامر] بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءا أو شرطا في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقا بالباقي، ولم يكن هناك مايعين أحد الامرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان. لا يقال: نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه. فإنه يقال: إنه لا مجال ها هنا لمثله، بداهة أنه ورد في مقام الامتنان،] قوله: الرابع انه لو علم بجزئية شئ أو بشرطيته في الجملة... الخ اعلم انه لا شبهة في ان العجز عن الجزء أو الشرط موجب لسقوط الامر بالنسبة إلى ذاك الجزء، وانما الكلام في ان العجز عن جزء المركب هل يوجب سقوط الامر المتعلق بتمام المركب اولا، وذلك السقوط وعدمه دائر بين كون الجزء الكذائي أو الشرط جزء أو شرطا واقعيا مطلقا حتى في حال العجز عنهما فيوجب سقوط الامر رأسا، وذلك لانه يكون بمنزلة العجز عن تمام المركب، فان العجز عن الجزء مع كونه جزء حتى في هذا الحال، عجز عن المركب بما هو مركب عنه وعن غيره، وبين كونهما جزء وشرطا حال التمكن فلا يوجب سقوط الامر عن

]فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته. نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضا. ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكي، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفا، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام. كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (إذا أمرتكم بشئفأتوا منه ما استطعتم) وقوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور) وقوله: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) ودلالة الاول مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية، لا بيانية، ولا بمعنى الباء، وظهورها في التبعيض وإن كان مما لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الاجزاء غير] المركب، لان المأمور به في حق العاجز عن جزء الاجزاء الاخر وهي على المفروض ممكنة له. هذا في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فان دل دليل ولو باطلاقه على الجزئية أو

الشرطية مطلقا ولو في حال العجز عنه، مثل " لاصلوة الا بطهور " فانه باطلاقه يدل على شرطية الطهارة ولو في حال العجز عنها فيحكم بسقوط التكليف عن العاجز كما لا يخفى، وان لم يدل دليل على ذلك، فان قام دليل على وجوب ساير الاجزاء في حق العاجز، مثلا إذا دل الدليل على وجوب الصلوة مطلقا، ثم قام دليل آخر يدل على جزئية شئ أو شرطيته فيها في خصوص حال التمكن أو في الجملة، فانه باطلاق الامر المتعلق بالصلوة يحكم بوجوب سائر الاجزاء في حق العاجز، وان لم يقم دليل على ذلك كله

]واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد، ولو سلم فلا محيص عن أنه - ها هنا - بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روي أنه خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقال: (إن الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة - ويروى سراقة بن مالك - فقال: في كل عام يا رسول الله ؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول :نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه).] وشككنا في كون الجزء جزء حال العجز ايضا فمقتضى الاصل هو البرائة عن الباقي عقلا ونقلا، لان الشك في وجوب الباقي شك بدوي والعقل مستقل بالبرائة عنه فان العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان كما ان حديث الرفع وامثاله يشمله بلا كلام. وربما يقال: ان قضية الاستصحاب وجوب الباقي في حال العجز ايضا، لان وجوبه قبل العجز كان متيقنا وشك في ارتفاعه حال العجز والاصل بقائه. ولكنه مخدوش بانه ان اريد بالمستصحب وجوب الكل فليس بصحيح لعدم بقاء الموضوع ولا يجري الاستصحاب مع عدمه، وان اريد الوجوب الضمني أو الغيري فهو ايضا مرفوع قطعا فان سائر الاجزاء على فرض كونها مأمورا بها انما تكون مأمورا بها بالامر النفسي الاستقلالي وهو مشكوك الحديث فالامر الغيري مقطوع الارتفاع والنفسي مشكوك الحدوث. اللهم الا ان يقال بصحة القسم الثالث من استصحاب الكلي فيمكن استصحاب كلي الوجوب الجامع بين المرفوع والحادث، أو يقال بان تعيين

]ومن ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضا، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها. هذا مضافا إلى عدم دلالته على عدم السقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالته على أنه بنحو اللزوم، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ما له من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة [الموضوع في الاستصحاب مبتن على المسامحة العرفية لا على الدقة العقلية، فيمكن القول ببقاء الوجوب النفسي المتعلق بتمام الاجزاء بالنسبة إلى باقيها في حال العجز كما لا يخفى. واستدل على وجوب باقي الاجزاء في حق العاجز بما لا يخلو عن الاشكال، كالاستدلال بعموم الرواية النبوية (صلى الله عليه وآله وسلم " (إذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم " وعموم الحديث العلوي (عليه السلام " (الميسور لا يسقط بالمعسور " وعموم " ما لا يدرك كله لا يترك كله "، والوجه في دلالة النبوي هو جعل الشئ عبارة عن المركب فأمر صلى الله عليه وآله وسلم باتيان ما يتمكن منه. وفيه ما لا يخفى من ضعف السند من غير انجبار بعمل الاصحاب كما توهم، لان عمل الاصحاب بما ينطبق مع مضمون الرواية لا يدل على ان مستندهم في العمل هو تلك الرواية، بل انما يكون مستندهم اخبار خاصة في موارد مخصوصة، والشاهد على ذلك انهم لم يعملوا في كل مورد يكون مشمولا لها كما لا يخفى بل اقتصروا في مقام العمل بما ورد على حكمه خبر خاص ودليل

]على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر، فافهم. وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الافرادي، لا دلالة له إلا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به - واجبا كان أو مستحبا - عند تعذر بعض أجزائه، لظهور الموصول فيما يعمهما، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب - لو سلم - موجبا لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الاعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي، وكيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.] مخصوص. ومن ضعف الدلالة من وجوه: الاول انه كما يحتمل ان يكون التبعيض بلحاظ الاجزاء يحتمل ايضا ان يكون بلحاظ الافراد. الثاني انه وان سلمنا دلالتها بلحاظ الاجزاء لو خليت ونفسها لكنه بملاحظة موردها لا محيص عن كونه بلحاظ الافراد حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد امره به .الثالث انه لم يظهر منه انه كان في مقام التشريع والتأسيس، بل يحتمل كونه في مقام الارشاد والموعظة والنصيحة، بل هذا الاحتمال اقوى من الاول، لانه صلى الله عليه وآله وسلم كان في مقام ردع السائل عن تكرار الحج. واما رواية الميسور فهي ايضا مثل سابقها في ضعف السند وعدم الانجبار، وكذلك في الدلالة، فانه لم يعلم انه ورد في مقام التشريع وتأسيس امر متعلق بالاجزاء الميسورة، بل يمكن ان يكون في مقام الارشاد وبيان امر عادي من العاديات .

]ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا، لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفا، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا، ولاجل ذلك ربما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنها - موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا، وإن كان غير مباين للواجد عقلا. نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئته للعرف، وإن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، وإلا عد أنه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي - للتخطئة - وأنه لا يقوم بشئ من ذلك.] مضافا إلى انه على فرض دلالتها على المطلوب يلزم كثرة التخصيص المستهجن. واما رواية " ما لا يدرك " فهي ايضا كاختيها في ورود ما ورد عليهما، مضافا إلى ان الادراك انما يطلق بالاضافة إلى المنافع والمصالح ومعلوم ان ادراك المصلحة والمنفعة فرع ثبوتهما، فالترغيب بادراك ما يمكن ادراكه من المصلحة انما يتصور ويصح فيما كان له مراتب من المصلحة ولم يمكن ادراك تمامها فيأمر الشارع بادراك مرتبة يمكن ادراكها مثل ادراك الكمالات، والرواية بهذا المعنى لا تدل على ما نحن بصدده من وجوب ساير الاجزاء، وذلك لان ترتب المصلحة عليها وكونها بهذا الاعتبار مأمورا بها اول الكلام كما لا يخفى، وبنفس هذا الحديث لا يمكن احراز المصلحة فيها وانها تكون مأمورا بها فانها على ما ذكرناه آنفا انما يكون في مقام الترغيب إلى ادراك ما يكون ترتب المصلحة عليه محرزا من الخارج لا من نفس هذا الترغيب، هذا مضافا إلى اشكالات القوم عليها فراجع كلامهم، وافهم .

]وبالجملة: ما لم يكن دليل على الاخراج أو الالحاق كان المرجع هو الاطلاق، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه، أو بمقدار يوجب أيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصا في الاول، وتشريكا في الحكم، من دون الاندراج في الموضوع في الثاني، فافهم. تذنيب: لا يخفى أنه إذا دار الامر بين جزئية شئ أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين

المحذورين، لامكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذاك الشئ مرة وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.] قوله: تذنيب لا يخفى انه إذا دار الامر.. الخ إعلم انه إذا دار الامر بين شرطية شيئ للمأمور به أو مانعيته، أو بين جزئية شيئ ومانعيته هل يقتضي الاصل البرائة أو التخيير أو الاحتياط فيه احتمالات، اما البرائة فلا وجه لتوهم جريانها كما هو اوضح من ان يخفى، ضرورة ان مورد جريانها هو الشك في التكليف لا المكلف به بعد العلم بنفس التكليف كما هو المفروض في المقام، فان المفروض هو العلم بان الشيئ الكذائي اما ان يكون مأمورا به أو منهيا عنه، ومعه لا يجري البرائة قطعا. واما التخيير فقد ذهب إليه الشيخ الانصاري قدس سره في احد قوليه، وملخص ما افاده في وجهه ان الامر في المقام دائر بين المحذورين ولا يمكن الموافقة القطعية والعقل بحكم بالتخيير بين الموافقة الاحتمالية في طرف الفعل أو الترك، لعدم خلو المكلف عن احدهما لا محالة، ولا مرجح لاحدهما بالخصوص دون الآخر، والقول بامكان الموافقة القطعية باعتبار امكان تكرار العمل والاتيان به تارة مع الجزء الكذائي واخرى بدونه لا وجه له، لانه مستلزم لفوات

---

[313]

ما يعتبر في العبادة من القصد التفصيلي والجزم بان العمل مأمور به. ولكن التحقيق هو ان المقام مورد جريان الاحتياط، وذلك لان الامر في المقام دائر بين المتباينين، لا الاقل والاكثر حتى يقال بالبرائة ولا المحذورين حتى يقال بالتخيير لان الامر في المأمور به دائر بين كونه مشروطا بشرط الشي، وكونه مشروطا بشرط لا، والنسبة بينهما التباين، ومقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط بتكرار العمل. ومحذور فوات نية الجزم والقصد التفصيلي مدفوع، اولا بعدم دليل على اعتبارها، وثانيا بان المحذور حاصل على كل حال سواء أقلنا بالتخيير أم بالاحتياط، لان الواقع لا يصير معلوما تفصيليا لنا بواسطة حكم العقل بالتخيير، فان التخيير لا يكون شرعيا كشف عنه العقل، فافهم .

---

[315]

]خاتمة: في شرائط الاصول أما الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شئ أصلا، بل يحسن على كل حال، إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقا ولو كان موجبا للتكرار فيها، وتوهم كون التكرار عبثا ولعبا بأمر المولى - وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة - فاسد، لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي، مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع له سواه لما ينافي قصد الامتثال، وإن كان لاغيا في كيفية امتثاله، فافهم.] قوله: خاتمة في شرايط الاصول.. الخ ذهب بعض انه لابد في جريان كل واحد من الاحتياط والتخيير والبرائة من شرط الفحص عن الدليل في العمل على طبقه، ولكن التحقيق في ذلك كما عليه جل المحققين انه لا يعتبر في العمل على طبق الاحتياط وحسنه امر زائد على تحقق موضوعه وهو احراز الواقع المشكوك بالاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في تحقق الواقع ولو بتكرار العمل. وتوهم اعتبار الفحص في العمل بالاحتياط بتوهم اعتبار نية الوجه

---

[316]

]بل يحسن أيضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسدة وفوت المصلحة. وأما البراءة العقلية: فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لما مرت الاشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما. وأما البراءة النقلية: فقضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية، إلا أنه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه، حيث يعلم إجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث لو تفحص عنه لظفر به.] التفصيلي في العبادات فيما يمكن الظفر بالحجة على الحكم، مدفوع اولا بعدم دليل

على اعتباره، بل يمكن دعوى القطع على عدم اعتباره لاستكشاف ذلك من طريق القطع بعدم ورود دليل على اعتباره في الاخبار والآثار، ولا يكون في البين اجماع محقق وان كان ادعاه بعض، ويمكن ان يكون مدرك المدعي للاجماع فتويهم في بعض الفروع واستنباطه لذلك من فتاويهم، لا ان هذا العنوان بخصوصه معقد اجماعهم. وثانيا ان القصد والنية من شئون الاطاعة والامتثال، والحاكم فيها هو العقل لا الشرع، والعقل لا يعتبر في حصول الاطاعة ازيد من قصد امتثال امر المولى ولو رجاء. واما البرائة فتارة يقع الكلام في شرط العمل على طبقها، واخرى في آثارها بعد العمل بها من غير رعاية ما هو شرط في اعمالها وثالثة في احكامها بعد العمل بها كذلك. اما الاول فلا شبهة في اشتراط الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر

]ولا يخفى أن الاجماع ها هنا غير حاصل، ونقله لوهنه بلا طائل، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل - لولا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل، وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز، إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الالتفات إليها. فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والاخبار على وجوب التفقه والتعلم، والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم] به، وذلك بالاضافة إلى البرائة العقلية اوضح من ان يخفى، ضرورة عدم استقلال العقل بالبرائة الا بعدهما، لانه مع احتمال البيان من الشرع واحتمال الظفر به لا يستقل العقل بمعذورية المكلف على مخالفة الواقع لان احتمالهما يرفع قبح العقاب. واما بالاضافة إلى البرائة النقلية فمع الغض عن قصور ادلتها عن شمولها لمثل المقام، ومع تسليم اطلاقها مقيدة بالاجماع، والعقل، والآيات والاخبار المستفيضة المقطوعة صدورها الدالة على وجوب التفقه والتعلم، مثل آية النفر، ومثل رواية عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم " فانه لا شبهة في تقديمها على ادلة البرائة سندا ودلالة، وانها تكون مقيدة لادلة البرائة وتكون بعمومها حجة على وجوب الفحص عن ادلة الاحكام واما التخيير العقلي فالكلام فيه الكلام في البرائة من لزوم الفحص وشرطيته في العمل على طبقه. واما الكلام في آثار البرائة إذا عملنا بها قبل الفحص فلا شبهة في

]العلم، بقوله تعالى كما في الخبر: (هلا تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة، لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالا، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما إذا علم إجمالا، فافهم. ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل. ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام.] استحقاق العقوبة على فرض مخالفة العمل بها للواقع عقلا ونقلا، وانما الكلام في ان هذا الاستحقاق للعقوبة هل هو على مخالفة العمل للواقع أو على ترك التعلم فيه وجهان، بل قولان مبنيان على ما تدل عليه الآيات والاخبار الآمرة بتحصيل العلم والتفقه في الدين من الوجوب النفسي كما التزم به الاردبيلي وصاحب المدارك على ما حكى ومال إليه المصنف قدس الله اسرارهم، لما يأتي من الاشكال في المشروط والموقت على القول بعدم الوجوب، أو الوجوب الارشادي فيكون الاستحقاق على مخالفة العمل للواقع إذا ادى ترك التعلم إليها. والتحقيق في ذلك انه وان كان ظاهر بعضها الوجوب النفسي، لكنه لما كان الاخذ بظاهرها مستلزما لما لا يلتزم به احد حتى القائل بالوجوب النفسي من كون الجاهل مستحقا للعقابين في صورة مخالفة العمل للواقع بخلاف العالم التارك، مع انه يمكن دعوى القطع بخلافه، فلا بد من رفع اليد عن ظاهرها وحملها على الارشاد، بل يمكن ان يقال: ان هذا القطع منا يكون بمنزلة قرينة متصلة توجب صرف ظهورها .

]أما التبعة، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤديا إليها، فإنها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار، إلا أنها منتهية إلى الاختيار، وهو كاف في صحة العقوبة، بل مجرد تركهما كاف في صحتها، وإن لم يكن مؤديا إلى المخالفة، مع احتماله، لاجل التجري وعدم المبالاة بها.] مضافا إلى ما في بعض تلك الادلة من القرائن اللفظية الدالة على خلاف الوجوب النفسي، مثل ما ورد في بعضها " العالم بلا عمل كالشجر بلا ثمر ". والقول بان التعلم واجب بالوجوب المقدمي ايضا لا وجه له، ضرورة عدم كون العلم مقدمة منحصرة يجب تحصيلها للعمل، لان الاحتياط ممكن، فالتعلم ليس بواجب اصلا لا بالوجوب النفسي ولا بالوجوب المقدمي. واما ما ذهب إليه بعض من القول بالوجوب النفسي لاجل التفصى عن اشكال يرد على القول بعدم الوجوب النفسي في الواجب المشروط أو الموقت من ان ترك التعلم قبل حصول الشرط وحضور الوقت بالاضافة اليهما وان كان مؤديا إلى المخالفة الا انه لا مصحح لاستحقاق العقوبة اصلا لا بالاضافة إلى ترك التعلم، وهو اوضح من ان يخفى، وذلك لان التعلم على فرض عدم وجوبه النفسي اما ان لا يكون واجبا اصلا كما استظهرناه من الاخبار، واما ان يكون واجبا مقدميا غيريا، وعلى اي تقدير لا بأس بتركه، اما الاول فواضح، واما على الثاني فلان التكليف المتعلق بالمشروط أو الموقت قبل الشرط والوقت لا يكون فعليا حتى يتعلق التكليف بمقدماته، ولا بالاضافة إلى مخالفة العمل للواقع، لان المكلف حين العمل يكون غافلا عن الواقع ولا يصح توجه التكليف إلى الغافل، وبالجملة لا يكون في البين تكليف فعلي حتى يستحق العبد العقوبة على مخالفته، مع ان مثل هذا العبد لا يخلو من الاستحقاق، فلا بد من الالتزام بالوجوب النفسي فيكون العقوبة على ترك التعلم .

]نعم يشكل في الواجب المشروط والمؤقت، لو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلا عما إذا لم يؤد إليها، حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلا، لا قبلهما وهو واضح، ولا بعدهما وهو كذلك، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة، ولذا التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة.] فيمكن الجواب عنه بانه ان كان التارك للتعلم قبل الشرط والوقت ملتفتا وبعدهما مترددا فيجب عليه حينئذ طلب العلم للعمل، وعلى فرض الترك يستحق العقوبة بلا اشكال، وان لم يكن كذلك بل كان غافلا فالحكم باستحقاق العقوبة على المخالفة لا على ترك التعلم لاستقلال العقل باستحقاق مثل هذا العبد العقوبة وحسن مؤاخذته، ضرورة انه وان كان بعد حصول الشرط وحضور الوقت غافلا، الا ان مثل تلك الغفلة مستندة إليه باعتبار كونه متمكنا من التعلم قبلهما، فيستند المخالفة إلى اختياره ولو بالواسطة، وهذا المقدار من الاختيار كاف في حسن المؤاخذة والاستحقاق عند العقل، فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا وجه لكون هذا الاشكال منشأ للالتزام بالوجوب النفسي فافهم. ويمكن الذب عن الاشكال ببيان اوفى، وهو ان الخطابات الواقعية التي انشأت مطلقة، من غير تقيد بالعلم والجهل والالتفات والغفلة لعدم معقولية التقيد بشيئ منها للزوم الدور، الا انها انشأت ليعلم المكلف بها فينبعث عنها، فان لم يطلع عليها وكان عدم اطلاعه مستندا إلى امر خارج عن اختياره مثل ما إذا استفرغ الوسع في تحصيلها ولم يظفر بها أو كانت مغفولة عنها رأسا بحيث لم يلتفت إليها ولو في زمان اصلا، فلا شبهة في معذوريته عقلا ونقلا .

]فلا إشكال حينئذ في المشروط والمؤقت، ويسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه وليس بالاختيار، ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الاشكال إلا

بذلك، أو الالتزام بكون المشروط أو المؤقت مطلقا معلقا، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم، فيكون الايجاب حاليا، وإن كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه، ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.] واما إذا كان عدم اطلاعه مستندا إلى نفسه بان كان متذكرا ولو في وقت من الاوقات، مطلقا سواء اكان قبل حصول الشرط وحضور الوقت ام بعدهما، فانه حينئذ لا يكون معذورا في مخالفة الواقع وان كان حين توجه الخطاب غافلا عنه. فان غفلة الملتفت في زمان ولو قبل توجه الخطاب لا تكون مانعة عن استحقاق العقاب على ترك الواقع عند العقل خصوصا بعد ورود تلك الاخبار الدالة على ان الشرع لا يرضى بترك الاحكام ولو بترك تعلمها فانه يكون طريقا إلى تنجزها وان كانت حين العمل مغفولا عنها. وإن لم يكن كذلك، بل كانت غفلة مثل هذا الشخص مانعة عن التنجز وعذرا في المخالفة فلماذا لا تكون مانعة في الواجب المطلق مع ان عدم معقولية توجه الخطاب وفعلية التكليف بالنسبة إلى الغافل على السواء، وكذا بالنسبة إلى الجاهل المقصر، مع ان هذا المستشكل لم يلتزم بمعذورية الغافل في الواجب المطلق، ولا معذورية الجاهل المقصر. وبالجملة تلك الاخبار والآيات تكون حجة وطريقا إلى انه صدرت احكام لا بد من امتثالها مطلقا، مطلقة كانت أو مشروطة، فتصير الاحكام بمعونة

]وأما لو قيل بعدم الايجاب إلا بعد الشرط والوقت، كما هو ظاهر الادلة وفتاوى المشهور، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا، لتكون - العقوبة لو قيل بها - على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة، ولا بأس به كما لا يخفى، ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه، حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدميا، بل للتهيؤ لايجابه، فافهم.] تلك الاخبار فعلية ومنجزة، وان كانت حين العمل وبعد وجود الشرط وحضور الوقت مغفولا عنها، وذلك لان تلك الاخبار، وان كانت بلسان الترغيب إليها وبصورة الارشاد، لكنها توجب تنجز الواقع فانها تكون بمنزلة العلم بها فتصير منجزة. فتحصل مما ذكرنا ان الاوامر الواردة في تلك الاخبار والآيات أوامر طريقيه إلى عدم رضى الشارع بترك الاحكام، وعدم معذورية تاركها بواسطة الجهل بها والغفلة عنها، نظير الاخبار الدالة على حجية الامارات، فانها تكون طريقا إلى حجيتها، وعلى هذا يكون استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، لا على ترك التفقه والتعلم، من غير توجه الاشكال في الواجب المشروط والموقت. ومع الغض عما ذكرنا في رد الاشكال وتسليمه يقال: ان الآيات وكذلك الاخبار ان كانت بنفسها دالة على الوجوب النفسي فلا بد من القول باستحقاق العقوبة على ترك التعلم مطلقا، سواء أكان الترك مفضيا ومؤديا إلى مخالفة الواقع ام لا، وكذلك سواء أكان في الواجبات المطلقة أو المشروطة، غاية الامر انه ان كان مؤديا إلى مخالفة الواقع وكان المكلف ملتفتا حين العمل وبعد وجود الشرط وحضور الوقت، فلا بد من القول باستحقاق العقوبتين: احديهما على ترك التعلم، والاخرى على مخالفة الواقع، وان لم تكن بذواتها دالة على المطلوب ولكن تحمل

]وأما الاحكام، فلا إشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضا في العبادة، فيما لا يتأتى منه قصد القربة وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء، إلا في الاتمام في موضع القصر أو] على الوجوب النفسي باعتبار توجه الاشكال على فرض عدم الوجب النفسي، يقال: ان توجه الاشكال المذكور لا يوجب ظهور الادلة في ذلك، بل يوجب صرف ظهورها عن ذلك، وانما يوجب ذلك إذا دل دليل قطعي على ان مثل هذا العبد مستحق للعقوبة في الجملة، ودار الامر بين ان يكون على ترك التعلم أو على مخالفة الواقع، فيكون عدم فعلية التكليف بالاضافة إلى الغافل باعتبار عدم معقوليتها بالاضافة إليه دليلا على عدم الاستحقاق على مخالفة الواقع، فيتعين الاستحقاق على ترك التعلم، وبطريق البرهان الاني يكون ذلك كاشفا عن الوجوب النفسي، وليس دليل قطعي على ما ذكر، ومعه نلتزم بعدم الاستحقاق مطلقا لا على ترك التعلم ولا على ترك

الواقع كما لا يخفى، وعلى هذا فلا يكون الاشكال المذكور دليلا على الوجوب النفسي، ولا قرينة على ارادته منها. ومما ذكرنا ظهر لك انه لا حاجة في الذب عن الاشكال بالالتزام بكون المشروط والموقت مطلقا معلقا، كما التزم به بعض الاجلة فافهم. قوله: واما الاحكام فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة.. الخ اعلم ان هذا البحث تارة يلاحظ بالاضافة إلى من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، واخرى بالنسبة إلى المجتهد، اما البحث بالنسبة إلى المقلد فيكون ايضا تارة بالنسبة إلى نفسه، واخرى بالنسبة إلى المفتي الذي يكون قوله حجة بالاضافة إلى مقلده فيما إذا استفتى منه عن صحة علمه الذي وقع منه بلا تقليد ولا احتياط .

]الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح - وقد أفتى به المشهور - صحة الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقا، ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها، لان ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا أنها ليست بمأمور بها.] اما الاول فان تذكر بعد العمل ان للعمل احكاما فشك في صحة عمله وانه هل كان مطابقا للواقع أولا، فلا بد حينئذ ان يرجع إلى من يكون قوله حجة في حقه في زمان السؤال، وبعد استفتائه عمن يكون قوله حجة في حقه في هذا الحال يأتي البحث الثاني في تكليف المفتي، وهو ان يلاحظ عمل المستفتي، فإن كان عمله مطابقا لرأيه ورأي من كان قوله حجة في حقه في زمان العمل، فلا شبهة في صحة عمله ظاهرا، فلا بد له من الافتاء بصحتة جزما، وان كان عمله مخالفا لرأي احدهما فلا يخلو اما ان يكون مخالفا لرأي من كان قوله حجة في حقه في زمان العمل وموافقا لرأيه، مثلا إذا صلى المقلد بلا سورة، وكان راي المجتهد الذي وجب عليه ان يقلده حين العمل وجوب السورة وراى المجتهد الذي يستفتي عنه حين السؤال عدم وجوبها، واما ان يكون بالعكس، وعلى الاول فأن كان مستند رأي المفتي القطع أو الدليل القاطع الذي لم يكن عنده معارض بحيث يقطع بخطاء المفتي السابق فلا شبهة في انه يجب عليه ان يفتي بصحة عمل المقلد، فانه يرى عمله مطابقا للواقع، وان كان مخالفا لراي من كان يقلده حين العمل، فان مخالفة العمل للطريق مع موافقته للواقع وادراك مصلحته لا يضر شيئا. اللهم الا ان يقال ان الاحكام الواقعية تنقلب عما هي عليها من المصالح إلى ما ادت إليه الطريق، ومن جملته رأي المجتهد بالنسبة إلى المقلد فعلى هذا لم يأت المقلد بما هو وظيفته حتى في نظر المجتهد الذي استفتى منه، وهذا واضح

]إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها ؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها ؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الاتمام والاخفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا، ضرورة أنه لا تقصير ها هنا يوجب [لا خفاء فيه، ولكن الانقلاب ممنوع بل باطل غير معقول كما بيناه في حجية الامارات فراجع. واما ان كان مستند قول المفتي في مقام السؤال هو اصل البرائة من وجوب السورة مثلا، فالافتاء بالصحة مشكل بل ممنوع، وذلك لان البرائة تجرى في مورد لم يكن حجة على الحكم، والمقام خلاف ذلك فان قول المفتي السابق بالوجوب انما كان عن حجة فلا يجوز للمفتي المسئول الافتاء بالصحة بمقتضى البرائة فان عمل السائل كان بنظره مخالفا قطعا ومطابقته للواقع مشكوك، فلا وجه للحكم بالصحة شرعا. وكذلك القول إذا كان مستند القولين خبرين متعارضين متكافئين في جميع الجهات، وقلنا في مسألة تعارض الخبرين بالتخيير الشرعي بمعنى اناطة حجية كل واحد منهما بالخصوص في حق المختار باختياره، ومقتضى ذلك حجيته من حين اختيار لا قبله وعلى ذلك يكون الخبر الدال على جزئية السورة مثلا حجة للمفتي السابق باعتبار اختياره له، وغيره ليس بحجة، والخبر الدال على عدم الجزئية يكون حجة للمفتي اللاحق باعتبار اختياره له، فيكون عمل السائل مخالفا للحجة بنظر المفتي اللاحق ايضا ومطابقته للواقع مشكوك فعلا، وقيام الحجة على عدم الجزئية لدى المفتي اللاحق لا يؤثر في ثبوت عدم الجزئية في زمان العمل، لان حجية احد

المتعارضين انما تكون من حين اختياره لا قبله كما قلنا. هذا كله في صورة مخالفة العلم لرأي المفتي السابق وموافقته لرأي

---

[326]

]استحقاق العقوبة، وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الامر ؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة ؟ لولا الحكم شرعا بسقوطها وصحة ما أتى بها. قلت: إنما حكم بالصحة لاجل اشتمالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنما لم يؤمر بها لاجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاتم [.اللاحق، واما العكس وهو صورة المطابقة مع رأي السابق والمخالفة مع رأي اللاحق فالحكم بالصحة وعدمها مبنى على الاجزاء وعدمه مضافا إلى شيئ زائد في المقام، وهو انه هل يعتبر في الاجزاء على القول به الاتيان بالعمل بانيا على قيام الحجة وهذا فرع العلم بها كما لا يخفى، أو يكفي صرف مطابقة العمل للحجة، فان قلنا بالاجزاء وكفاية المطابقة ولو اتفاقا، فلا شبهة في صحة عمل المقلد في المقام ولا بد للمفتي من ان يفتي بها إذا كان رأيه ذلك واما إذا لم نقل بالاجزاء، أو قلنا بالاجزاء ولكن لم نقل بكفاية المطابقة الاتفاقية فالحكم فيه الفساد والافتاء به، ووجهه ظاهر. ولكن التحقيق هو الاول لظهور ادلة الاصول بل والامارات في الاجزاء كما فصلناه في مقامه، وظهورها في الاجزاء انما يكون بنحو الاطلاق بحيث يشمل صورة المطابقة الاتفاقية، فالحكم بالصحة فيه قوي، فافهم وتأمل. هذا كله بالاضافة إلى العبادات، واما المعاملات فالامر فيها بالنسبة إلى الاجزاء كذلك، لانه يمكن ان يقع المعاملة على طبق الامر الظاهري والحجة، مثل ان يكون وقوع البيع بالفارسية على طبق فتوى المفتي الذي يجب الرجوع إليه سببا وموجبا للملكية في حال الجهل بالواقع، مثل وقوعه على طبق الواقع في حال العلم بالواقع، هذا في مقام الثبوت، اواما في مقام الاثبات فمقتضى

---

[327]

]وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فإنها بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.] الاصول والاطلاقات هو حصول الملكية بما جعله الشارع في مقام الظاهر سببا ومتقضيا للمكلية. والحاصل ان الحكم بالصحة أو الفساد في المعاملات، إذا وقعت مطابقة لفتوى من يجب الرجوع إليه في وقت العمل، وكانت مخالفة لفتوى المجتهد الذى يجب الرجوع إليه في الحال، هو الحكم في العبادات في كونه مبتنيا على الاجزاء وعدمه فان استظهر المفتي اللاحق من ادلة حجية قول المفتي السابق الاجزاء فلا بد له من الافتاء بالصحة، والا فبالفساد، اللهم الا ان يقال: ان المعاملات تعتبر وجودات باقيات إلى زمان المفتي اللاحق وما بعده، وعلى هذا يكون الوجود البقائي منها بمنزلة الوجود الحدوثي منها في ترتب الآثار والاحكام، فلا بد من حين السؤال من ترتيب الاحكام والآثار التي تكون للمعاملة على رأي المفتي اللاحق، ويجب عليه ان يفتي بما يستنبطه من الادلة، وان كانت مخالفة للاحكام المترتبة سابقا، فافهم .إذا عرفت ذلك فاعلم انه خرج عن هذه الكلية اعني وجوب الاعادة والقضاء على الجاهل المتمكن من التعلم في صورة المخالفة موردان: الاتمام في موضع القصر، والجهر أو الاخفات في موضع الآخر، وذلك لورود النص الصحيح المفتى به بين الاصحاب على صحة الصلوة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقا ولو كان عن تقصير، ولا كلام في هذا الحكم، ولكنه يشكل الامر من جهة اخرى بل من جهتين :

---

[328]

]فانقدح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات، وإن كان الوقت باقيا.] الاولى ان الامر الواقعي

المتعلق بالآخفات مثلا أو المتعلق بالقصر بالاضافة إلى الجاهل فعلي ومنجز فتكون الصلوة المأمور بها هي غير ما اتى بها في هذا الحال والمأتى بها غير مأمور بها، وعلى فرض عدم كونها مأمورا بها كيف يحكم بصحتها، مع ان صحة العمل تتوقف على الاتيان به على طبق الامر ؟ الجهة الثانية انه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلوة المأمور بها واقعا مع الحكم بعدم وجوب الاعادة فيما إذا تمكن، فانه ان كانت الصلوة المأتي بها بمنزلة الصلوة المأمور بها فالاتيان بها موجب لسقوط الامر الواقعي، ومع سقوط الامر لا يقال بالاستحقاق، وان لم تكن موجبة لسقوط الامر فلا وجه لعدم وجوب الاعادة فكيف يجمع بينهما ؟ ويمكن الجواب عن الاشكال الاول بوجهين: الاول انه يمكن ان تكون تلك الصلوة مأمورا بها على نحو الترتب، فالحكم بصحتها انما يكون باعتبار وقوعها على وفق الامر. الثاني ان الصحة ليست عبارة عن وقوع العمل على وفق الامر، بل هي عبارة عن وقوعه على وفق المصلة، والحكم بالصحة في المقام انما يكون باعتبار اشتمال الصلوة الكذائية على مصلحة تامة في حد ذاتها وانما لم يؤمر بها لمزاحمة ما يكون اتم واقوى منها. واما الجواب عن الاشكال الثاني فهو ان الحكم باستحقاق العقوبة انما يكون باعتبار فوت مصلحة الاقوى التي فوتها المكلف باختياره، والحكم بعدم وجوب الاعادة مع التمكن انما يكون باعتبار استيفاء مقدار من المصلحة بتلك الصلوة بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء المقدار الفائت منها حتى يأمر الشارع بها

]إن قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام .قلت: ليس سببا لذلك، غايته أنه يكون مضادا له، وقد حققنا في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا. لا يقال: على هذا فلو صلى تماما أو صلى إخفاتا - في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر. فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة] ثانيا. قوله: ان قلت على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب.. الخ هذا اشكال من المصنف قدس سره على نفسه واجاب عنه بقوله: ليس سببا بل يكون مضادا، والضد ليس سببا لعدم ضده بل يكون مقارنا له، وصرف المقارنة لا يصيره حراما حتى يوجب الفساد. ولكن التحقيق فيه هو السببية لا الضدية، لان حقيقة التضاد عدم امكان اجتماع الضدين في موضوع واحد في زمان واحد، والمقام ليس كذلك، لان تفويت الآخر ليس من جهة عدم امكان إتيان الآخر في ذلك الزمان، بل يكون من جهة عدم الامكان مطلقا ولو في الازمنة اللاحقة. والحاصل ان تفويت الواقع بتلك الصلوة ليس من جهة عدم امكان اجتماع الواقع مع تلك الصلوة، فانه مع قطع النظر عن التفويت يمكن الاتيان بالواقع ايضا ولو في الزمان اللاحق، فعدم الامكان انما يكون باعتبار علية

]ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بعد أصلا في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجوب شئ والجهل به، كما لا يخفى. وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتى في غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب، وقد حققناه في مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقا، ولو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد. ثم إنه ذكر لاصل البرائة شرطان آخران :أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى. ثانيهما: أن لا يكون موجبا للضرر على آخر.] الصلوة المأتي بها لفوات الواقع، وعلى هذا فالصلوة الكذائية تقع مبغوضة فلا تصلح للتقرب اصلا. ويمكن ان يقال في الذب عن الاشكال بان الدليل الدال على الصحة يشكف عن عدم كون العمل عصيانا للواقع، وذلك لدلالة الدليل على ان العمل في هذا الحال واف بتمام مصلحة الواقع في غير حال الجهل، فيكون مسقطا للامر الواقعي فلا يكون في البين مخالفة ولا تفويت. ودعوى الاجماع على ان الجاهل المقصر مستحق للعقوبة ممنوعة لا سيما في خصوص المقام، فان الاجماع على فرض حصوله لا يكون في خصوص المقام بل في مطلق الجاهل المقصر، والمتيقن من معقده ولو بقرينة الاخبار الواردة في المقام غير ذلك المورد، فافهم. ثم انه ذكر لجريان

اصل البرائة شرطان آخران: احدهما ان لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى، مثل ما إذا كان الرجل مستطيعا وشك في ان ذمته مشغولة بدين اولا، بحيث ان لم يكن عليه دين كان مستطيعا والا فلا، فمقتضي جريان البرائة في الدين هو

]ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلا ونقلا في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والاباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية، لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعا، فهي وإن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط. وأما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بيانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك، فلابد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، والحمد لله على كل حال [.ثبوت الاستطاعة التي تكون موضوعا لوجوب الحج، وهو كما ترى، ضرورة اطلاق ادلة البرائة، ولا دليل على الشرط المذكور، والملازمة المذكورة ليست مانعة عن الجريان اصلا كما لا يخفى. وثانيها ان لا يكون موجبا للضرر على آخر، وهذا الشرط ايضا في غير محله، لان مورد جريان البرائة ما لم يكن فيه دليل اجتهادي، وبعبارة اخرى موضوع البرائة هو خلو الواقعة عن الدليل الاجتهادي، فكل مقام تشمله قاعدة الضرر لا يبقى فيه مجال للبرائة لانتفاء موضوعها، وذلك لا يختص بقاعدة الضرر بل يعمها وساير الادلة، فالشرط المزبور ليس شرطا زائدا على نفس تحقق الموضوع حتى يجعل شرطا مختصا بقاعدة الضرر، فافهم * * * .

]ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار، وتوضيح مدركها وشرح مفادها، وإيضاح نسبتها مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولية أو الثانوية، وإن كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة، إجابة لالتماس بعض الاحبة، فأقول وبه أستعين: إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة: منها: موثقة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: (إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار، وكان منزل الانصاري بباب البستان، وكان سمرة يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكله الانصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى، سمرة،] قوله: ثم انه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدد الضرر ..الخ اعلم ان مدرك قاعدة الضرر هو الاخبار المستقيضة بل المتواترة، ولا بأس بذكر بعضها وبيان مفادها: منها ما يكون اصح سندا واوضح دلالة، وهو ما رواه غير واحد عن زرارة في قصة سمرة بن جندب عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة (1 (بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الانصار، وكان يجيئ ويدخل إلى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري: يا سمرة لا تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عيه، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا استأذن في

---

(1)سمرة بفتح الاول وضم الثاني وفتح الثالث، بن جندب بضم الجيم وسكون النون وفتح الدال، صحابي من بني شمخ بن فزارة، وكان من اشد الناس قسوة وعداوة لاهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، وكان لا يبالي بقتل الابرياء وجعل الاكاذيب وتحريف الكلم عن مواضعه، وهو الذي اخذ اربعمأة الف درهم من معاوية وحرف آيتين من الكتاب العزيز عن موضعهما، وهو الذي قتل ثمانية آلاف من الشيعة في البصرة في سنة خمسين من الهجرة، وهلك سنة 58 أو 59 أو سنة 60 أو بعدها فان ابن ابي الحديد في (شرح نهج البلاغة) قال: ان سمرة عاش حتى حضر مقتل الحسين عليه السلام، وكان من شرطة ابن زياد ويحرض الناس إلى قتاله (*) ..

]فجاء الانصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله وأخبره بقول الانصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار). وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك، إلا أنه فيها بعد الاباء (ما أراك يا سمرة إلا مضارا، إذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الوارة في قصة سمرة وغيرها. وهي كثيرة وقد ادعي تواترها، مع اختلافها لفظا وموردا، فليكن المراد به تواترها إجمالا، بمعنى] طريق، وهو طريقي إلى عذقي، قال: فشكاه الانصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه فقال: ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذن، فاستأذن عليه إذا اردت ان تدخل، فقال :يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استأذن في طريقي عذقي ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال صلى الله عليه وآله: فلك اثنان، قال: لا اريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة اعذق، فقال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فابي، فقال صلى الله عليه وآله، خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة، قال: لا اريد فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انك رجل مضاد، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت ورمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت (1 .(

---

(1)فروع الكافي ج 1 ص 414 بحار الانوار ج 22 ص 135 ط بيروت (*) .

]القطع بصدور بعضها، والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقة، فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى. وأما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم الملكة، كما أن الاظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جئ به تأكيدا، كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة، وحكي عن النهاية لا فعل الاثنين، وإن كان هو الاصل في باب المفاعلة، ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة، وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر. كما أن الظاهر أن يكون) لا) لنفي الحقيقة، كما هو اللاصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و) يا أشباه الرجال ولا رجال) فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.] اعلم انه يمكن القطع بصدور قضية لا ضرر ولا ضرر، مضافا إلى عمل المشهور بها، وهو بنفسه كاف في الاخذ بها والعمل عليها، وهذا لا شبهة فيه، ولكن الكلام في جهات: الاولى في معنى الضرر وحقيقته فهو على ما افاده المصنف ما يقابل النفع تقابل العدم والملكة فان هذا التقابل عبارة عن عدم وصف لموضوع كان من شأنه ان يكون بذاك الوصف، وهذه الشأنية اما ان يلاحظ بالاضافة إلى شخص الموضوع، واما ان يلاحظ إلى نوعه، واما ان يلاحظ إلى جنسه، فالضرر باعتبار هذا التقابل عبارة عن عدم النفع، نظير العمى بالنسبة إلى البصر. ولكن هذا الكلام في معنى الضرر خلاف التحقيق، لان الضرر في العرف امر وحودي وهو عبارة عن النقص مقابل النفع الذي هو ايضا امر وجودي

]ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازا في التقدير أو في الكلمة، مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة. وقد انقدح بذلك

بعد إرادة نفي الحكم الضرري، أو الضرر الغير المتدارك، أو إرادة النهي من النفي جدا، ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدراك منه، ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد، فإنه وإن لم يكن ببعيد، إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد، وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب، وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها، بعد إمكان حمله على نفيها ادعاء، بل كان هو الغالب في موارد استعماله. ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها، أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه، لوضوح] عبارة عن الزيادة، بل ربما يعتبر لهما واسطة مثل رأس المال للتاجر إذا كان باقيا على حاله من دون نقص وزيادة. الثانية في المقصود من نفي الضرر، اعلم انه لما كانت كلمة لا موضوعة لنفي الجنس ونفي مدخولها، ومقتضى ذلك نفي الضرر واقعا وبحسب الوجود الخارجي، ولا يمكن ارادة ذلك لانه يلزم من ارادته الكذب، فلا بد من ارادة غيره، فاما ان يكون المراد من النفي النهي عن الضرر مطلقا بنفسه أو بغيره فيكون مفاد القضية تحريم الاضرار، ذهب إلى هذا الوجه صاحب " الجواهر " وهذا الوجه خلاف الظاهر، واما ان يكون المراد نفي الضرر المقيد بكونه غير متدارك في الاسلام، فيكون مفاد القضيه انه ليس في الاسلام ضرر الا وقد جبره الشارع وتداركه بنفع كان جبرانا له (1 .(

---

(1)هذا الوجه حكاه الشيخ في رسالته المطبوعة في ملحقات المكاسب عن بعض الفحول ولم يسمه . (*)

]أنه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه. ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الاحكام، وتقدم أدلته على أدلتها - مع أنها عموم من وجه - حيث أنه يوفق بينهما عرفا، بأن الثابت للعناوين الاولية اقتضائي، يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الادلة المثبتة أو النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية، والادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولية. نعم ربما يعكس الامر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة.] وهذا الوجه ايضا خلاف الظاهر، واما ان يكون المراد عدم تشريع الضرر، بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه الضرر على احد تكليفيا كان مثل وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمن كثير، أو وضعيا كلزوم البيع مع الغبن مثلا، وهذا الوجه ايضا خلاف الظاهر، فانه يحتاج إلى اضمار وتقدير، وهو خلاف الاصل، وذهب إلى هذا الوجه شيخنا الانصاري قدس سره هذا. واما ان يكون المراد بناء على ما افاده المصنف نفي الحقيقة ادعاء وتنزيلا وكناية عن نفي الآثار والاحكام المترتبة على الموضوعات وبعبارة أخرى يمكن ارادة نفي الحقيقة استعمالا وان كانت الارادة الجدية متعلقة بالآثار، ومثل هذا الاستعمال شايع في المحاورات، ونظيره كثير في الاخبار والاثار، مثل لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد (1)، ويا اشباه الرجال ولا رجال (2 (ومقتضى البلاغة فيما لم يترتب عليه اثره المترقب هو نفي حقيقته ادعاءاً لا نفي الآثار، فان ما يكون له

---

(1)وسائل الشيعة ج 3 ابواب احكام المساجد الباب الثاني الحديث الاول عن البني صلى الله عليه وآله انه قال: لا صلوة لجار المسجد الا في مسجده. (2 (نهج البلاغة خطبة 27 (*) .

]وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي: تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا، أو بالاضافة إلى عارض دون عارض، بدلالة لا يجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله. وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها بسببه عرفا، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد المقتضي، وأن العارض مانع فعلي، هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على

دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل. ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين، كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلا، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى، ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب، بثبوت المقتضي فيهما مع تورادهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته إلا في أحدهما، كما لا يخفى، هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر.] اثر يصح التعبير عن نفيه بنفي ذاته، وعلى هذا لا يلزم مجاز ولا خلاف الظاهر ولا الكذب. ولا يخفى ان هذا الكلام وان كان يصح في غير هذا المقام مثل لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد، ولكن في مثل المقام لا يصح لان حسن التعبير عن نفي الاحكام والآثار بنفي الموضوع انما يكون فيما كان الحكم المنفي من احكام العنوان المذكور في القضية مثل الآثار المترتبة على عنوان الصلوة في القضية المزبورة، واما إذا لم يكن كذلك بان يكون الحكم المنفي من احكام عنوان آخر مما لا يصح ولا يحسن وليس شايعا في المحاورات والاخبار مثل المقام فان الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها الاولية بما هي

]وأما لو تعارض مع ضرر آخر، فمجمل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين، فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان، وإلا فهو مختار .وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالاظهر عدم لزوم تحمله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للمنة على الامة، ولا منة على تحمل الضرر، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر. نعم لو كان الضرر متوجها إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر وإن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الامة، واختيار الاقل بلحاظ النوع منة، فتأمل.] هي في حال الضرر وطروئه، لا الحكم الثابت لعنوان الضرر لوضوح انه العلة للنفي، ولا يمكن ان يكون الموضوع مانعا عن حكمه، بل يكون مقتضيا له، وتلك العناوين التي اريد نفي حكمها غير مذكورة في القضية، ونفي احكامها بلسان نفي عنوان الضرر وان كان قد يلازمها مما لا يساعده الاعتبار ويحتاج إلى تعسف كما لا يخفى على اولي الابصار، وعلى هذا فاختيار الشيخ الانصاري وموافقة السيد الاستاذ لا يخلو من حسن ووجه وهو ان يكون المراد من النفي هو الاحكام الموجبة للضرر لا نفس عنوان الضرر، فان هذا المعنى يناسب ارتباطه بالاسلام تأمل تعرف. ومما ذكرنا ظهر لك النسبة بين ادلة تلك القاعدة وادلة الاحكام الاولية الثابتة للعناوين فان الاولى حاكمة على الثانية وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه، اللهم الا ان يكون دليل الحكم اولى دالا على الثبوت بنحو العلية التامة بحيث كان فعليا من جميع الجهات فيكون مقدما على ادلة نفي الضرر. هذا بالاضافة إلى ادلة الاحكام الاولية، واما بالاضافة إلى الدليل

]فصل في الاستصحاب: وفي حجيته إثباتا ونفيا أقوال للاصحاب. ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه: إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقا، أو في الجملة] المتكفل لبيان الحكم بعنوانه الثانوي كدليل نفي العسر والحرج فيكون النسبة بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة اقوائية الدليل واظهريته وارجحيته ان كانت، والا فلا بد من علاج التعارض بما ذكر في الاخبار وبما يساعده القواعد والاعتبار، هذا ان لم يكن المتعارضان ودليلهما من باب التزاحم وتمانع المقتضيين والا فيقدم ما كان مقتضيه اقوى وان كان دليل الآخر ارجح واولى، ولا يبعد ان كون الغالب في توارد المتعارضين من ذالك الباب، لان ملاك التعارض هو وجود مقتض واحد لاحد الحكمين ولا يعلم انه مقتض لايهما بخصوصه، وهذا بخلاف التزاحم فإن لابد من وجود المقتضى في كليهما، وعليه فلا بد من ملاحظة الاقوائية وتقديم ما هو اقوى ان كان والا فالتساقط ووالرجوع إلى سائر القواعد والاصول. وقد تمت البرائة ولله الحمد وأسئله البرائة من النار والدخول في الجنة. فصل في الاستصحاب وفي حجيته اثباتا ونفيا اقوال للاصحاب. اعلم انه وإن اختلفوا في تعريف الاستصحاب بحسب الاصطلاح ولكن المهم بيان محل النزاع

ومعلوم انه حكم الشرع ببقاء ما ثبت في مقام الشك في بقائه، والدليل عليه سواء أكان بناء العقلاء ام الظن الحاصل عن ملاحظة ثبوت الشئ سابقا أو الاخبار، لا يوجب اختلافا في المدلول .

---

[340]

]تعبدا، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقا. وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك، حسبما تأتي الاشارة إلى ذلك مفصلا. ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لان يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقا أو في الجملة، وفي وجه ثبوته، على أقوال. ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فيه الاقوال، ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد بل موردين، وتعريفه بما ينطبق على بعضها، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا أنه حيث لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم، كما هو الحال في التعريفات غالبا، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه، بل للاشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس. فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له، وما ذكر فيها من الاشكال، بلا حاصل وطول بلا طائل. ثم لا يخفى أن البحث في حجيته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف ؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما] قوله: ثم لا يخفى ان البحث في حجية مسألة اصولية.. الخ. اعلم ان هذا البحث ايضا مما لا يترتب عليه اثر ولا فائدة الا انه لما اختلفوا فيه هل هو من المبادي أو من المسائل الفقهية أو من المسائل الاصولية فلا بأس في بيان ما هو الحق في المقام من انه من المسائل الاصولية، وذلك

---

[341]

]أصوليا كالحجية مثلا، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا. وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية. وكيف كان، فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شئ، والشك في بقائه، ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة.] لوجهين :احدهما ما افاده المصنف قدس سره من ان المسألة الاصولية عبارة عن قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية، ومعلوم ان الاستصحاب قاعدة كلية تقع في طريق الاستنباط لانه يستنبط منه وجوب الشئ في زمان شك في بقاء الوجوب وهكذا سائر الاحكام. وثانيهما ما افاده السيد الاستاذ من ان تمايز العلوم لما كان بتمايز الموضوعات وموضوع الاصول عبارة عما هو الحجة في الفقة، فيمكن أن يقال في المقام يبحث في ان وجود شئ في زمان هل يكون حجة على بقائه في زمان شك في وجوده أولا. قوله: وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار امرين في مورده.. الخ. لما كان المعتبر في جريان الاستصحاب امرين: القطع بثبوت شئ ء والشك في بقائه ولا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة موضوعا ومحمولا، بحيث ان لم يكن متعلق الشك واليقين شيئا واحدا ومعنى فاردا، لم يصدق عليه الشك في بقاء المتيقن، ومن المعلوم ان الشك المذكور

---

[342]

]وأما الاحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه، بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثا أو بقاء، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب

الحقيقة دفعا لا رفعا. ويندفع هذا الاشكال، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما، وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقائه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته - وإن كان واقعا من قيوده ومقوماته - كان جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الثابتة] لا يطرء ولا يحصل الا من جهه تغير بعض ما عليه المتيقن، وهذا ينافي اتحاد القضيتين. ويمكن الذب عن الاشكال بان الاتحاد المعتبر ان كان بالدقة العقلية فلا مناص عن الاشكال ولا يبقى مورد لجريان الاستصحاب واما ان كان بحسب نظر العرف كما هو كذلك فيرتفع الاشكال لان التغير الموجب للشك انما هو تغير خصوصيات المستصحب واحواله لا تغير مقوماته، والا فيقطع بعدم المتيقن في الزمان اللاحق، وعلى هذا فلا يضر التغير الكذائي في الاتحاد وصدق الشك في البقاء بنظر العرف، وكفاية نظر العرف في ذلك انما تكون باعتبار توجه الخطابات في الباب إليه. هذا كله بالاضافة إلى الموضوعات الخارجية والاحكام الشرعية التي كان مدركها النقل مما لا اشكال فيه. واما الاحكام الشرعية التي كان مدركها العقل وكذا نفس حكم العقل فالاشكال فيها اقوى واشد، لان ملاك حكم الشرع حينئذ هو ملاك حكم

]الموضوعاتها عند الشك فيها - لاجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها، مما عد من حالاتها لا من مقوماتها، بمكان من الامكان، ضرورة [صحة] إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبدا، أو لكونه مظنونا ولو نوعا، أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قطعا، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلا أو عقلا. أما الاول فواضح، وأما الثاني، فلان الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه، مما لا يرى مقوما له، كان مشكوك البقاء عرفا، لاحتمال عدم دخله فيه واقعا، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعا .إن قلت: كيف هذا ؟ مع الملازمة بين الحكمين. قلت: ذلك لان الملازمة إنما تكون في مقام الاثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، وإن لم يدركه إلا في] العقل بعينه ولا معنى للشك في الحكم، ضرورة انه ان كان الملاك في الحالين موجودا فلا بد من الحكم على طبقه لوجود ملاكه، وان لم يكن موجودا فلا بد من الحكم بعدم الحكم لعدم وجود ملاكه، وذلك مطلقا بالاضافة إلى نفس حكمه أو حكم الشرع التابع لحكمه. ويمكن الذب عنه ايضا بالاضافة إلى الحكم الشرعي المستكشف به بان يقال يمكن ان يكون ملاك الحكم بحسب الواقع ومقام الثبوت بنظر الشرع اوسع مما يكون بنظر العقل ملاكا بحيث لم يكن للخصوصية المفقودة دخل في بقاء الحكم واقعا وان كان بنظر العقل في مقام الاثبات لها دخل في الحكم، فانه يمكن ان يكون ملاك الحكم مما لم يطلع عليه العقل فعلا بحيث ان نبهه الشرع تنبه وصدقه .

]إحداهما، لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر. بلا دخل لها فيه أصلا، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك .وبالجملة: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا، لا ما هو مناط حكمه فعلا، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الاهمال والاجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنا، وهوما قام به ملاك حكمه واقعا، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشئ قطعا، مع احتمال بقاء ملاكه واقعا. ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدا لدورانه معه وجودا وعدما، فافهم وتأمل جيدا. ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب في حجية الاستصحاب مطلقا، وعدم حجيته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والاحكام، أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمنا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجية مطلقا، على نحو يظهر بطلان سائرها، فقد استدل عليه بوجوه: الوجه الاول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع

الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا.] قوله: فقد استدل عليه بوجوه: الاول استقرار بناء العقلاء... الخ اعلم انه وان استدل على حجية الاستصحاب بوجوه: منها بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، ومنها الظن الحاصل عن ثبوت السابق في اللاحق، ومنها الاجماع، ومنها الاخبار، الا ان جملة منها لا تخلو عن اشكال، فإن دلالة غير الاخبار على المطلوب ممنوعة جدا، صغرى وكبرى، موضوعا ومحمولا .

]وفيه: أولا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدا، بل إما رجاء واحتياطا، أو اطمئنانا بالبقاء، أو ظنا ولو نوعا، أو غفلة كما هو الحال في سائر الحيوانات دائما وفي الانسان أحيانا. وثانيا: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض، ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لابد في اتباعه من الدلالة على إمضائه، فتأمل جيدا. الوجه الثاني: إن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق. وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا ولا نوعا، فإنه لا وجه له أصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم، ولو سلم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.] وبيان وجه المنع اما في الاول فلان عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة من جهة مجرد ثبوت الشئ في السابق ممنوع، بل يمكن ان يكون له جهة اخرى مثل الرجاء والاحتياط فيما لم يكن علم ولا ظن، أو الاطمينان فيما كان هناك علم، أو الظن إذا حصل، هذا بحسب الموضوع، واما بحسب المحمول فلا دليل على حجية عملهم في مثل ذلك، ضرورة عدم ثبوت امضاء من الشرع في عملهم حتى يكون بهذا الاعتبار حجة عى المطلوب، اللهم الا ان يراد من بنائهم احتجاجاتهم بالاضافة احكام الموالى مع عبيدهم، بان يقال: استقر بناء العقلاء على الاحتجاج على العبيد في مقام مخالفتهم احكام الموالى ولو في حال الشك في بقائها بعد العلم بها في السابق، وهذا البناء منهم على فرض التحقق يكون حجة ودليلا على الحكم قطعا بعد امضائه شرعا انما الكلام في تحققه، ولا

]الوجه الثالث: د عوى الاجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال: الاستصحاب حجة، لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا ؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى. وقد نقل عن غيره أيضا .وفيه: إن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية الاشكال، ولو مع الاتفاق، فضلا عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجيته مطلقا أو في الجملة، ونقله موهون جدا لذلك، ولو قيل بحجيته لولا ذلك. الوجه الرابع: وهو العمدة في الباب، الاخبار المستفيضة [.يبعد التحقق في الجملة فيما كان المستصحب من الامور المقتضية للبقاء فانهم يحكمون حينئذ بالبقاء مع الشك فيه ويحتجون على المخالف، ولا يجوز للعبيد إذا خالفوا ان يعتذروا بالشك في البقاء كما لا يخفى. واما في الثاني فلان مجرد الثبوت في زمان مع طرو ما يوجب الشك لا يستلزم الظن بالبقاء ولو سلم لا دليل على حجيته. واما الاجماع فغير محقق كيف وقد ذهب إلى الخلاف جماعة، وعلى فرض التسليم ليس بحجة، لان لتلك المسألة مباني مختلفة يمكن ان يكون لكل واحد من المجمعين مبني غير ما للآخرين، فالاجماع الكذائي لا يصح التمسك به في اثبات المدعى. فالعمدة في الباب الاخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام فلا بد من ذكرها والتعمق في دلالتها .

]منها: صحيحة زرارة (قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، وإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجئ من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك، ولكنه ينقضه بيقين آخر). وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمرها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام - عليه السلام - لا سيما مع هذا الاهتمام.] منها صحيحة زارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال عليه السلام يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن، وإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت :فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم ؟ قال عليه السلام: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجئ من ذلك أمر بين، والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر (1). وتقريب الاستدلال بها على المطلوب في الجملة هو ان كلمة (إلا) الواقعة في مقام الجواب مركبة من إن الشرطية ولاء النافية، فيكون تقدير الكلام: وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب الوضوء، وجملة (فانه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى، وقوله: (ولا ينقض اليقين بالشك ابدا (بمنزلة الكبرى، كانه كان بصدد بيان قاعدة كلية ارتكازية جارية في جميع الابواب ولا اختصاص لها بباب

---

(1)التهذيب ج 1 ص 3 وسائل الشيعة ج 1 ص 174 ط بيروت .*

]وتقريب الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: (وإلا فإنه على يقين.. إلى آخره) عرفا في النهي عن نقض اليقين بشئ بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: (فإن حرك في جنبه.. إلى آخره)، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب، واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين.. إلى آخره) غير سديد، فإنه لا يصح إلا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغاية بعيد، وأبعد منه كون الجزاء قوله: (لا ينقض.. إلى آخره) وقد ذكر: (فإنه على يقين) للتمهيد. وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية: (لا ينقض.. إلى آخره) باليقين والشك بباب الوضوء جدا، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدي قطعا، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في] الوضوء، وهي الحكم بالبقاء في شئ يتيقن وجوده في زمان سابق وعدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، ووجوب ترتيب آثار المتيقن في حال الشك. واستفادة قاعدة الاستصحاب منها اوضح من ان يخفى على المتأمل، نعم يأتي الكلام في مقدار شمولها لانهم اختلفوا فيه، فذهب الشيخ الانصاري قدس سره إلى عدم شمولها لمورد يكون الشك فيه مسببا عن الشك في اقتضاء المقتضى مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في الاستعداد، فيختص بما إذا كان الشك فيه مسببا عن الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في وجود ما يمنع عن بقائه كتصفيف الريح بعد احراز استعداد البقاء. وذهب المصنف قدس سره إلى شمولها مطلقا، سواء أكان الشك في الاقتضاء أو في وجود الرافع أو رافعية الموجود .

]غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيدا. هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في) فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو الاصل فيه، وسبق) :فإنه على يقين... إلى آخره) لا يكون قرينة على، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا، فافهم. مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا بـ)يقين)، وكان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، وعليه لا يكون الاوسط

إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.] ومنشأ الاختلاف ورود مادة النقض في كلام الامام عليه السلام، وبيان كونه منشأ للخلاف هو ان النقض لا بد من ان يسند إلى امر مبرم محكم مستمر في حد ذاته، وحينئذ اما ان يكون مسندا إلى نفس اليقين حقيقة كما هو الظاهر من الرواية واما ان يكون مسندا إلى المتيقن حقيقة وان كان بحسب اللفظ مسندا إلى اليقين مجازا، فمن قال بعدم الشمول كالشيخ قائل بكون اسناد النقض إلى المتقين حقيقة لعدم صحة اسناده إلى اليقين، وذلك لانه يعتبر في الشك المعتبر في الاستصحاب ان يكون زمانه متأخرا عن زمان اليقين، ومع اعتبار اختلافهما لا يصح اسناد النقض إلى اليقين ضرورة ان اليقين السابق في ظرف وجوده لا ينقض بالشك المتأخر بل كان على ما هو عليه، فلا يصح النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في اللاحق، بل انما يصح إذا كانا متحدين في الزمان، واتحادهما زمانا خلاف المفروض وعلى هذا لا بد من ان يكون النقض مسندا إلى المتيقن فلا بد ان يكون المتيقن مما يستحكم ويستمر في حد ذاته فيختص بالشك في الرافع ولا يشمل الشك في اقتضاء المقتضي .

---

[350]

]وبالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصا بعد ملاحظة تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء أيضا. ثم لا يخفى حسن اسناد النقض - وهو ضد الابرام - إلى اليقين، ولو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح إن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركاكة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال) :انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقائه للشك في استعداده، مع بداهة صحته وحسنه.] وأما من قال بشمول القاعدة للشك في الاقتضاء كالمصنف فمبناه اسناد النقض إلى نفس اليقين حقيقة فان اليقين امر مبرم مستحكم يصح اسناد النقض إليه، سواء أكان متعلقه ايضا امرا مبرما كان فيه اقتضاء البقاء ام لم يكن كذلك. وما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره من اشتراط اتحاد (1) زمان اليقين مع زمان الشك في صحة اسناد النقض إلى اليقين والمفروض عدم اتحادهما .

---

(1)اعلم أن الاتحاد المبحوث عنه في المقام غير اتحاد القضيتين الذي ذكرناه سابقا، وذلك لان الاتحاد المبحوث عنه هنا هو اتحاد ظرف الشك واليقين لصحة اسناد النقض إلى اليقين، بخلافه هناك فانه عبارة عن اتحاد متعلق اليقين والشك موضوعا ومحمولا كقضية نجاسة الثوب مثلا التي تقع متعلقة لليقين فانه يشترط ان تكون بعينها متعلقة للشك من غير تغير فيها لا موضوعا ولا محمولا، واشتراط ذلك هناك انما يكون لصدق البقاء، وبالجملة الاتحاد هنا هو الاتحاد في زمان الشك واليقين لصحة اسناد النقض إلى اليقين، وهذا انما يشترط على القول باسناد النقض إلى اليقين، واما على القول باسناده إلى المتيقن فلا، واما الاتحاد هناك فهو عبارة عن اتحاد متعلقهما لصدق البقاء، وذلك الاشتراط في جريان الاستصحاب يكون مطلقا سواء اقلنا باسناد النقض إلى اليقين ام إلى المتيقن، فافهم، منه قدس سره .

---

[351]

]وبالجملة: لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقة، فلا موجب لارادة ما هو أقرب إلى الامر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة) إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادة مثل ذاك الامر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقة. فإن قلت: نعم، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه ولو مجازا، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه وإن لم يكن معه أيضا انتقاض حقيقة إلا إنه صح إسناده إليه مجازا، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه، من جهة الشك في رافعه [.مدفوع بانه وان كان زمان احدهما مغايرا مع زمان الآخر وجودا، ولكن يمكن لحاظ اتحادهما بالغاء الزمانين واعتبار اليقين والشك مجردا عن الزمان وفي وعاء الدهر وبهذا اللحاظ يصح اسناد النقض إلى اليقين، فان لحاظ الاتحاد وان لم يكن بحسب الواقع اتحاد كاف في صحة اسناد النقض إلى اليقين عرفا، وعلى هذا يعم الشك في الرافع والاقتضاء. ولكن التحقيق على ما يستظهر من

الصحيحة وافاده السيد الاستاذ هو ظهور الرواية في الشك في الرافع، لكن لا بملاك ما افاده القائل بعدم الشمول للشك في الاقتضاء، بل بملاك آخر وهو ظهور الصحيحة في ذلك، وذلك لان المأخوذ في موضوع الاستصحاب انما اعتبره عليه السلام متعلقا بالناقض اي النوم الواقع في مورد السؤال لا المنقوض اي الوضوء، فان قوله عليه السلام في مقام الجواب: (والا) انما يكون بتقدير وان لا يستيقن انه نام فلا يجب الوضوء، وعدم اليقين بالنوم عبارة اخرى عن الشك فيه، فالصحيحة بظاهرها تدل على

]قلت: الظاهر أن وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا، وعدم ملاحظة تعددهما زمانا، وهو كاف عرفا في صحة إسناد النقض إليه واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلا في نظر أهل العرف، بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن، وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لاجل قاعدة (إذا تعذرت الحقيقة)، فإن الاعتبار في الاقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا كله في المادة. وأما الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقا باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار، بداهة أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلا عن الملزم، كما توهم.] اعتبار الشك بالاضافة إلى النوم لا الوضوء، ولعل الشيخ والمصنف قدس سرهما استظهرا من الصحيحة انه عليه السلام اعتبر الشك في الوضوء لا في النوم، ولذلك اختلفا في شمول الرواية للشك في اقتضاء المقتضى وعدمه، وهذا الاستظهار خلاف الظاهر. والحاصل ان الصحيحة بظاهرها تدل على ان الشك في الرافع والناقض لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق، بل العمل على طبقه، ولا تدل على ازيد من ذلك، فظهر مما ذكرناه في وجه الظهور ان عدم الشمول للشك في الاقتضاء لا يكون باعتبار النقض، وانه لا يصدق النقض الا إذا كان هناك اقتضاء البقاء وشك في قاطعه، بل انما يكون باعتبار ظهور الدليل في خلافه ومنشاء الظهور

]لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره، لمنافاته مع المورد. فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي، لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتية بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفا في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما، ولحكمه إذا كان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلا، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم [.كما ذكرناه آنفا هو لحاظ الشك بالاضافة إلى الناقض. وما ذكرناه في مقام الاستظهار هو الذي يساعده الاعتبار، فان الشك له احتمالان: احدهما متعلق بالوجود والآخر متعلق بعدمه، والاحتمال الذي يكون قابلا للنقض وموجبا لرفع اليد هو الاحتمال المتعلق بالناقض لا الوضوء، فان الاحتمال الآخر المتعلق بالوضوء يكون مؤكدا لليقين ولا يكون قابلا للنقض، فلا وجه للقول بان الشك في الرواية اعتبر مضافا إلى الوضوء، وهذا القول باعتبار نفس الشك مع قطع النظر عن ملاحظة خصوص احد من طرفيه وان لم يكن بعيدا، الا انه خلاف ظاهر الصحيحة، فتلخص مما ذكرناه ان الصحيحة تدل على ان المستصحب محكوم بالبقاء ولا يضر احتمال المانع. بقي الكلام في انه كما تدل الصحيحة على الحكم بإلغاء احتمال المانع بعد احراز وجود المقتضي والمقتضى كما هو المفروض في مورد السؤال فان زرارة سئل عن الشك في النوم بعد احراز الوضوء المقتضى للطهارة، هل تدل ايضا على

---

[354]

]ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلا للتنزيل بلا تصرف وتأويل، غاية الامر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفا - كان قضية (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصا بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية، قد أتي بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل.] الحكم بالالغاء فيما إذا احتمل وجود المانع حين وجود المقتضي (بكسر الضاد) وقبل احراز وجود المقتضى (بفتح الضاد(، مثلا إذا لاقت النجاسة ماء يشك في كريته على القول باقتضاء الملاقاة النجاسة ومانعية الكرية عنها، فهل يحكم بثبوت النجاسة أو لا، فان دلت الصحيحة على الغاء احتمال المانع مطلقا ولو قبل احراز ثبوت المقتضى (بفتح الضاد) تكون دالة على قاعدة اخرى تسمى قاعدة المقتضى والمانع، وهي عبارة عن الحكم بثبوت المقتضى (بالفتح) بمجرد ثبوت المقتضى (بالكسر) ولو مع احتمال وجود المانع حين وجود المقتضى (بالكسر) ولا يضر الاحتمال الكذائي في ترتيب آثار المقتضى) بالفتح) مثل المثال المذكور فانه يحكم بثبوت النجاسة بمجرد الملاقاة ويترتب عليه احكامها. وان لم تدل الصحيحة على ذلك مطلقا، بل مقيدا بما إذا كان الشك في الرافع فتكون دالة على الاستصحاب. والتحقيق انها لا تدل على الالغاء مطلقا، بل دلالتها منحصرة في صورة إحراز وجود المقتضى (بالفتح) كما هو مورد السؤال لظهور الصحيحة في ذلك، وان شككنا في الظهور وعدمه فالقدر المتيقن صورة ثبوت المقتضى (بالفتح .(

---

[355]

]ومنها: صحيحة أخرى لزرارة: (قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شئ من المني، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت، ثم أني ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فان لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال عليه السلام: تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئا فصليت، فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك ؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا، قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو، فأغسله ؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت :فهل علي إن شككت في أنه أصابه شئ أن أنظر فيه ؟ قال: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك،] ومنها صحيحة اخرى لزرارة قال: قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شئ من المني، فعلمت اثره إلى ان اصيب له الماء 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 فلم اقدر عليه، فلما صليت وجدته ؟ قال عليه السلام: تغسله وتعيد، قلت : فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلوة، قلت: لم ذلك ؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا، قلت: فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله ؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علي ان شككت في انه اصابه شئ ان انظر فيه ؟ قال: لا، ولكنك

---

[356]

]قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شئ أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الاولى تقريب الاستدلال بقوله :)فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلا الموردين، ولا نعيد. نعم دلالته في المورد الاول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه

السلام: (لانك كنت على يقين من طهارتك) اليقين] انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: ان رأيت في ثوبي وانا في الصلوة ؟ قال عليه السلام: تنقض الصلوة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رايته، وان لم تشك ثم رأيته رطبا فقد قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شئ اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك (1). وتقريب الاستدلال بتلك الصحيحة بقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) هو ما ذكرناه في الصحيحة الاولى، فراجع. قوله: نعم دلالته في المورد الاول على استصحاب مبني على ان يكون المراد من اليقين.. الخ اعلم انه ان كان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لانك كنت على

---

(1)التهذيب باب زيادات تطهير البدن والثياب تحت رقم 8. وهذا الحديث مروي في العلل لابن بابويه بطريق حسن، وصرح فيه باسم الامام المروي عنه، وهذه صورة اسناده هناك: ابي رحمه الله قال: حدثنا علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن حماد، =

]بالطهارة قبل ظن الاصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة، كان مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى. ثم إنه أشكل على الرواية، بأن الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة [في النجاسة] ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك ؟ نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلا] يقين من طهارتك) هو اليقين السابق على ظن اصابة النجاسة، فقوله عليه السلام: (فليس ينبغي.. الخ (يكون دليلا على الاستصحاب، وان كان المراد منه هو اليقين الحاصل بعد الظن بالاصابة والفحص بالنظر فقوله عليه السلام يكون دليلا على قاعدة اليقين وذلك لانه يعتبر في الاستصحاب تعدد زمان المتيقن وزمان المشكوك بمعنى انه لا بد من ان يكون المشكوك متأخرا عن المتيقن بحسب الزمان وان كان زمان نفس الشك واليقين متحدا، وتأخر زمان المشكوك عن زمان المتيقن متحقق على الفرض الاول دون الثاني، كما أنه يعتبر في قاعدة اليقين اتحاد زمان المتيقن مع زمان المشكوك، وذلك متحقق على الفرض الثاني دون الاول، لان اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر يصير شكا بعد اليقين بالنجاسة بعد الصلوة، لان النجاسة المرئية بعد الصلوة يحتمل ان تكون هي النجاسة التي احتمل وجودها قبل الفحص كما يحتمل ان تكون حادثة، فهذا

=عن حريز، عن زرارة، قال: قلت لابي جعفر عليه السلام وذكر الحديث بطوله، وفي متنه نوع مخالفة لا تغير المعنى .*

]حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيدا. لا يقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تكن شرطا لم تكن موضوعة لحكم مع أنها ليست بحكم، ولا محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكما أو موضوعا لحكم.] الشك يسري إلى اليقين السابق الحاصل بالنظر فيصير شكا، وعلى هذا فيكون زمان الطهارة المتيقنة قبل الدخول في الصلوة متحدا مع زمان المشكوك، وتكون الطهارة المتيقنة مشكوكة ايضا في هذه الحالة باعتبار سريان الشك إلى اليقين الحاصل بالنظر قبل الصلوة، هذا، ولكن الظاهر من اليقين في قوله عليه السلام هو اليقين السابق على الظن بالاصابة فيكون دليلا على الاستصحاب فتكون دلالة الصحيحة عليه من تلك الجهة سليمة وان

كانت باعتبار ما اورده الشيخ الانصاري من الاشكال مشكلة، واشار المصنف قدس سره إلى الاشكال بقوله: ثم استشكل على الرواية بان الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلوة.. الخ. اعلم ان الشيخ قدس سره قد استشكل على الرواية بما حاصله ان وجوب الاعادة ان قلنا به انما يكون باعتبار انكشاف وقوع الصلوة في النجاسة والحكم بالاعادة حينئذ انما يكون باعتبار اليقين على خلاف الحالة السابقة اعني الطهارة، فالاعادة ليست نقضا لليقين السابق بالشك، بل باليقين بارتفاع الحالة السابقة فلا يصح ان يعلل عدم الاعادة بانها نقض اليقين بالشك، بل انما يصح ان يعلل به جواز الدخول في الصلوة .

]فإنه يقال: إن الطهارة وإن لم تكن شرطا فعلا، إلا أنها غير منعزلة عن الشرطية رأسا، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطا. لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله: (لانك كنت على يقين... إلى آخره)، أنه على الطهارة لا أنه مستصحبها، كما لا يخفى.] ويمكن الجواب عن هذا الاشكال مع غموضه بان الامام عليه السلام كان بصدد بيان ما هو شرط في حال الشك، فاشار عليه السلام بالتعليل المذكور إلى ان الشرط في حال الشك هو احراز الطهارة لا نفسها ووجودها الواقعي، وان محرزها في حال الشك هو الاستصحاب، ولما كان مقتضى الاصل المذكور بضميمة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء صحة الصلوة، فالاعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك قبل الانكشاف، وذلك لانه مع فرض جواز النقض الذي هو عبارة عن عدم حجية الاستصحاب يجب اعادة الصلوة، وعليه يصح ان يعلل عدم الاعادة بانها نقض اليقين بالشك، ولكن يتولد من عدم شرطية نفس الطهارة في حال الشك اشكال آخر وهو ان الطهارة المستصحبة على ما هو المفروض من عدم شرطيتها لم تكن موضوعا لحكم ولا حكما مع انه لا بد في الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي، فكيف تدل الرواية على الاستصحاب. وهذا الاشكال ايضا مدفوع بان الحكم بعدم شرطية نفس الطهارة في

]فإنه يقال: نعم، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب، وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لان يكون المجدي بعد الانكشاف، هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة، وإلا لما كانت الاعادة نقضا، كما عرفت في الاشكال. ثم إنه لا يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، كما قيل، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاه للاجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الاعادة كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضميمة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، بتقريب أن الاعاده لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمته شرعا، وإلا للزم عدم اقتضاء ذاك الامر له، كما لا يخفى مع اقتضائه شرعا أو عقلا، فتأمل.] حال الشك انما يكون باعتبار هذه الرواية وقيامها، والا فمع قطع النظر عن تلك الرواية وامثالها لابد من الحكم بشرطية نفس الطهارة ولو في حال الشك كما هو مقتضى اطلاق ادلة اشتراط الطهارة، فالشرط، بحسب الادلة الاولية هو نفس الطهارة الواقعية ولو في حال الشك والاكتفاء باحرازها في صحة الصلوة انما هو بمثل هذه الرواية وقضية التوفيق بين اطلاق ادلة اشتراط الطهارة وذاك الخطاب، هو ان الطهارة بنفسها شرط واقعي اقتضائي لا فعلي حتى في حال الشك ولا يعتبر في صحة الاستصحاب الا ان يكون المستصحب ذا اثر شرعي ولو اقتضاء وبحسب الادلة الاولية، والاكتفاء باحرازها مع اعتبار الاشتراط لنفسها انما يكون لاجل التوسعة على المكلفين، قد اقتضته حكمة التسهيل لكثرة الابتلاء بالنجاسة. هذا إذا كان التعليل بلحاظ حال الفراغ عن الصلوة، فانه بهذا اللحاظ

]ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على إجزاء الامر الظاهري. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الاشكال فيه - والعجز عن التفصي عنه - إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بداهة عدم خروجه منهما، فتأمل جيدا.] لابد من ان يراد بالتعليل الاشارة إلى كون الاستصحاب في حال الصلوة، فالاستصحاب المستفاد من قوله عليه السلام: " لا ينبغي ان تنقض اليقين بالشك " يكون ملحوظا بنحو الموضوعية، ولكن التحقيق كما افاده المصنف قدس سره ان يقال: ان التعليل به انما هو بلحاظ حال الصلوة حيث انه في هذا الحال كان على يقين من الطهارة فشك فيها، فمقتضى حرمة النقض في حال الصلوة مع كون الامر الظاهرى مقتضيا للاجزاء، هو عدم لزوم الاعادة وان كان بعد الفراغ على يقين من النجاسة، فيصح ان يعلل عدم الاعادة بانه لا ينبغي ان تنقض اليقين بالشك، فان الاعادة تكون نقضا، لان لزوم الاعادة فرع جواز النقض في حال الصلوة. فان قلت :سلمنا ذلك ولكنه لا موقع للاستصحاب في السؤال المفروض وهو عدم العلم بالنجاسة حال الصلوة، وذلك لان الاجماع قائم على كفاية عدم العلم بالنجاسة. في صحة الصلوة وان الطهارة الواقعية ليست شرطا في صحة الصلوة حتى في حال الجهل، فيكون شرط الصحة وهو عدم سبق العلم موجودا، ومعه لا يبقى مجال لاستصحاب الطهارة الواقعية. قلت: نعم ولكن يمكن ان يقال: ان كفاية عدم سبق العلم بالنجاسة اجماعا انما تكون في حال الغفلة وعدم الالتفات واما مع الالتفات والتردد فلا اجماع على الكفاية، بل لابد من احراز الطهارة علما أو باصل من الاصول،

]ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: (وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أرفع، وقد أحرز الثلاث، قال فأضاف إليها أخرى ولا شئ عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات). والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقا والشك في إتيانها. وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة، ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد [والمفروض في السؤال هو صورة الالتفات والشك، ولهذا اجاب الامام عليه السلام بما يقتضي الاحراز من الاستصحاب. قوله: ومنها صحيحة ثالثة لزرارة: إذا لم يدر في ثلث هو أو في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف إليها اخرى ولا شئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك.. الخ اعلم ان دلالة تلك الرواية على الاستصحاب مبني على ارادة اليقين بعدم الاتيان بالرابعة سابقا والشك في اتيانها. وفيه ما لا يخفى فانه مع استلزامه لما يكون مخالفا لمذهب الامامية من اضافة ركعة متصلة يكون خلافا لظاهر الرواية فان الظاهر منها هو لزوم الاتيان بالعمل على نحو يحصل اليقين بالامتثال وفراغ الذمة عن التكليف المتيقن، وانه لا يعتد بالشك في الامتثال وتحصيل اليقين بالفراغ في مفروض السؤال انما يكون بالبناء على الرابعة والاتمام والاتيان بركعة مفصولة فانه بذلك يحصل الفراغ، واين هذا وحديث الاستصحاب .

]التسليم مفصولة، وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ، بما علمه الامام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الاكثر، والاتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة. ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه، غاية الامر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوكة لابد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم. وربما أشكل أيضا، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة لغير مورد، ضرورة

ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك. وإلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح، وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد. بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لاجل ما في اليقين والشك، لا لما في المورد من الخصوصية، وإن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة. ومنها قوله: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين) إو (فإن اليقين لا يدفع بالشك) وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون] قولة: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه.. الخ ان هذا الحديث ظاهر في قاعدة اليقين فانه يظهر من تفريعه في قوله: " فأصابه شك " اختلاف زمان وصف اليقين مع الشك، والاختلاف الكذائي انما يكون في قاعدة اليقين دون الاستصحاب فانه يعتبر فيه اتحاد زمان الوصفين .

]ذلك في القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتحاد زمانهما، إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم. هذا مع وضوح أن قوله: (فإن الشك لا ينقض.. إلى آخره). هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب .ومنها: خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني، (قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا ؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية) حيث دل] وما افاده المصنف مقدس سره في تطبيق الرواية على الاستصحاب بقوله: الا ان المتداول في التعبير في مورده.. الخ لا يخلو تعسف. ولقد اجاد السيد الاستاذ فيما افاد لاستظهار الاستصحاب من الرواية من ان كلمة (فليمض) ظاهرة في فعلية اليقين، فيكون زمانه مع زمان اليقين متحدا. ولكن يمكن ان يقال: ان الامر بالمضي على طبق اليقين اعم من ان يكون اليقين موجودا في الزمان السابق أو في الحال، فكيف يكون ظاهرا فيما افاده فليتأمل. قوله: ومنها خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا اعلم ان دلالة هذا الخبر على الاستصحاب موقوف على امرين: احدهما ان يكون المراد من اليقين هو اليقين بشعبان ومن الشك الشك في زواله بدخول رمضان .

]على أن اليقين بـ)شعبان) (4) لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرع [عليه] عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان. وربما يقال: إن مراجعة الاخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب ؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا عليه ومنها: قوله عليه السلام: (كل شئ طاهر حتى تعلم أنه قذر) وقوله عليه السلام: (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس (وقوله عليه السلام: (كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام) وتقريب دلالة مثل [والثاني ان يفرض شهر شعبان عنوانا واحدا وشيئا فاردا مستمرا حتى يصدق بانه كان متيقنا فشك في زواله. وإما إذا لم يكن كذلك فليس هنا يقين سابق متعلق بيوم شك في كونه من رمضان أو شعبان، بل انما يكون مشكوكا بالشك البدوي ومع فقد اليقين السابق لا يبقى مجال لجريانه فان اليقين السابق مما يحتاج إليه فانه من اركانه، واليقين المتعلق بسائر الايام من شعبان مثلا لا ربط له بموضوع الاستصحاب كما لا يخفى، هذا، ولكن دعوى ظهور اليقين في اليقين المتعلق بشعبان وعد شعبان في العرف عنوانا واحدا تعلق به اليقين سابقا وشك في زواله بدخول رمضان، لا تخلو عن وجه. قوله: ومنها قوله عليه السلام: كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر، وقوله: الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس، وقوله: كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام... الخ) ان مفاد تلك الاخبار بحسب مقام الثبوت والواقع لا يخلو من وجوه :

[366]

]هذا الاخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهارة والحلية ظاهرا، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته، وذلك لظهور المغيى فيها في بيان الحكم للاشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى. فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب، حيث أنها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهرا ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، كما أنه لو صار مغيى لغاية، مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدل على استمرار ذاك الحكم واقعا، ولم] الاول ان يكون بصدد تأسيس قاعدتين للطهارة والحلية فيما شك في طهارته أو حليته من غير ملاحظة الطهارة والحلية في السابق، ودلالتها عليها انما تكون بمجموع الغاية والمغيى. الثاني ان تكون بصدد تأسيس القاعدتين والاستصحاب جميعا وكانت الدلالة ايضا بمجموع الغاية والمغيى. الثالث ان يكون المغيى لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية مع قطع النظر عن طرو الطوارى، والغاية لبيان استمرار الحكم المستفاد من المغيى إلى حصول العلم بطرو الضد أو النقيض. ذهب إلى الاول جماعة من المحققين كشيخنا الانصاري قدس سره والسيد الاستاذ، والى الثاني بعض، والى الثالث المصنف قدس سره. واما بحسب الاثبات فارادة المعنى الثاني منها اي القاعدة والاستصحاب جميعا غير معقول، لانه يوجب استعمال اللفظ في المعنيين واجتماع اللحاظين، فان المقصود بالقاعدة هو مجرد اثبات الطهارة أو الحلية في المشكوك بما هو هو،

[367]

]يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب، لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين اصلا، وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه، ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للاشياء أصلا، مع وضوح ظهور مثل) كل شئ حلال، أو طاهر) في أنه لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية، وهكذا) الماء كله طاهر)، وظهور الغاية في كونها حدا للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيدا. ولا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل قطعا بين الحلية والطهارة وبين سائر الاحكام، لعم الدليل وتم.] وبالاستصحاب استمرار الطهارة مع فرض ثبوتها ولا جامع بينهما قطعا. مضافا إلى انه يلزم من ذلك اعتبار النقيضين: اعتبار ثبوت الطهارة سابقا في مقام بيان الاستصحاب، واعتبار عدم الثبوت في مقام بيان القاعدة، ولا جامع بينهما جزما. وعلى ذلك فالامر دائر بين ان يكون المراد اما القاعدة واما الطهارة، والتحقيق ما افاده السيد الاستاذ من ان الاخبار ظاهرة في القاعدة لان الغاية ظاهرة في تقييد اصل الحكم وهو الطهارة لا استمرارها بعد فرض ثبوتها، وذلك باعتبارين: احدهما ان ارادة الاستصحاب تحتاج إلى اضمار ولحاظ زائد من لفظ الاستمرار ولحاظ الثبوت سابقا . وثانيهما ان الظاهر من الاخبار انها بصدرها وذيلها وغايتها ومغياها تكون مسوقة لبيان حكم واحد لا ان صدرها يدل على الحكم الواقعي وذيلها وغايتها يدل على الاستمرار والبقاء .

[368]

]ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمار: (فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيى واقعيا ثابتا للشئ بعنوانه، لا ظاهريا ثابتا له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها، وأنه بيان لها وحدها، منطوقها ومفهومها، لا لها مع المغيى، كما لا يخفى على المتأمل. ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الاخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الاقوال، والنقض والابرام فيما ذكر لها من الاستدلال.] ومما ذكرنا ظهر لك ما في كلام المصنف من الاشكال، فان ما افاده في تقريب الاستدلال من ان الغاية تدل

على استمرار الحكم الواقعي بعد ثبوته من المغيى، وصدر الرواية، فان استظهار ذلك خلاف الظاهر. فتلخص مما ذكرنا ان الاخبار انما تكون بصدد اثبات الطهارة والحلية للاشياء بما هي مشكوكة بقرينة التقيد المذكور فيها، لا بعناوينها الاولية فان تقيد الحكم الواقعي بالعلم غير معقول لما ذكرناه في محله من لزوم الدور، وعلى ما ذكرنا فاستظهار القاعدة انما يكون بمقدمتين: احديهما ظهور القيد في تقييد اصل الحكم لا استمراره، وثانيتهما عدم معقولية تقييد الحكم الواقعي الاولي بشي من العلم والجهل، والله هو العالم. قوله: انك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الاخبار فلا حاجة في اطالة الكلام.. الخ اعلم ان في المقام اقوالا تبلغ إلى احدى عشرة، ولكن لما كان القول بحجية الاستصحاب من باب الاخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام مما يكون من الامور المستحدثة من زمان والد شيخنا البهائي قدس سرهما ولم يكن

]ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع، وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف، أو منتزع عنه وتابع له في الجعل، أو فيه تفصيل، حتى يظهر حال ما ذكر ها هنا بين التكليف والوضع من التفصيل. فنقول وبالله الاستعانة: لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضح مفهوما، واختلافهما في الجملة موردا، لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الايجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة. كما لا ينبغى النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، بداهة أن الحكم وإن يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه ولم يكد يصح إطلاقه على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه بالبعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كمالا يخفى، ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والالتزام بالتجوز فيه، كما ترى. وكذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة، كالشرطية والسببية والمانعية - كما هو المحكي عن العلامة - أو مع زيادة العلية والعلامية، أو مع زيادة الصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة، أو زيادة غير ذلك - كما هو المحكي عن غيره - أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم، ضرورة أنه] معروفا بين المتقدمين واصحاب الائمة المعصومين عليهم السلام فلا فائدة في تحصيل جميع الاقوال الا واحدا منها وهو القول بالتفصيل بين الاحكام الوضعية والتكليفية، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى تحقيق الاحكام الوضعية هل هي مستقلة بالجعل التشريعي كالاحكام التكليفية أو ليست مستقلة بل هي تابعة للاحكام التكليفية ومنتزعة عنها، أو يتفاوت الحال فيها بحسب مصاديقها كما سيأتي انشاء الله تعالى .

]لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك، وإنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله. والتحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء. منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعا أصلا، لا استقلالا ولا تبعا، وإن كان مجعولا تكوينا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك. ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعا للتكليف [.قوله: وانما المهم في النزاع هو ان الوضع كالتكليف.. الخ اختلفوا في معنى الحكم وتعريفه، فقال بعضهم: انه عبارة عن خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير وهذا التعريف لا يشمل الاحكام الوضعية بل يختص بالاحكام الخمسة التكليفية. ولذلك عرفه الآخر بما ذكر مع زيادة لفظ الوضع، ولكن اورد على هذا التعريف ولو مع زيادة الوضع بان الحكم لا ينحصر في الخطابات اللفظية بل هو اعم منها ومن الافعال الصادرة عن الشارع في مقام بيان الحكم وانشاءه مثل الوضوء البياني وصلوة النبي صلى الله عليه وآله في مقام البيان. مضافا إلى ان الحكم ليس عبارة عن نفس الخطاب كما هو ظاهر التعريف المذكور، بل هو عبارة عن مدلول الخطاب، والخطاب دليل عليه، فالتعريف الاخصر الاسد هو ما افاده السيد الاستاذ السند والحبر المعتمد من ان الحكم عبارة عما

جعله الشارع بالجعل الاستقلالي أو التبعي، وهذا التعريف تعريف جامع شامل للتكليفي والوضعي من غير اشكال يعتري .

---

[371]

]ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالا بإنشائه، وتبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الاشارة إليه. أما النحو الاول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا، كما أن اتصافها بها ليس إلا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكوينا، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شئ مؤثرا في كل شئ، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول :دلوك] واختلفوا ايضا في ان الاحكام الوضعية هل هي مجعولة بالجعل الاستقلالي اي تعلق الجعل بنفس عناوينها، أو مجعولة بالجعل التبعي بمعنى انها مجعولة بتبع جعل الاحكام التكليفية ومنتزعة عن نفس التكليف المجعولة، لا انها منتزعة عن نفس الجعل المتعلق بنفس عناوينها مثل الاحكام التكليفية المنتزعة عن نفس الجعل والانشاء مثل وجوب الصلوة المنتزع من نفس خطاب " اقيموا الصلوة ." ولتحقيق هذا الاختلاف لا بد من بسط المقال في انحاء الوضع، فنقول: منها ما لا يقبل الجعل التشريعي اصلا، ومنها ما يقبل الجعل تبعا لا استقلالا، ومنها ما يقبله استقلالا وتبعا. اما الاول كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه فلا يكاد يتطرق إليه يد الجعل التشريعي مطلقا لا استقلالا، لان اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية والمانع بالمانعية انما يكون باعتبار خصوصية كائنة في ذواتها تستدعي تحقق تلك العناوين، بحيث لا

---

[372]

]الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخبارا، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له، من كونه واجدا لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقدا لها، وإن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلا. ومنه انقدح أيضا، عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده، لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة. نعم لا بأس باتصافه بها عناية، واطلاق السبب عليه مجازا، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلا - بأنه سبب لوجوبها فكني به عن الوجوب عنده. فظهر بذلك أنه منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لاجزاء العلة للتكليف، إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيدا.] يمكن انفكاك ذواتها من تلك الخوصية المقتضية لذلك، والا لزم ان يكون كل شئ مؤثرا في كل شئ. ومعلوم ان تلك الخصوصية لا يمكن ايجادها فيه بمجرد انشاء تلك العناوين كما لا يخفى. ولا تبعا للتكليف، وذلك لان التكليف متاخر عنها ذاتا فلا يمكن ان يكون متقدما ومنشأ لانتزاع الشيئ المتقدم جزما، بل يمكن ان يقال كما افاده السيد الاستاذ ان سببية شئ لشئ وعليته له لا يمكن ان تكون مجعولة تبعا لموضوعها تكوينا ايضا، وذلك لان علية العلة التي تكون بالحمل الشايع علة انما تكون كائنة في ذات العلة ومأخوذة من صميمها بحيث لا يحتاج في صدق عنوان العلية على العلة إلى حيثية زائدة، والا لزم ان تكون مع تلك الحيثية علة، فلا بد من نقل الكلام مع ملاحظة تلك الحيثية، بل انما يكون صدق ذاك العنوان على

---

[373]

]وإما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث أن اتصاف شئ بجزئية المأمور به أو

شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالامر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شئ بذلك - أي كونه جزء أو شرطا للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الامر بما يشتمل عليه مقيدا بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الامر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية، وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للامر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شئ منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الامر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الامر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الامر به لا اتصاف بها أصلا، وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة، كما لا يخفى [.العلة ذاتا وتكون بذاتها مستحقة لحمل العلية عليها كما لا يخفى، وعلى هذا فلا يكون في البين حيثية اخرى زائدة على ذات العلة حتى تنالها يد الجعل تكوينا ولو تبعا فالمجعول بالجعل التكويني لا يكون الا ذات العلة وحمل مفهوم العلية عليها انما يكون بالحمل الذاتي هذا. وما أفاده المصنف قدس سره في توجيه عدم تطرق الجعل التشريعي بالاضافة إلى ما ذكر وان كان في غاية الجودة والاتقان لكن هذا القسم باعتبار عدم كونه مجعولا اصلا كما هو المفروض خارج عن موضوع البحث فان موضوع البحث هو الحكم الوضعي المجعول وما ذكر من العناوين ليس مجعولا اصلا كما مر وجهه آنفا. واما الثاني فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وهذا النحو كما افاده المصنف ليس مجعولا بنفسه، لان انصاف

]وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك، حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكون في مواردها - كما قيل - ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الامر من قبله - جل وعلا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح إعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.] الشئ بالجزئية مثلا لا يكون الا باعتبار كونه مأخوذا في متعلق الامر، فالجزئية مع قطع النظر عن تعلق الامر وانتزاعها منه ليست قابلة لتعلق الجعل بها كما لا يخفى، نعم تتصف بذلك باعتبار تعلق الامر فتكون مجعولة بالتبع. واورد عليه السيد الاستاذ على ما خطر ببالي القاصر بان الجزء والشرط والمانع لم تكن جزء وشرطا ومانعا للمأمور به بعنوان انه مأمور به حتى تتصف بها بملاحظة الامر بل انما يكون من اجزاء المتعلق بعنوانه الاولي وبعبارة اخرى الجزء والشرط انما يكونان جزء وشرطا للمأمور به بالحمل الشايع لا بالحمل الاولي ومعلوم ان جزء المأمور به بعنوانه الاولى لا بهذا العنوان انما يكون من متعلقات الامر، فيكون الجزء أو الشرط متقدما على الامر تقدم الموضوع على حكمه تقدما طبعيا في مقام الحكم، وكيف يصح ان يصير المتأخر منشأ لجعل المتقدم وانتزاعه عنه فتأمل. وأما النحو الثالث فهو كالحجية القضاء والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية وامثالها، حيث انها وان كان انتزاعها من الاحكام التكليفية ممكنا.. الخ .

]كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطئ، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والايقاعات. فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصح انتزاعها بمجرد إنشاءها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه.] اعلم ان كون تلك الاعتبارات وامثالها قابلة للجعل التشريعي بحسب الامكان بمعنى عدم قيام دليل على الاستحالة كما في النحو الاول مما لا ينكر، كما ان مجعوليتها شرعا بحسب الوقوع في الخارج مما لا ريب فيه، انما الكلام في انها مجعولات بالجعل البسيط الاستقلالي، أو مجعولات بالجعل التبعي جعلا مركبا، فذهب بعض إلى الاخير وشر ذمة إلى الاول، والتحقيق فيه كما عليه المصنف والسيد الاستاذ هو انه وان كان كل واحد منهما ممكنا الا ان الصحيح في المقام هو انها

مجعولات بانشاء انفسها لا أنها منتزعات عن الاحكام كما قال به بعض الاعلام، وذلك لان العرف والعقلاء يعتبرونها متحققة بمجرد تحقق اسبابها من العقد والايقاع وموت المورث وغيرها من غير ملاحظة التكاليف المجعولة، وينتزعونها عن مجرد العقد والايقاع من غير اعتبار الاحكام، بل تكون تلك الامور بنظرهم موضوعات وعلل الاحكام والاثار كما لا يخفى على من تأمل من ذوي الابصار، وذلك دليل على المطلوب، لا ما قيل من ان الزوجية منتزعة عن جواز الوطى، والملكية منتزعة عن جواز التصرف في المال فانه ليس بصحيح، لان جواز الوطى لا يستلزم الزوجية فانه قد يثبت مع عدم الزوجية كالوطي بالشبهة ووطي الامة مثلا، وكذا جواز التصرف في المال فانه قد يكون مع عدم الملكية كالتصرف في المباحات الاصلية قبل قصد التمليك وهكذا، وهذا اقوى شاهد على المطلوب فانقدح بذلك كله ان تلك الاعتبارات انما تكون مجعولة بنفسها

]وهم ودفع: أما الوهم (1): فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحذائها في الخارج شئ، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب أخر كالتعمم والتقمص والتنعل، فالحالة الحاصلة منها للانسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه ؟.] بمجرد انشائها كالتكليف كما لا يخفى. قوله: وهم ودفع اما الوهم فهو ان الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول.. قبل الشروع في المقصود لا بأس ببيان ماله دخل في المرام وهو ان للحمل ببعض الاعتبارات تقسيمات، وذلك لان في صدق الحمل لا بد من مناط صدق يصح الحمل به، وهو لا يخلو اما ان يكون هو نفس الموضوع وتقرره في نفس الامر بحسب الماهية، بمعنى ان تقرره الماهوى يكفي في الحمل وصدقه من غير احتياج إلى اعتبار امور زائد على نفس الماهية حتى الوجود، وذلك مثل حمل الذات على نفسها كالانسان انسان. وحمل الذاتي على الذات في باب الايساغوجي مثل الانسان حيوان واما ان يكون هو نفس الموضوع وتقرره بحسب الوجود الحقيقي النفس الامري، بمعنى ان تقرره الوجودي يكفي في الحمل وصدقه من غير احتياج إلى اعتبار زائد على حيثية الوجود، وذلك في المفاهيم المتزعة عن حاق الوجود مثل مفهوم الوحدة والتشخص والموجود فيقال مثلا: الانسان موجود، ويسمى ذلك بالحمل بالذات ويسمى ايضا هذان القسمان بالخارج المحمول من صميمه، واما ان يكون هو الموضوع مع اعتبار

]وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك، ويسمى بالجدة أيضا، واختصاص شئ بشئ خاص، وهو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكا للباري جل ذكره، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الاراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفا.] حيثية زائدة على نفس الموضوع، سواء أكان لتلك الحيثية وجود وما بحذاء في الخارج مثل مفهوم الابيض المحمول على القرطاس مثلا فان حمل الابيض وصدقه على القرطاس يحتاج مضافا إلى ذات القرطاس إلى امر زائد وهو البياض ام لم يكن لها ما بحذاء في الخارج مثل مفهوم الاب المحمول على زيد مثلا باعبار توليد عمرو منه مثلا، ويسمى ذلك القسم من الحمل بالمحمول بالضميمة. إذا عرفت ذلك ظهر لك بان تلك الاعتبارات التي عدت منها الملكية انما تكون من خارج المحمول حيث ان نفس ذواتها تكفي في صدق الحمل من غير احتياج إلى اعتبار أمر زائد وحيثية زائدة على حيثية ذواتها ولهذا اورد في الوهم بأن الملكية انما تكون من المقولات التي تكون من المحمولات بالضميمة فكيف جعلت منها مع انها من خارج المحمول، واجاب عنه المصنف قدس سره بان الملك له معنيان: احدهما الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار محاطيته به كاللباس مثل الهيئة الحاصلة من التعمم للانسان باعتبار تلبسه ومحاطيتة بالعمامة ويقال لها ايضا في الاصطلاح بالجدة، وثانيهما المعنى العرفي الذي يكون عبارة عن اختصاص شئ بشئ بسبب من الاسباب الاختيارية كالعقد مثلا وغير الاختيارية مثل الارث، فالملك

بالمعنى الاول يكون من المحمول بالضميمة وبالمعنى الثاني يكون من خارج المحمول والمقصود في المقام بالمعنى الثاني فمنشأ التوهم هو اشتراك لفظ الملك بين المعنيين

---

[378]

]فالملك الذي يسمى بالجدة أيضا، غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد، أو غير اختياري كالارث، ونحوهما من الاسباب الاختيارية وغيرها، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا، والغفلة عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والاضافة الخاصة الاشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية كملك غيره لشئ بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الاعمال، فيكون شئ ملكا لاحد بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.] والغفلة عن ان المقصود في المقام غير المعنى الذي يكون من المقولات فتأمل ولا تغفل. لكن يرد على ما ذكره من كون الملكية بالمعنى العرفي من خارج المحمول بانها بهذا المعنى ايضا تكون من المحمولات بالضميمة. وذلك لان ذاك المعنى بنفسه لا يكفي الحمل وصدقه بل يحتاج في الحمل وصدقه إلى اعتبار حيثية اخرى وهو الجعل المتعلق بها كما لا يخفى. ان قلت: ان لحاظ الجعل في الحمل لا يصيره من المحمولات بالضميمة، فان المقصود من الحيثية الزائدة على نفس الموضوع التي احتاج الحمل إلى اعبارها في صدقه فيوجب هذا الاحتياج صيرورة المحمول من المحمولات بالضميمة هي الحيثية التقييدية لا التعليلية، ومعلوم ان حيثية الجعل حيثية تعليلية. قلت: نعم، ولكنه يمكن ان يقال انه لا يرتفع الاشكال على كل حال وذلك لان حمل مشتقات عنوان الملكية على الموضوعات، مثل حمل مفهوم المالك مثلا على زيد فانه يحتاج في صدقه إلى اعتبار حيثية زائدة وهي عنوان الملكية المجعولة وتلك الحيثية حيثية تقييدية كما هو واضح لا سترة فيه .

---

[379]

]إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف إذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكما شرعيا، ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتبا عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي، فافهم.] فان قلت: ان خارج المحمول بنظره الشريف عبارة عن الامور المنتزعة التي ليس لها ما بحذاء في الخارج كما يلوح من كلامه قدس سره حيث علل كون تلك الاعتبارات من خارج المحمول بقوله: حيث ليس بحذائها في الخارج شئ. قلت: هذا مع كونه على خلاف ما اصطلح عليه الاصطلاح، جار في المقولات مثل مقولة الاضافة مثلا فان الابوة والبنوة من الامور المنتزعة التي ليس بحذائها في الخارج شئ مع انه قدس سره عدها من المحمولات بالضميمة فافهم وتأمل. قوله: إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت انه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل.. الخ. اعلم انه لما يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي فلا يبقى مجال لاستصحاب ماله دخل في التكليف من السببية والشرطية والمانعية إذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل، وذلك لانه لم يكن حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي يترتب عليه. وتوهم جريان الاستصحاب فيه باعتبار ترتب التكليف عليه وهو حكم شرعي، مدفوع بانه وان كان مترتبا عليه الا انه ليس ترتب الحكم على موضوعه بل ترتب المعلول على علته ومعلوم انه ترتب عقلي لا شرعي، هذا ما افاده قدس سره في هذا القسم .

---

[380]

]وإنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل، حيث أنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولا بالتبع، فإن أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه، وعدم تسميته حكما شرعيا لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه، فافهم.]

ولكن التحقيق انه ان اعتبر ترتب التكليف بالاضافة إلى نفس العلة فالحكم كما افاده قدس سره لكنه خلاف ظاهر كلامه وان اعتبر بالاضافة إلى العلية كما هو ظاهر كلامه فالحكم فيه جريان الاستصحاب بمعنى انه يستصحب العلية إذا شك في بقائها، لان حقيقة علية الشئ لشئ آخر اصداره اياه وصدور المعلول منه فيكون كل واحد من الاصدار والصدور بحسب الحقيقة عين الآخر وان كان بحسب المفهوم غيره فاستصحاب العلية حقيقة يرجع إلى استصحاب المعلول اي نفس التكليف ولا مانع من استصحابه لانه حكم شرعي يصح التعبد به في حال الشك ظاهرا، هذا ما افاده السيد الاستاذ، ولعل مقصود المصنف في المقام بقوله) :فافهم) هو ما افاده الاستاذ والله العالم. وكذلك لا اشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف يصح التعبد به في حال الشك، وكذا ما كان مجعولا بالتبع كالجزئية للمأمور به فأن وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بالتبع، ولكن كون هذا القسم مجرى للاستصحاب مخدوش بما افاده السيد الاستاذ من انه لم يكن مجعولا اصلا، فان الجزء لا يكون جزءا للمأمور به بعنوان انه مأمور به حتى يكون مجعولا بالتبع للامر، بل انما يكون جزءا لما يحمل عليه المأمور به بالحمل الشايع ومعلوم انه متقدم على الامر. مضافا إلى انه مع تسليم المجعولية بالتبع لا موقع لجريان الاستصحاب

]ثم إن ها هنا تنبيهات: الاول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلا ولو فرض أنه يشك لو التفت، ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلا، فيحكم] في الجزئية، ضرورة أن الشك في بقائها عين الشك في منشأ انتزاعها وهو الامر بحيث لا يمكن الشك فيها مع قطع النظر عن الشك في منشأها كما لا يخفى، فمورد جريانه هو نفس المنشأ أعني الامر ولا موقع لجريانه في اصل الجزئية. قوله: ثم أن هيهنا تنبيهات: الاول أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين.. الخ. ان الاستصحاب وظيفة الشاك بحيث يكون الشك مأخوذا في موضوعه ومن مقوماته، فلا يجري في حق الغافل ويتفرع عليه أنه من احدث وغفل ولم يحصل له الترديد اصلا وصلى لا يجرى استصحاب الحدث في حقه حتى يحكم بفساد صلوته، فان شك بعد الصلوة في هذا الفرض انه تطهر أو لا يحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ، بخلاف من أحدث والتفت وشك في الطهارة فإنه يجرى إستصحاب الحدث في حقه، فإن غفل بعد ذلك وصلى يحكم بفساد صلوته، لانه باعتبار الاستصحاب محكوم بأنه محدث، فإن شك بعد الصلوة في هذا الفرض في أنه تطهر أو لا. مع القطع بانه لم يتطهر من الحدث الاستصحابي لا تجري في حقه قاعدة الفراغ حتى يحكم بصحة صلوته من حيث شمولها لمثل الفرض وكونها حاكمة على الاصل، وحكومتها على الاستصحاب أما باعتبار أحاديتها كما يستكشف من بعض اخبارها، واما باعتبار أنها مجعولة في مورد الاستصحاب على خلاف مقتضيها، ووجه عدم جريان القاعدة في الفرض هو أن موردها هو الشك في الصحة والفساد من جهة احتمال الغفلة عن إتيان ماله دخل في الصحة واحتمال عدم عروض الغفلة، فانه حينئذ يحكم بعدم عروض الغفلة الموجبة لترك ماله دخل في الصحة بحكم القاعدة، وهذا المعنى مفقود في الفرض، فان

]بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة، لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.] المفروض فيه هو القطع بأنه لم يتطهر قبل الصلوة بعد كونه محكوما بانه محدث بحكم الاستصحاب، فلا يحتمل الصحة، لانه بعد كونه محدثا بالحدث الاستصحابي لا يحتمل التطهير عن ذلك الحدث، فيقطع بفساد الصلوة ظاهرا بحكم الشرع. ثم انه لا بأس لتحقيق الحال في المقام ان نتكلم فيما ينفع في ما نحن فيه وغيره من ساير المقامات، فلا بد ان نبحث في مقامين: الاول في ان قاعدة الفراغ هل تختص بما إذا حدث الشك بعد الفراغ عن العمل أو تعمه وما إذا سبق الشك والالتفات إلى العمل وان غفل حيث العمل، وبعبارة اخرى هل تختص

القاعدة بالشك الحادث بعد العمل أو تعمه والشك الذي منشأه كان قبل العمل مثل ان حصل الشك قبل العمل في أنه هل يكون متطهرا اولا بعد علمه بكونه محدثا قبل، ولا فرق في ذلك بين ان نقول بجريان الاستصحاب قبل العمل اولا نقول، لانه ان قلنا بعدم الشمول يحكم ببطلان العمل فيما سبقه الشك وان لم نقل بجريان الاستصحاب للحدث في الفرع المذكور. والتحقيق ان الروايات الدالة عليها ليس لها اطلاق كما توهمه بعض، بل يكون ظاهرة في الشك الحادث بعد العمل الذي لم يكن منشأه سابقا، ووجه الظهور امران: ظهور الاخبار بنفسها في ذلك مثل قوله عليه السلام: " كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامض فيه " فان قوله) :فذكرت تذكرا) والمراد به الالتفات والترديد، ظاهر في حدوث التذكر بعد العمل، والامر الثاني القرينة المغروسة في اذهان اهل العرف، وهي ان كل من يعمل عملا انما يعمله على ما هو عليه من الاجزاء والشرايط المعتبرة فيه، ولا يترك شيئا منها الا

---

[383]

]لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضا فسادها. فإنه يقال: نعم، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها.] لعروض غفلة، ومع الشك والترديد لا يتمشى منه العمل، كما انه إذا حصل له الشك بعد العمل لا يعتد به، وتلك القرينة تمنع الاطلاق على فرض وجوده وتوجب صرف الاطلاق إلى ما هو المغروس. المقام الثاني في انه على فرض شمول القاعدة لمثل ما إذا كان منشأ الشك سابقا على العمل هل يجري استصحاب الحدث قبل الصلوة في حق من احدث، ثم شك في رفعه وغفل وصلى، ثم شك بعد الصلوة في صحتها باعتبار الشك السابق المتعلق بالطهارة، اولا يجري الاستصحاب، والتحقيق جريانه، لانه وان كانت القاعدة حاكمة على الاستصحاب باحد الاعتبارين المذكورين آنفا، الا ان حكومتها عليه انما تكون فيما إذا كان مجراه بعد العمل باعتبار الشك الطاري بعده، بخلاف ما إذا كان مجراه قبل العمل فانه يجري الاستصحاب فيه بلا مزاحم، والقاعدة لا تزاحمه لان مجراها بعد العمل، ومع جريان الاستصحاب قبل العمل يعمل على مقتضاه فيحكم بفساد الصلوة في المثال المذكور لان المصلى يكون بحكم الشرع محدثا، فلا يبقى مجال لجريان قاعدة الفراغ، وهذا الاستصحاب حاكم على القاعدة بمعنى انه يعمل على طبقه لا على طبقها. وبالجملة الظاهر من الشك المأخوذ في الادلة موضوعا لقاعدة الفراغ هو الشك الحادث بعد الفراغ إذا لم يكن مسببا عن شك سابق على العمل أو مقارن له، بل كان مسببا عن رعاية ما يلزم مراعاته حين العمل من الاجزاء والشرايط فلا، تشمل المقام حتى تكون الصلوة المفروضة محكومة بالصحة، وعلى

---

[384]

]الثاني: إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شئ على تقدير ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا ؟ إشكال من] فرض الشمول يكون استصحاب الحدث قبل الصلوة محكما، فيحكم بفسادها شرعا، ولا يحتمل الصحة ظاهرا بحكم الشرع وان كانت بحسب الواقع محتملا لها، وبهذا البيان ظهر وجه حكومته عليها في مثل الفرض وان كانت حاكمة على الاستصحاب في غيره. ومما ذكرناه من مقدار دلالة الاخبار على القاعدة ظهر انه فرض الفرض المزبور ان لم يحصل الشك بعد اليقين بالحدث وغفل وصلى ثم التفت إلى الحدث السابق وشك في رفعه لكنه علم انه كان قبل الصلوة متذكرا يشكل الحكم بالصحة من جهة دعوى عدم شمول القاعدة لمثله فان الشك الحاصل بعد الصلوة مسبب عن الشك الكائن قبل الصلوة واقعا، ومن جهة دعوى الاطلاق في ادلتها، ولكن الاقوى والاظهر هو الثاني لان جعل القاعدة انما يكون لتسهيل الامر على المكلفين لئلا يقعوا في العسر والحرج، فانه قل ما يتفق لشخص القطع بان ما أتى به سابقا كان جامعا لجميع ما اعتبر فيه واقعا، وعدم شمول القاعدة للفرض تضييق على المكلف. مضافا إلى ان الشك الحاصل بعد الصلوة في الفرض ما كان مسببا عن الشك السابق فانه تقديري لا فعلي حتى يكون ذلك مسببا عنه فافهم فانه لا يخلو عن دقة. قوله :الثاني انه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شئ على تقدير ثبوته.. الخ قبل

الخوض في اثبات المرام لابد من بيان ما يمكن ان يؤخذ في موضوع الاستصحاب والتعبد بالبقاء في مقام الثبوت والواقع وهو لا يخلو من امور: اما

]عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لاجل أن التعبد والتنزيل شرعا إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الاثر فعلا فيما كان هناك أثر، وهذا هو الاظهر، وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد [ان يكون نفس ثبوت الشئ واقعا وان لم يكن ثبوته محرزا، فجريان الاستصحاب وصحته واقعا يدور مدار الثبوت واقعا وان كان جريانه بحسب الظاهر فعلا يحتاج إلى طريق محرز، وبدونه لا يجري، نعم يترتب عليه صحة جريان الاستصحاب فعلا على تقدير الثبوت فيما كان هناك اثر شرعي مترتب على هذا العنوان، وهذا هو الوجه الذي اختاره المصنف في مقام الاثبات. واما ان يكون هو الشئ مقيدا بكونه محرزا بطريق القطع واليقين فعلى فرض احرازه قطعا يجري الاستصحاب فيه والا فلا وان كان محرزا باحدى الامارات كالبينة وخبر الواحد وغيرهما. واما ان يكون مقيدا بالاحراز سواء أكان بالقين أم بالامارات المعتبرة شرعا، فعلى فرض الاحراز باي محرز كان يجري الاستصحاب لان مقتض ادلة اعتبار الامارات تنزيل مؤداها منزلة الواقع في ترتيب جميع الاثار والاحكام، ومن جملتها التعبد بالبقاء في المشكوك وعلى فرض عدم الاحراز ولو بالامارات لا يجري الاستصحاب لفقدان ما يعتبر في جريانه. ومما ذكرناه من الوجوه ظهر صحة جريان الاستصحاب في الاحكام الثابتة بالامارات المعتبرة التي لا توجب القطع بها، فانه لا مانع من جريانه على الوجه الاخير وكذا الاول، بخلاف الوجه الثاني فانه لا مجال لجريانه. وعدم جريان الاستصحاب على تقدير اخذ اليقين في موضوع

]ثبوتها، وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها، من الاشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي، بناء على ما هو التحقيق، من أن قضية حجية الامارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الاصابة والعذر مع المخالفة، كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا، كالقطع والظن في حال] الاستصحاب بالاضافة إلى نفس الحكم الواقعي لا سترة فيه، واما بالاضافة إلى حكم آخر غير الواقعي فان قلنا بان قضية حجية الامارات ليست الا تنجز التكاليف مع الاصابة والعذر في صورة الخالفة فلا يكون حكم آخر غير الواقع حتى يستصحب، اللهم الا ان يقال ان نفس حجية الامارة بالاضافة إلى ثبوت مؤداها انما تكون من الاحكام الشرعية الثابتة باليقين، فإذا شك في بقائها في الان اللاحق تستصحب لوجود ما يعتبر فيه في مثل هذا الحكم. وفيه ما لا يخفى من أن حجية الامارات انما تكون بمقدار ما تحكيه، فان كانت حاكية عن ثبوت الواقع وبقائه فلا موقع للاستصحاب للقطع ببقاء الحجية وعدم الشك فيه، وان كانت حاكية عن الثبوت فقط وساكتة عن البقاء فلا موقع لجريانه ايضا، للقطع بعدم حجيتها بالاضافة إلى البقاء، فان حجيتها انما تكون بمقدار حكايتها ولا تحكى الا عن الثبوت فقط كما هو المفروض، فلا شك في عدم الحجية. واما إذا قلنا قضيتها جعل حكم مماثل مع مؤداها، فان قلنا بان عنوان قيام الامارة على ثبوت شئ انما يكون حيثية تقييدية لجعل هذا الحكم بمعنى اخذه موضوعا وقيدا للحكم، وقلنا ايضا باعتبار بقاء ما هو موضوع في لسان الدليل في جريان الاستصحاب فلا شبهة في عدم جريانه في اثبات هذا الحكم الثابت لهذا العنوان للقطع بعدم بقائه، واما إذا قلنا بكون هذا العنوان حيثية تعليلية لجعل هذا الحكم بمعنى اخذه علة له، أو قلنا بعدم اعتبار بقاء ما وقع في

]الانسداد على الحكومة، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر الاصحاب. ووجه الذب بذلك، إن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبدا، للملازمة بينه وبين ثبوته واقعا.] لسان الدليل موضوعا، بل يكفي في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عرفا كما هو التحقيق، فالظاهر جريان الاستصحاب في ذلك الحكم الظاهري فيما إذا شك في بقائه. هذا كله بالاضافة إلى مقام الثبوت، واما بالاضافة إلى مقام الاثبات والاستظهار من الاخبار فعلى ما استظهره المصنف قدس سره من الاخبار هو ان الظاهر ان اليقين انما هو مأخوذ من حيث كاشفيته عن الواقع لا من حيث هو هو، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب في كل ما يحرز ثبوته سواء أكان اليقين ام غيره من الامارات المعتبرة شرعا. ولكن في هذا الاستظهار مالا يخفى لعدم دليل يساعده، بل الظاهر من الاخبار خلافه، فان الظاهر منها هو ان اليقين مأخوذ بما هو يقين لا بما هو كاشف، ومع الغض عن ذلك فلا ظهور لها في الخلاف، فتكون الاخبار من هذه الجهة مجملة، والمتيقن هو صورة اليقين، ويبقى غيره من المحرزات الاخر بلا دليل، اللهم الا ان يدعي القطع بعدم خصوصية اليقين بما هو هو في ذلك بل انما يكون مذكورا في الدليل باعتبار كونه من المحرزات. ومما ذكرنا ظهر لك ان الحكم بجريان الاستصحاب في الاحكام الثابتة بالامارات المعتبرة التي ليست قطعية يحتاج إلى ارتكاب خلاف الظاهر، لكن

]إن قلت: كيف ؟ وقد أخذ اليقين بالشئ في التعبد ببقائه في الاخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت. قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفا عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقائه، والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقائه، فافهم.] الاحتياج إليه مبني على القول بان تلك الاخبار انما صدرت لبيان قاعدة الاستصحاب، كما استظهره الشيخ والمصنف قدس سرهما، واما بناء على القول بصدروها لبيان قاعدة المقتضى والمانع كما استظهره السيد الاستاذ، فلا يحتاج في شمول الاخبار لمثل الاحكام الثابتة بالامارات الغير القطعية من الارتكاب المذكور، بل تحمل على ما هو الظاهر منها، اي اعتبار اليقين من حيث هو هو لا من حيث هو كاشف. وبالجملة شمول اخبار الباب لمثل الاحكام الثابتة بالامارات غير القطعية بناء على حملها على الاستصحاب مشكل جدا لما استظهرناه من الاخبار ان اليقين مأخوذ من حيث هو هو لا من حيث هو كاشف، واما إذا حملنا على قاعدة المقتضى والمانع فلا اشكال في الشمول مطلقا وان قلنا بموضوعية اليقين، والسر في ذلك هو ما ذكرناه سابقا من انه يعتبر في حملها على الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة، بمعنى انه لا بد من اعتبار تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين كتعلق اليقين بالوضوء مثلا. فانه يعتبر في استصحابه في مقام الشك تعلق الشك بنفس الوضوء، وهذا بخلاف ما إذا حملت على القاعدة، فانه لا يعتبر فيها اعتبار تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، بل انما يعتبر فيها اعتبار تعلق الشك بما هو خارج عما تعلق به اليقين كتعلق اليقين بالوضوء وتعلق الشك بما هو خارج عن الوضوء من نواقضه مثل النوم وغيره، فيكون مفاد الاخبار على الوجه الاخير انه إذا تيقن شئ لا ينبغي رفع اليد عنه بمجرد احتمال طرو

]الثالث: إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الاحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها، أو الازيد من أمر عام فإن كان] الرافع. وبما ذكرناه من الفرق بين حملها على الاستصحاب وحملها على القاعدة بانه يعتبر في الاستصحاب اتحاد متعلق اليقين والشك بخلاف القاعدة، يظهر لك انه إذا قامت البينة على عدالة زيد مثلا في يوم الخميس ثم شككنا في بقاء عدالته يوم الجمعة لا مجال لاستصحاب عدالته في يوم الجمعة، وذلك لان عدالته لم تكن متيقنة في يوم الخميس بل انما قامت الحجة على ثبوتها فيه، مع انه يعتبر بحسب الاخبار على ما هو المفروض في الاستصحاب تعلق اليقين بها، واليقين بحجية البينة لا يكفي في جريان الاستصحاب فانه تعلق بغير ما تعلق به الشك، فان اليقين تعلق بالحجية، والشك تعلق بما يناقض العدالة التي تكون مؤدي الحجية، مع انا اعتبرنا في الاستصحاب اتحاد متعلق الشك

واليقين، وهذا بخلاف القاعدة فانه لا مانع عن جريانها في المثال المفروض لعدم اعتبار ما اعتبرناه في الاستصحاب هنا، والحاصل ان مقتضى اليقين بالحجية هو ترتيب جميع آثار العدالة الواقعية على مؤدي البينة كما هو مقتضى ادلة حجية الامارة، ولا ينبغي رفع اليد عن ترتيبها بمجرد احتمال صدور دافع للعدالة كما هو مقتضى اخبار الباب. وبما ذكرناه في المثال ظهر لك الحال في سائر الموضوعات الثابتة بغير اليقين التي تكون لها احكام وآثار شرعية، فافهم وتأمل واغتنم. قوله: الثالث انه لا فرق في المتيقن السابق بين ان يكون خصوص احد الاحكام.. الخ. اعلم انه إذا كان المتيقن السابق الذي شك في بقائه امرا كليا وعنوانا

]الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام، وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باق أو مرتفع قطعا، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلا أو شرعا من أحكامه ولوازمه، وتردد ذاك الخاص - الذي يكون الكلي موجودا في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه، وإنما كان التردد بين الفردين ضائرا] عاما، وكان نفس هذا الامر الكلي حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي سواء أكان الفرد الذي يتحقق في ضمنه الكلي موضوعا لحكم ام لا، فالامر فيه باعتبار منشأ الشك لا يخلو من احد اقسام اربعة: الاول ما إذا كان الشك مولودا للشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه بعد كون الخاص معلوما وغير مردد، مثل الشك في الحيوان باعتبار الشك في بقاء الفيل بشخصه مثلا، فاستصحاب الحيوان لترتيب آثاره الشرعية المترتبة على نفسه لا اشكال فيه، لكن تسمية هذا الاستصحاب باستصحاب الكلي لا يخلو عن مسامحة، ضرورة ان وجود الكلي الطبيعي يكون عين وجود فرده، فاستصحاب الفرد مغن عن استصحابه .الثاني ما إذا كان منشأ الشك في بقاء الكلي الشك في تعين فرده، وتردد ذاك الفرد الموجود في السابق بين ما هو باق جزما في الآن اللاحق وبين ما هو مرتفع في ذاك الان قطعا، مثل الشك في بقاء الحيوان في الدار في الزمان اللاحق بعد القطع بوجوده في السابق باعتبار الشك في كونه فيلا حتى يكون باقيا أو بقا حتى يكون مرتفعا، فاستصحاب الحيوان لترتيب آثاره الشرعية عليه في الان اللاحق ايضا في هذا القسم لا يخلو عن قوة وصواب، وذلك لوجود اركان

]باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مرددا بينهما، لاخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى. نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالا المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف في البين، وتوهم كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذاك المردد مسببا عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعا، لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو] الاستصحاب من اليقين السباق بوجود الحيوان والشك اللاحق في بقائه واتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، وترددة من اول وجوده بين ما يكون باقيا في اللاحق قطعا وبين ما يكون مرتفعا فيه جزما لا يضر بجريان الاستصحاب بعد حفظ شرايطه. وتوهم كون الشك فيه مسببا عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه من اول الامر، مع انه محكوم بعدم الحدوث بحكم الاصل، ومع جريانه في السبب لم يبق مجال لجريانه في المسبب. مدفوع اولا بان بقاء الكلي وارتفاعه ليسا من لوازم حدوث الخاص حتى يكون محكوما بالعدم بحكم الاصل، بل انما يكونان من لوازم كون الحادث الذي كان متيقنا ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء، ومعلوم ان كون الحادث ذاك أو ذلك ليس مسبوقا بالعدم حتى يستصحب. وثانيا بان وجود الكلي وبقاءه انما هو عين وجود الفرد وبقائه لا انه من لوازمه، وبعبارة اخرى انما يكون بينهما العينية لا الملازمة. وثالثا بعد تسليم انه من لوازمه هيهنا من حيث فهم العرف لان الكلي بنظره من لوازم الخاص لا عينه والعينية انما يكون بنظر العقل بانه من لوازمه

]البقاء، مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه، على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقليا، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعا. وأما إذا كان الشك في بقائه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه، فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلا] عقلا، ولكن لا يترتب الا ما هو من اللوازم الشرعية فافهم. اقول: ما ذكره قدس سره في الجواب لا يخلو من نظر، لان نظر المستشكل في جريان اصالة عدم حدوث الخاص ليس إلى نفي الكلي، حتى يقال انه من لوازم الحادث لا الحدوث، بل انما يكون نظره إلى نفي ما هو اثر الكلي شرعا، ونفي الخاص يكفي في نفي الاثر الشرعي المرتب على الكلي لخفاء الواسطة عرفا، ضرورة ان العرف يرى ان الاثر مرتب على الفرد لا على الكلي في ضمنه والاعتراض بما ذكره قدس سره من ان الكلي عين الفرد لا من لوازمه مؤيد بل مؤكد، فأن كفاية نفي الفرد في نفي الآثار المترتبة على الكلي بناء على العينية اوضح من ان يخفى. ومما ذكرنا ظهر انه لم يبقى مجال لجواب الثالث من ان ترتب آثار الكلي على الخاص عقلي لا شرعي اللهم الا ان يقال بأن اصالة عدم الحدوث صارت مقطوعة بالعلم بحدوث الكلي. واما قوله: " أن بقاء الكلي وارتفاعه ليسا من لوازم الحدوث بل من لوازم الحادث " فيمكن ان يجاب بانه وان كان من لوازم الحادث الا انه لا يمنع عن جريان الاصل في السبب بان يقال ان المراد من اللازم في المقام هو كون الكلي

]أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وإن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارن أو حادث [.معلولا للخاص والجنس معلولا للصورة النوعية، والمقصود من العلية هنا هي الاعدادية، والشاهد على علية الصورة النوعية للجنس ان حيثية الجنس بما هي هي لا تقتضي البقاء ولا الارتفاع والا كان باقيا لم يزل في الاول، وغير باق في الثاني مع انه خلاف الواقع فانا نجد في الخارج كونها باقية في بعض الانواع مدة طويلة مثل الفيل وفي بعضها الآخر مدة قليلة كالبق، وهذا يكشف عن مدخلية الصورة النوعية في البقاء والارتفاع، وعلى هذا يكون الشك في بقاء الحيوان فيما إذا تردد بين كونه بقا أو فيلا مسببا عن الشك في انه هل وجد الفيل ام لا والاصل عدمه. وقوله قدس سره: " ان بقاء الكلي عين بقاء الخاص بظاهره مؤكد للاشكال لا رافع له، لان عدم الكلي انما يكون من عدم افراده، فيكون عدم الكلي في الآن الثاني محرزا باحراز عدم الافراد في بعضها بالوجدان وفي بعضها بالاصل، للقطع بعدم وجود فرد له سوى الفرد المردد بين طويل العمر وقصيره الذي يقطع بعدمه ان كان بحسب الواقع هو الفرد القصير، وبحسب اصالة عدم حدوث الفرد الطويل في البعض الاخر، فعلية هذا لا يبقى مجال لاستصحاب الكلي. ولكن يمكن ان يقال: أن عدم الكلي ليس مركبا من اعدام نظير المركبات الوجودية حتى يحرز بعض اجزائها بالوجدان وبعضها بالاصل في

ترتيب آثار، المركب، بل انما هو امر بسيط ينتقض بوجود فرد منه بحيث لا يعقل ان يقال: بعد وجود فرد منه ان الكلي معدوم باعتبار عدم ساير الافراد، وعلى هذا فلا يثبت عدم الكلي باستصحاب عدم الفرد المشكوك حتى لا يبقى مجال لاستصحاب وجود الكلي كما ذهب إليه الخصم فافهم، وعلى ما ذكرنا فاستصحاب الكلي في هذا القسم ايضا بلا اشكال. بقي الكلام في القسمين الآخرين: الثالث والرابع اما القسم الثالث. وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي لاحتمال وجود فرد آخر

مقارنا مع وجود الفرد الذي نقطع بعدمه في الآن الثاني بعد القطع بوجوده في الآن الاول. فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب فيه، وذلك لان بقاء الكلي ان كان بحسب الواقع بوجود الفرد المحتمل فلم يكن بقاء المتيقن، بل انما يكون بقاء المحتمل ورفع اليد عنه ليس نقضا للمتيقن، وبعبارة اخرى اركان الاستصحاب فيه غير موجودة لان منها اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة وفي المقام الاتحاد مفقود لان المتيقن السابق مقطوع العدم في الآن الثاني والمشكوك هو المشكوك من اول وجوده فلا يكون شكا في البقاء، بل في الحدوث. واما القسم الرابع وهو ما إذا كان الشك فيه من جهة احتمال وجود فرد آخر مقارن مع ارتفاع الفرد الذي يقطع بعدمه في الآن الثاني فالحكم فيه ايضا كسابقه لعين ما ذكرنا من ان البقاء فيه لم يكن بقاء للمتيقن للقطع بارتفاعه فهو بقاء للمحتمل، والمفروض انه مشكوك الحدوث. ولا يخفى ان هذا في الكلي المتواطي، واما في الكلي المشكك فلا مانع من استصحابه إذا شك في بقائه من جهة احتمال تبدل مرتبة منه إلى مرتبة اخرى كالسواد الشديد مثلا إلى الضعيف، فانه عند التحقيق يرجع إلى القسم الاول فافهم وتأمل .

]لا يقال: الامر وإن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الايجاب والاستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة، ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر. فإنه يقال: الامر وإن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الايجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرت الاشارة إليه وتأتي، من أن إطلاق أخبار الباب، أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا، وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة، ولذا لو انعكس الامر ولم يكن نقض عرفا، لم يكن الاستصحاب جاريا وإن كان هناك نقض عقلا. ومما ذكرنا في المقام، يظهر - أيضا - حال الاستصحاب في متعلقات الاحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية، فلا تغفل [.
قوله: لا يقال: الامر وان كان كما ذكر الا انه حيث كان التفاوت بين الايجاب والاستحباب.. الخ اعلم ان التحقيق هو ان التفاوت بين الايجاب والاستحباب وكذا الحرمة انما هو بشدة الطلب والزجر وضعفهما عقلا وعرفا، وتوهم كون التفاوت بينهما عند العرف بالتباين انما هو بنظره المسامحي لا الدقي، ولعل منشأ نظرهم المسامحي هو عد الاحكام الخمسة في لسان الفقهاء بنحو المقابلة، والا فليس التفاوت بينهما الا بالشدة والضعف فافهم .

]الرابع: إنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الامور القارة أو التدريجية الغير القارة، فإن الامور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعدما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا وإن انفصل حقيقة، كانت باقية مطلقا أو عرفا، ويكون رفع اليد عنها - مع الشك في استمرارها وانقطاعها - نقضا.] قوله: الرابع انه لا فرق في المتيقن بين ان يكون من الامور القارة أو التدريجية.. الخ لما كان صدق البقاء معتبرا في جريان الاستصحاب ينبغي بيان ما هو المراد من البقاء فنقول: ان البقاء يطلق تارة بالاضافة إلى الزمانيات، واخرى بالاضافة إلى ما هو مجرد عن الزمان كذات الباري سبحانه، فهو بالاعتبار الاول عبارة عن وجود الشئ في أن متأخر بعد كونه في الآن الاول، وبالاعتبار الثاني عبارة عما لا يزول ولا نهاية له ولا نفاد، فاطلاق الباقي على ذات الباري انما يكون بهذا الاعتبار. وعلم ان الموجودات تنقسم على اربعة اقسام :الاول ما يكون خارجا عن الزمان متقدما على الزمان والزمانيات بالذات وبالعلية كذات الباري تبارك وتعالى. الثاني ما يكون موجودا امتداديا تدريجيا له ابعاض يتقدم بعضها على بعض بالذات بحسب الوجود لا بالعلية وينصرم المتقدم قبل وجود المتأخر، مثل الزمان نفسه. الثالث ما يكون موجودا امتداديا تدريجيا في الزمان ومحدودا بالحد الزماني، له ابعاض يتقدم بعضها على بعض بالذات وبالزمان، وينصرم بعضها قبل وجود

]ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعا، هذا مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة - في الاين وغيره - إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشئ في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا. فانقدح بذلك أنه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب مالهما من الآثار، وكذا كلما إذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة] بعض، ويكون وجود تمامه وتمام وجوده عند انصرام تمامه ونفاد وجوده، مثل المركبات الاعتبارية الموجودة في ظرف الزمان كالصلوة، والتكلم، والمشي، وغيرها من الامور التدريجية غير القارة. الرابع ما يكون موجودا في الزمان ومحدودا به لا على سبيل التدريج، ويكون من اول وجوده إلى آخره سائرا في الزمان بتمام وجوده مثل وجود زيد، وعمرو، وبكر وغيرهم من الامور القارة من الجواهر والاعراض. إذا عرفت معنى البقاء واقسام الموجودات بحسب الزمان وغيره ظهر لك عدم جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات التدريجية وذلك لعدم صدق البقاء عليها. اما بالاضافة إلى الابعاض فواضح، ضرورة ان كل بعض يتصور فهو يعدم وينتقي بعد وجوده، فليس له وجود حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب، واما بالاضافة إلى تمام وجوده فايضا كذلك، لما ذكرنا انه بمجرد التمامية ينفذ ويعدم، فلا يفرض له وجود حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب. لا يقال: هذا بالاضافة إلى اصل الزمان صحيح، ولكن بالاضافة إلى ابعاضه وقطعاته المعتبرة باعتبار سير الشمس وحركتها التي تسمى قطعة منها بالنهار باعتبار محاذات الشمس ومواجهتها للارض وتسمى قطعة اخرى بالليل

]الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين، وأما إذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره، كما في نبع الماء وجريانه، وخروج الدم وسيلانه، فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع والرحم فعلا شئ من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما، فربما يشكل في استصحابهما حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه، ولكنه يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت.] باعتبار عدم المحاذات، فلا مانع من الحكم ببقاء تلك القطعية باستصحابها إذا شك في بقائها .فانه يقال: ننقل الكلام في تلك القطعة ونقول عين ما قلناه في اصل الزمان، لانه ان اعتبر البقاء بالاضافة إلى ابعاض تلك القطعة فمعلوم ان كل جزء منها ينعدم بمجرد وجوده، وان اعتبر بالاضافة إلى مجموعها فهو لا يخلو اما ان يعتبر قبل تماميتها أو بعدها وعلى اي تقدير لا مجال للبقاء فانها قبل التمامية لم يتحقق وجودها فضلا عن البقاء، وبعد تماميتها تنعدم وتنصرم فلا وجود لها حتى يحكم بالبقاء. ان قلت: الحكم بالبقاء لا يصح باعتبار الحركة القطعية التي تكون عبارة عن وجود حركة بعد اخرى مع تخلل العدم بينهما. والانصرام والتدرج والانعدام يعتبر في الحركة القطعية على ما افاده المصنف، واما باعتبار الحركة التوسطية التي تكون عبارة عن كون الشئ بين المبدء والمنتهي فلا مانع من الحكم بالبقاء بهذا الاعتبار فان الزمان الخاص باعتبار الحركة التوسطية يكون قارا مستمرا من غير تدرج فيه بهذا الاعتبار، وبالجملة الحكم ببقاء الزمان الخاص اعني النهار مثلا يصح باعتبار الحركة التوسطية، وان لم يصح باعتبار الحركة القطعية، فان

]ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الامر التدريجي، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه، فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شئ منها، صح فيه استصحاب الشخص والكلي، وإذا شك فيه من جهة ترددها بين القصيرة والطويلة، كان من

القسم الثاني، وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الاولى كان من القسم الثالث، كما لا يخفى.] الزمان الخاص باعتبار كونه بين المبدء والمنتهى بمجرد وجوده في الآن الاول يعتبر موجودا وفي الآن الثاني يحكم ببقائه. قلت: كما افاده السيد الاستاذ كونه بين المبدء والمنتهى مجرد اعتبار وفرض لا حقيقة له ولا منشأ اعتبار وعلى هذا الحركة التوسطية تكون نفس الحركة القطيعة لا شيئا آخر، فيعود المحذور ولا يحكم بالبقاء بهذا الاعتبار ايضا. نعم يمكن تصحيح ذلك بما افاده السيد الاستاذ من امكان اعتبار آخر يصح معه الحكم بالبقاء، وهو ان كون الشمس مواجها مع الارض يصير منشأ لانتزاع النهارية ويصح بهذا الاعتبار الحكم بالبقاء، ضرورة ان الزمان الخاص المسمى بالنهار يتحقق ويوجد، بمجرد تحقق منشأ انتزاعه وهو سير الشمس ودخولها في قطعة مخصوصة، فإذا شككنا بعد ذلك يصح الحكم ببقائه، فانه بهذه الاعتبار يكون من الامور القارة التي شك في استمرارها. ومع الغض عن ذلك يمكن ان يقال في توجيه صحة الاستصحاب إذا كان النهار موضوعا لحكم من الاحكام الشرعية: بان هذا العنوان اعني النهار مثلا عند العرف يكون بنفسه مع قطع النظر عن منشأه موجودا من الموجودات بل ربما يغفلون عن منشأه، على هذا إذا تحقق عنوان النهار وشك في ارتفاعه يكون رفع اليد عن ترتيب آثاره الشرعية في حال الشك نقضا لليقين

السابق، وصدق عنوان النقض في اي مورد كان يكفي لشمول اخبار الباب له . ومما ذكرنا في الزمان ظهر حال سائر الامور القارة المتدرجة في الوجود، فان جريان الاصل المذكور دائر مدار صدق نقض اليقين بالشك، لا انه دائر مدار صدق البقاء وعدمه، فانه ليس في اخبار الباب ما يدل على اعتبار صدق البقاء فراجع وتأمل. هذا كله فيما إذا كان الشك من جهة انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى .واما إذا كان الشك من جهة الشك في كميته ومقداره كما في نبع الماء وجريانه و خروج الدم وسيلانه، وان كان يمكن الاشكال فيها حينئذ، فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوث ذاك الجزء، لكن هذا الاشكال ينحل بان مثل هذا الشك لا ينحل بما هو ملاك جريان الاستصحاب وشمول الاخبار لها من صدق نقص اليقين بالشك كما لا يخفى هذا إذا كان الشك في مقدار ما يسيل ويجري، واما إذا كان الشك فيه باعتبار احتمال طرو مانع يمنع عن جريان الماء وسيلان الدم بعد القطع بجريانه وسيلانه ووجود الماء أو الدم في المنبع، فلا شبهة في شمول اخبار الباب لمثله مطلقا وان كانت منزلة على القاعدة. وبالجملة لا بد في الحكم بجريان الاستصحاب في كل مورد كان من ملاحظة صدق عنوان نقض اليقين بالشك، فمع صدق هذا العنوان لا شبهة بحسب الاخبار في جريانه، فالحكم دائر مدار صدق ذاك العنوان، لا صدق البقاء كما ذكرناه في صدر الكلام، فانه ليس في الآخبار ما يدل على اعتبار صدق عنوان البقاء كما يظهر بالتأمل التام .

]هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات. وأما الفعل المقيد بالزمان، فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، وطورا مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قيد به الصوم مثلا، فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الامساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل. وإن كان من الجهة الاخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفا لثبوته لا قيدا مقوما لموضوعه، وإلا] قوله: هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات وأما الفعل المقيد بالزمان.. الخ اعلم ان الشك في بقاء حكم المقيد بالزمان تارة يكون من جهة الشك في بقاء قيده مثل الشك في بقاء وجوب الامساك من جهة الشك في بقاء النهار وانقضائه، فجريان الاستصحاب بالنسبة إلى نفس النهار مما لا شبهة فيه كما ذكرناه آنفا وكذا بالنسبة إلى نفس الحكم كما هو واضح، وانما الكلام والاشكال

في استصحاب كون الامساك في النهار، فقد ذهب المصنف قدس سره إلى جريانه فيه ايضا ببيان ان الامساك قبل هذا الآن كان في النهار قطعا، وفي الآن الحاضر يشك في كونه ووقوعه في النهار فيحكم ببقائه وكونه في النهار في هذا الآن كما كان سابقا فيه قطعا. ولكنه يشكل (على ما وقع ببالي) بان الامساك في الحال لا يكون بقاء للامساك السابق، فان القضية المشكوكة في المقام ليست عين القضية المتيقنة،

]فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له - أيضا - شكا في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقائه. لا يقال: إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفا لثبوت الحكم في دليله، ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه. فإنه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الاول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.] مع ان اتحاد القضيتين موضوعا ومحمولا مما يعتبر في الاستصحاب، وذلك لان الامساك انما يكون مطلوبا في جميع النهار وآنائه، وعلى هذا وان كان الامساك في مجموع النهار امساكا واحدا ممتدا لا امساكات متعدده، لكن هذا الامساك الواحد الممتد يتبعض بحسب آناء النهار بابعاض كثيرة، فامتداد الامساك في حال الشك باعتبار تقيد كونه في آناء النهار ليس وجودا بقائيا للامساك الواقع في الآن السابق، بل يكون وجودا حدوثيا، فلا مجال لجريان الاستصحاب. ولعل قوله قدس سره: (فتأمل) اشارة إلى الاشكال المذكور. ويمكن الذب عنه بأن يقال: انما يتوجه الاشكال إذا قلنا: ان العبرة في تعيين الموضوع بالدقة والنظر العقلي، واما إذا قلنا انما العبرة بالنظر العرفي كما هو الحق في المقام فلا يتوجه الاشكال، ضرورة انه وان كان يتبعض بالدقة العقلية، الا ان العرف يعتبره امساكا واحدا مستمرا وبقاء للامساك السابق لا وجودا حادثا .كما يعتبر الزمان كذلك .

]لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل. فأنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفا، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيدا، لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع ما قبله متحد في الاول ومتعدد في الثاني بحسبه، ضرورة أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر، ولو بالنظر المسامحي العرفي.] وتارة اخرى يكون الشك في بقاء حكم المقيد بالزمان من جهة احتمال ان للزمان الكذائي دخلا في اصل المطلوب بحيث إذا انتفى الزمان لم يكن مطلوبا اصلا، مثل صلوة الظهرين المقيدين بوقوعهما من دلوك الشمس إلى غسق الليل مثلا، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه الا في الوجوب لكن لا مطلقا وان كان الزمان قيدا لموضوعه ومقوما له، بل إذا كان الزمان طرفا لثبوت الحكم في لسان الدليل، وذلك لان الزمان ان اخذ قيدا ومقوما لا بد من ان يكون ثبوت الحكم في غير ذلك الزمان بملاك آخر غير ما يكون ملاكا له في الزمان الكذائي، فلا مجال لاستصحاب الحكم في غير الزمان الكذائي لتعدد موضوعه وعدم صدق البقاء قطعا، بخلاف ما إذا اخذ ظرفا، فانه وإن كان قد اخذ في لسان الدليل قيدا الا انه بنظر العرف يكون من حالاته لا مقوماته، والعبرة بالموضوع العرفي لا بالموضوع الواقع في لسان الدليل، فافهم. هذا فيما إذا استظهر من دليل الحكم ان الزمان قد اخذ بنحو القيدية،

]نعم، لا يبعد أن يكون بحسبه - أيضا - متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه، من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوبي، وأن حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذاك الوقت وإن لم يكن باقيا بعده قطعا، إلا أنه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبة فيستصحب، فتأمل جيدا. إزاحة وهم: لا يخفى أن الطهارة الحدثية والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرافع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الامور الخارجية أو الامور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية، فلا أصل لاصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، كما حكي عن بعض الافاضل، ولا يكون ها هنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة.] أو بنحو الظرفية وانه يكون بنحو التعدد المطلوبي واما إذا لم يستظهر ذلك من الدليل وشك في انه بهذا النحو أو ذلك النحو، فقد ذهب المصنف قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه كما اشار إلى ذلك بقوله: (نعم لا يبعد ان يكون بحسبه ايضا متحدا.. الخ) ولا يخفى ان ملاك ما ذهب إليه هو اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة في مثل الفرض عند العرف من جهة احتمال اخذ الزمان بنحو الظرفية وتعدد المطلوب، لكنه لا يخلو عن تأمل واشكال، ضرورة ان اخذ الزمان بنحو تعدد المطلوب واقعا يوجب انحلال الطلب إلى طلبين: احدهما متعلق بمطلق الفعل، والآخر بمقيده، وان لم يكن في لسان الدليل الا طلب واحد .والشك في اخذه كذلك حتى يكون الطلب المتعلق بالمطلق باقيا بعد

]الخامس: إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا، لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا، فلو شك في مورد لاجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتا والشك بقاء.] انقضاء القيد، أو أخذه بنحو القيدية حتى يكون الطلب الواحد المتعلق بالمقيد زائلا بزوال القيد كما هو المفروض يوجب الشك في اصل ثبوت الطلب المتعلق بالمطلق الذي من شأنه البقاء بعد زوال القيد، وبالجملة ما قطع بثبوته من الطلب المتعلق بالمقيد بعنوان انه مقيد مقطوع الارتفاع بعد زوال القيد، من الطلب المتعلق بنفس المقيد مشكوك الحدوث، فكيف يكون صدق البقاء وصدق نقض اليقين بالشك عندهم محفوظا وفي هذا الحال يتردد العرف في صدق النقض والبقاء المعتبرين في جريان الاستصحاب، فافهم وتأمل واغتنم. قوله :الخامس انه كما لا اشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا.. الخ قبل الخوض في المطلوب لا بأس ببيان محل النزاع والبحث في هذا الامر لئلا نقع في الخطاء والاشتباه، فنقول: إن البحث في المقام يختص لبيان ان الاستصحاب كما يجرى في الاحكام المطلقة هل يجري ايضا في الاحكام التعليقية المشروطة من حيث كونها معلقة ومشروطة، لا من حيثية اخرى كتبدل الموضوع مثلا كما ربما يتوهم ذلك بعض من ليست له دقة النظر في مثل العصير الزبيبي. إذا عرفت ذلك فاعلم انه كما افاد المصنف قدس سره لا اشكال في جريان الاستصحاب في الحكم التعليق من حيث كونه معلقا وذلك لعدم اخلاله

]وتوهم أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد، فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجودا فعلا، لا أنه لا يكون موجودا أصلا، ولو بنحو التعليق، كيف ؟ والمفروض أنه مورد فعلا للخطاب بالتحريم - مثلا - أو الايجاب، فكان على يقين منه قبل طروء الحالة فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شئ كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتا في ذلك.] باركان الاستصحاب من اليقين السابق حدوثا وثبوتا والشك اللاحق بقاء. وما يتوهم من فقدان احد ركني الاستصحاب فيه وهو الثبوت السابق من حيث ان المعلق لا وجود له قبل وجود ما علق عليه. مدفوع بانه ان اريد من عدم وجود المعلق عدم وجوده بنحو الفعلية فهو مسلم لكنه ليس جريان الاستصحاب بهذا الاعتبار حتى يقال:

لا وجود له كذلك، وان اريد منه بنحو التعلق فلا شبهة في وجوده سابقا قبل طرو ما يوجب الشك في بقاءه فكان الحكم الكذائي بنحو التعليق على يقين منه قبل طرو الحالة فيشك في بقاءه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب الا الشك في بقاء شئ كان على يقين من ثبوته، وهذا بعينه موجود في المقام، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتا في ذلك. وإذا اردت الايضاح فاقول: ان العصير الزبيبي قبل طرو الحالة الزبيبية كان محكوما بالحرمة بنحو التعليق وحصول الغليان يقينا، وبعده يشك في بقاء تلك الحرمة التعليقية فتستصحب الحرمة على ما هي عليه من كونها معلقة على الغليان فإذا حصل الغليان في تلك الحالة يحكم بالحرمة الفعلية، وذلك ببركة الاستصحاب والا فالحكم فيه بعد فقدان الدليل الاجتهادي بمقتضى الاصول هو الحلية، هذا ولكن يرد على استصحاب المذكور ما افاده السيد الاستاذ مد

]وبالجملة: يكون الاستصحاب متمما لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقا أو معلقا، فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلا - بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنبيته، من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمته على تقدير غليانه. إن قلت: نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة.] ظله من ان موضوع الحكم إذا كان كليا يمكن أن يكون موضوعا لحكمين مثل العصير العنبي الكلي، فانه يصح ويمكن ثبوت الحرمة والحلية فعلا له، لكنه لم يقع موردا للاصل اصلا كما لا يخفى، بخلاف ما إذا كان شخصيا خارجيا الذي يمكن ان يقع موردا للاستصحاب ولكن لا يصح اعتبار الحرمة والحلية معا لشخصه في حالة واحدة، نعم يمكن ثبوت الحرمة له باعتبار حالة وهي الغليان وثبوت الحلية باعتبار حالة اخرى وهي حالة عدم الغليان، وعلى هذا فلا يكون للعنب الخارجي قبل الغليان الا حكم واحد وهو الحلية، واما الحرمة فلم تكن ثابتا له قبل الغليان حتى يستصحب في الحالة الزبيبية، بل انما تكون ثابتة له في ظرف غليانه، والمفروض عدم غليانه في حال العنبية، وبالجملة ليس في المفروض حكم تحريمي حتى يستصحب، فتأمل. ولكن الايراد لا يخلو عن مغالطة فانه انما يتوجه إذا قلنا باستصحاب الحرمة الفعلية ولسنا قائلين به، بل انما نقول باستصحاب الحرمة التعليقية وهي بهذا العنوان كانت ثابتة لهذا الشخص في حال العنبية قطعا من غير منافاة بين ثبوتها بهذا العنوان وبين ثبوت الحلية له بنحو الاطلاق، فيشك في بقاء الحرمة

]قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده، ضرورة أنه كان مغيى بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب، لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل بلا منافاة أصلا، وقضية ذلك انتفاء الحكم (1) المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك في حرمته المعلقة بعد عروض حالة عليه، شك في] الكذائية بعد طرو الحالة الزبيبية فتستصحب الحرمة. ولقد افاد السيد الاستاذ ان الاحكام المجعولة للموضوعات لما كانت مجعولة للكليات منها لا للافراد الخارجية فيمكن ثبوت حكمين فعليين لموضوع واحد كلي مثل ثبوت الحرمة والحلية الفعليتين للعنب الكلي وعلى هذا تكون الحرمة للعنب الكلي مثلا ثابتة بنفس الجعل فتكون الحرمة الفعلية للعنب الشخصي الخارجي ثابتة، لانه من افراد الكلي الذي كانت الحرمة ثابتة له ضرورة ان ثبوت شئ للكلي ثبوته للافراد بعين ثبوته له فإذا شك في بقائها في حالة الزبيبية تستصحب كما لا يخفى فتأمل. اقول: ان قوله مد ظله: ان ثبوت الحكمين لموضوع كلي انما يكون فعليا وبهذا الاعتبار يصح استصحابهما في الافراد، وان كان كما ذكره لكن ثبوتهما له كذلك لا يمكن ان يكون ثابتا له بنحو الاطلاق فانه محال عقلا مضافا إلى انه خلاف المفروض، بل لا بد لثبوتهما له من تقييده بحالة كان ثبوت احديهما له باعتبار تلك الحالة والآخر باعتبار حالة أخرى، وعلى هذا يكون القيد موجبا لتقسيم الكلي إلى كليين يكون احدهما

موضوعا لاحدهما والآخر وللآخر، مثل العنب الكلي فانه ينقسم إلى المغلي وغيره، والاول يكون موضوعا للتحريم وغيره

]حليته المغياة لا محالة أيضا، فيكون الشك في حليته أو حرمته فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمته المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغياة حرمته فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضية نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الالباب، فالتفت ولا تغفل.] يكون موضوعا للاباحة، فلا تكون الحرمة ثابتة لغير المغلي اصلا لا للكلي منه ولا لافراده الخارجية، فالعنب الخارجي الذي لم يغل بعد كما هو المفروض في المقام لم تثبت له الحرمة مطلقا لا للكلي منه ولا لافراده الخارجية فلم تكن الحرمة ثابتة للعنب الخارجي الغير المغلي حتى تستصحب، نعم انما تثبت له الحرمة التعليقية، فان قلنا بصحة استصحابها فهو، والا فلا حرمة في المقام اصلا حتى تستصحب كما لا يخفى. فأجاب السيد الاستاذ عما ذكرناه بان ثبوت الاباحة والتحريم للعنب الكلي ولو باعتبار الحالتين قطعي، فالحرمة للعنب في حال الغليان منجزة وثابتة بدليله، وبقاء تلك الحرمة في حال الزبيبية شرعا مشكوك فيحكم ببقائها له في تلك الحالة بحكم الاستصحاب وادلته، ولا يخفى انه يعتبر بالنسبة إلى الكلي لا الافراد الخارجية، فانه مع جريانه فيه لم يبق مجال لجريانه فيها كما لا يخفى. وبالجملة دل الدليل على حرمة العنب المغلي والاصل يدل على بقائها له فيما إذا صار زبيبا واثبات الحكم في الكليات يغني عن اثباته في الجزئيات فان اثباته فيها عين اثباته فيها كما لا يخفى. ثم اعلم انه اورد على الاستصحاب المذكر بانه معارض باستصحاب الحلية المطلقة، فانها في حال العنبية كانت ثابتة فبعد طرو الحالة الزبيبية يشك

في بقائها فتستصحب. وقد اجاب عنه شيخنا الانصاري قدس سره بان استصحاب الحرمة التعليقية حاكم على الاستصحاب الآخر، لانا بمحض جريان الاستصحاب التعليقي نقطع بالحرمة الفعلية وعدم الحلية ظاهرا بخلاف العكس، وبعبارة اخرى الشك في الحلية مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة ومن المعلوم ان الاستصحاب في السبب مقدم على استصحاب المسبب، لانه مع جريانه في السبب لم يبق مجال لجريانه في المسبب كما برهن في محله، ولكن هذا الجواب لا يخلو عن تأمل واشكال. واجاب عنه المصنف قدس سره بما حاصله انه ان اريد من الحلية المستصحبة المطلقة منها الشاملة لما بعد الغليان فاستصحابها وان كان يعارض استصحاب الحرمة المعلقة لكنه خلاف المفروض، فان المفروض كون الحلية مغياة بعدم الغليان، وان اريد منها المقيدة بعدم الغليان فالقطع بثبوتها في حال الزبيبية لا يكاد يضر باستصحاب الحرمة المعلقة، فضلا عن استصحاب بقائها، لعدم المنافاة بين ثبوتهما قطعا فضلا عن ثبوتهما استصحابا هذا. ولكن بناء على ما افاده السيد الاستاذ في تصحيح استصحاب الحرمة التعليقية من ان الاستصحاب وغيره من ساير الاصول انما يكون جاريا بالاضافة إلى الاحكام الكلية المتعلقة بالموضوعات الكلية مثل الادلة الاجتهادية، فانها ناهضة لبيان الاحكام الكلية المتعلقة بالموضوعات الكلية، فيكون استصحاب الحرمة استصحابا للحرمة المنجزة للعصير مثلا لا للمعلقة، لا يبقى مجال لاستصحاب الحلية في الفرد الخارجي الذي يشك في حليته، لانه مع ثبوت الحرمة للكلي ولو بالاصل لا يبقي موقع لاثبات الحلية في فرد خارجي،

]السادس: لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة، لعموم أدلة الاستصحاب، وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة

السابقة لا محالة، إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم، وإن علم بثبوتها سابقا في حق آخرين، فلا شك في بقائها أيضا، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى، وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك في بقائها حينئذ، ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم، وذلك لان الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لافراد المكلف، كانت محققة وجودا أو مقدرة، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لا خصوص الافراد الخارجية، كما هو قضية القضايا الخارجية، وإلا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد] فان حكم الشرع بالحرمة في الكلي يسري إلى جميع افراده، فالحكم بحلية الفرد الخارجي يناقض حكمه بحرمة الكلي، فافهم. قوله: السادس لا فرق ايضا بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة علم ان مقتضى اطلاق ادلة الاستصحاب عدم الفرق بين كون المتيقن من احكام تلك الشريعة أو الشريعة السابقة، نعم اورد على استصحاب احكام الشرايع السابقة تارة بعدم اليقين بثبوتها في حق غير المدركين لتلك الشرايع لاحتمال اختصاصها بخصوص الموجودين فيها فلا يقين بالثبوت مع انه مع الاركان، وتارة اخرى بانه وان فرضنا ثبوتها في حق غير المدركين ايضا بحسب اطلاق ادلتها الا انه نقطع بارتفاعها لان الشريعة السابقة منسوخة بهذه الشريعة فلا شك في بقائها مع ان الشك في البقاء ايضا من الاركان .

]المكلف ممن وجد أو يوجد، وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته، والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضرورة أن قضية نسخ الشريعه ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها، والعلم إجمالا بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلا، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة. ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان] واجاب شيخنا الانصاري قدس سره عن الاول بان الاحكام انما تتعلق بالطبايع لا الاشخاص فلا مدخلية للاشخاص الموجودين في ثبوتها في حقهم، ولا شبهة في شمولها للمعدومين، فالاحكام الثابتة في الشريعة السابقة ثابتة في تلك الشريعة بادلتها، نعم انما يشك في بقائها لاحتمال ورد النسخ عليها، واجاب عنه ايضا بأنا نفرض شخصا واحدا مدركا لهما مثل سلمان رضي الله عنه، فان الاستصحاب في حقه جار بلا كلام لعدم اختلال في حقه، ويلحق به غيره في ذلك بعدم القول بالفصل ولاشتراك الجميع في ذلك .ولكن اورد المصنف قدس سره على الجواب الثاني بان جريان الاستصحاب في حق من لم يدرك الشريعتين بالاشتراك انما يصح فيما إذا كان هناك جامع بين المدرك وغيره من اليقين بالثبوت والشك في البقاء، والمفروض انه لا يقين بالثبوت في حق غير المدرك، ووجوده في حق المدرك لا يستلزم وجوده في حق غيره. وعلى الجواب الاول اورد بان تعلق الحكم بالكلي انما يصح بالاضافة إلى

]مقامه - في ذب اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكلي، كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للاشخاص فيها، ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لا بد من تعلقه بالاشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية، وكان غرضه من عدم دخل الاشخاص عدم أشخاص خاصة، فافهم. وأما ما أفاده من الوجه الاول، فهو وإن كان وجيها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين، إلا أنه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضا، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح.] الملكف به، واما بالاضافة إلى الملكف فلا يصح. لانه .يعقل بعث الكلي أو

زجره، لكن يمكن ارجاع كلامه إلى ما افاده المصنف في مقام الجواب عن الاشكال من ان التكليف مطلقا سواء أكان من تكاليف هذه الشريعة أو الشريعة السابقة انما يكون ثابتا ومتعلقا بافراد الملكف، لكن بعنوان واحد يجمع افراد المكلفين الموجودين والمعدومين كليهما ولو كان ذاك العنوان هو عنوان المكلف، لا بخصوص الافراد الخارجية حتى يتوهم اختصاص التكليف بهم ولا يعم غيرهم من المعدومين، وهو قدس سره اعترف برجوع كلامه إلى كلامه فافهم * * * .

]السابع: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في إستصحاب الاحكام، ولاحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية، وإنما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية، ومنشؤه أن مفاد الاخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده ؟ بلحاظ خصوص ماله من الاثر بلا واسطة، أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية ؟ كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الاثر ولو بالواسطة ؟ بناء على] قوله: السابع لا شبهة في ان قضية اخبار الباب هو انشاء حكم مماثل للمستصحب.. الخ اعلم ان مفاد اخبار الباب التي هي العمدة في دليل الاستصحاب هو انشاء حكم مماثل للمستصحب في الاحكام ومماثل لحكم المستصحب فيما إذا كان المتسصحب من الموضوعات، لا انه يكون لتعميم موضوع الحكم الواقعي، لان موضوع الحكم الواقعي مجرد عن العلم والجهل والشك، بخلاف هذا الحكم الظاهري المستفاد من تلك الاخبار فان الشك مأخوذ في موضوعه. واعلم ايضا ان مفادها هو التعبد بالمستصحب، اي ترتيب آثاره في حال الشك فيما إذا كان موضوعا والعمل على طبقه فيما إذا كان حكما ومقتضاه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات التي ليست لها آثار واحكام شرعية، فلا يجري الاستصحاب لاثبات الآثار العادية والعقلية لانها من الامور الواقيعة التكوينية التي لم يعقل التعبد بها بالمعنى الذي ذكرناه، ولا شبهة في ذلك، انما الكلام في جريان الاستصحاب لترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة امر عادي أو عقلي له .

]صحة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضا لاجل أن أثر الاثر أثر. وذلك لان مفادها لو كان هو تنزيل الشئ وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها، لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبدا، ولا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها. والتحقيق أن الاخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا يكون كذلك، كما هي محل ثمرة الخلاف، ولا على تنزيله بلحاظ ما له مطلقا ولو بالواسطة، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلا، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.] والتحقيق فيه عدم الجريان لمثله، وذلك لظهور الاخبار في التعبد بنفس المتيقن وترتيب آثار نفسه، ولا دلالة فيها على ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على الواسطة على ذي الواسطة، وذلك سواء اكان الامر العادي أو العقلي متحدا مع المتيقن في الوجود مثل استصحاب عدم لبس غير المأكول المتحد مع عدم ذاك اللباس الخاص من غير المأكول، أو كان خارجا عن المتيقن مقارنا مع وجوده كانبات اللحية لزيد مثلا، وبالجملة عدم جريان الاستحصاب لاثبات ما يلازم المستصحب من اللوازم العادية أو العقلية، وذلك لما ذكرناه من عدم قابليتها للجعل التشريعي، وهذا هو المراد بالاصل المثبت المشهور في السنة الاصوليين. وايضا التحقيق عدم جريانه لترتيب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية والعادية بالاضافة إلى ملزومها المستصحب الا على القول بثبوت الاصل

]نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوى أن مفاد الاخبار عرفا ما يعمه أيضا حقيقة، فافهم .كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين المستصحب تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، أو بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرا لهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا، بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفا، فافهم [.المثبت، وذلك لعدم مساعدة اخبار الباب لذلك. نعم شيخنا الانصاري قدس سره استثنى من ذلك ما إذا كان اللازم في غاية الخفة بحيث يعد بنظر العرف آثار اللازم آثار الملزوم المستصحب. والمصنف قدس سره اضاف إلى ما استثناه الشيخ مقامين: الاول ما إذا كان لزوم اللازم لملزومه المستصحب في غاية الوضوح بحيث يعد اثره اثرا لهما عند العرف. والثاني ما إذا كان اللازم مما لا يمكن التفكيك بينه وبين ملزومه المستصحب تنزيلا كما لا تفكيك بينهما واقعا، فافهم في تلك المقامات ذهبوا إلى جريانه لترتيب آثار الواسطة على ذيها بدعوى ان رفع اليد عن ترتيب الآثار نقض لليقين عرفا. والفرق بين المقامين ان دليل الاستصحاب يدل على لزوم ترتيب آثار الواسطة على ذيها بالمطابقة، لان اثر الواسطة بنظر العرف يعد أثرا لذيها أو لهما في المقام الاول، ويدل على لزوم ترتيب آثار الواسطة على ذيها وتنزيل الواسطة بالملازمة العقلية، وذلك لانه لما لم يكن بينهما تفكيك في الواقع لم يكن بينهما تفكيك بنظر العرف في مقام التنزيل والتعبد في المقام الثاني ولكن اورد

]ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول التعبدية وبين الطرق والامارات، فإن الطريق والامارة حيث أنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه، كسائر الاصول التعبدية، إلا فيما عد أثر الواسطة أثرا له لخفائها، أو لشدة وضوحها وجلائها، حسبما حققناه [.بعض السادة على الشيخ بان اعتبار فهم العرف انما يكون في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق، مثل تطبيق مفهوم وجوب ترتيب الآثار بلا واسطة على المتيقن على ما يترتب على المتيقن بالواسطة الخفية بالمسامحة العرفية، لانه لا دليل على اعتبار فهم العرف في تطبيق المفهوم على المصداق مسامحة بل لا بد من انطباق المفهوم على المصداق حقيقة عقلا في ترتيب احكام المفهوم جزما، ومن المعلوم ان ترتيب الآثار مع الواسطة ليس ترتيبا للاثار بلا واسطة حقيقة، بل يكون مسامحة ولا اعتبار به. ثم اجاب المصنف قدس سره عن الاشكال بان الشيخ لم يكن بصدد ادعاء ان المفهوم العرفي من الخطاب في المقام هو الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة، ولكن الحقت به الآثار مع الواسطة بالمسامحة العرفية، بل انما هو بصدد ان المفهوم العرفي من الخطاب اوسع من ذلك، وهو ان العرف يفهمون من الآثار ما هو اعم من الآثار بلا واسطة ومع الواسطة، فالحكم بجريان الاصل لترتيب آثار الواسطة على ذيها ليس من باب مسامحة العرف في تطبيق الفهوم على المصداق، بل انما يكون فهم العرف من الآثار ما هو اعم من آثار الواسطة،

]الثامن: إنه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطة شئ، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجودا، كان منتزعا عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإن الاثر في الصورتين انما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا لغيره مما كان مباينا معه، أو من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة كسواده مثلا أو بياضه، وذلك لان الطبيعي إنما يوجد بعين

وجود فرده، كما أن العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر، لا شئ آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم، وكذا لا تفاوت في الاثر] وهذا منه يكون حقيقة لا مسامحة فافهم. قوله :الثامن انه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتبا عليه بلا وساطة شئ.. الخ. اعلم اولا ان هذا الامر انما يكون من فروع الامر السابع، وثانيا انه قد يتوهم ان استصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع لترتيب آثار الكلي الطبيعي أو العرض على الفرد أو على منشأ الانتزاع مثبت، ومنشأ التوهم يمكن ان يكون احد الامرين: الاول توهم مغايرة الكلي مع افراده وجودا، الثاني توهم ان اثر الكلي انما يترتب على الفرد بجميع مشخصاته الخارجية التي ليس لها مدخلية في وجود الكلي ومعلوم ان الفرد بجميع مشخصاته يغاير الكلي. وبطلانهما اوضح من ان يخفى، اما الاول فلبداهة عينية الكلي مع افراده وجودا بما هي افراد للكلي لا باعتبار المشخصات الفردية وهكذا الامر بالاضافة إلى العرض مثل الملكية فانها عين منشأ انتزاعها خارجا ووجودا. واما الثاني فلان الآثار المترتبة على الفرد بتوسط الكلي انما تكون مترتبة

]المستصحب أو المترتب عليه، بين أن يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحائه كالجزئية والشرطية والمانعية، فإنه أيضا مما تناله يد الجعل شرعا ويكون أمره بيد الشارع وضعا ورفعا ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه. ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت،] عليه بما هو فرد للكلي لا بما هو مقارن مع مشخصاته الخارجية فانه ليس في الاحكام الشرعية ما هو مترتب على الفرد الخارجي بجميع مشخصاته، بل انما تكون مترتبة على الكلي المنطبق على افراده خارجا والمتحد معها وجودا. وقد يتوهم ايضا ان استصحاب شئ لترتيب الاحكام الوضعية المنتزعة عن التكاليف مثل استصحاب الشرط كالطهارة مثلا لترتيب الشرطية عليه، يكون من الاصول المثبتة، ومنشأ هذا التوهم توهم آخر، وهو ان تلك الامور تكون من الامور الانتزاعية التي لا تكون مجعولة في الشرع. ولكن هذا التوهم ايضا باطل، لان الامور المذكورة وان كانت غير مجعولة بنفسها لكنها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها وهو كاف في شمول اخبار الباب لمثله، فان المقصود من الآثار الشرعية ما تناله يد الجعل وضعا ورفعا ولو بجعل منشأ انتزاعه، ولا يختص بما هو مجعول مستقلا واصالة وقد يتوهم ايضا انه لا يصح التمسك بالاستصحاب والاستدلال به على البرائة الا على القول بالاصل المثبت بتوهم ان البرائة عبارة عن عدم استحقاق العقوبة واستصحاب عدم استحقاق العقوبة مثبت لان الاستحقاق ليس مجعولا شرعا. وهذا ايضا مدفوع بانه يصح الاستدلال به على البرائة، فانها عبارة عن عدم المنع فيستصحب ولا مانع عن جريانه ضرورة انه لا تفاوت في جريان الاستصحاب

]كما ربما توهم بتخيل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل من الامور الانتزاعية، فافهم. وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الاثر ووجوده، أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو [بين ان يكون المستصحب هو وجود الحكم أو عدمه، لان نفي الحكم وثبوته كليهما بيد الشارع، وبعد جريان اصالة عدم المنع يحكم العقل بعدم الاستحقاق قطعا، لان الاصل الكذائي يكون حجة ومؤمنا، ومعه يقطع بعدم الاستحقاق واقعا كما يقطع بعدمه في صورة عدم المنع واقعا، وبالجملة كما ان العقل مستقل بعدم الاستحقاق في صورة عدم المنع واقعا كذلك العقل مستقل به في صورة عدم المنع ظاهرا. لكن السيد الاستاذ مد ظله استشكل على الاستدلال بالاستصحاب على البرائة من حيث ان تمام الموضوع في البرائة هو مجرد احتمال التكليف فقط من غير مدخلية شئ آخر من اليقين السابق كما هو مورد ادلتها العقلية والنقلية، بخلاف موضوع الاستصحاب فانه

يعتبر فيه مضافا إلى الشك اللاحق اليقين السابق كما هو مورد ادلته فتكون النسبة بين الاصلين التباين من حيث تباين موضوعهما، فلا يصح الاستدلال بدليل احدهما على اثبات الاخر، مضافا إلى اخصية الاستصحاب من البرائة. وافاد الاستاذ مد ظله في وجه تصحيح جريان الاصل في اثبات الجزئية والشرطية والمانعية بان التعبد بجزئية جزء أو شرطية شئ أو مانعيته ليس الا عبارة عن فعلية الوجوب الضمني المتعلق بذاك الجزء كما ان التعبد بعدم جزئية

]واضح، فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البرائة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل. التاسع: إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الاثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب، إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي] شئ للمركب عبارة عن عدم فعليته، وبالجملة التعبد في الظاهر بالجزئية أو الشرطية في مقام الشك في الجزئية مثلا أو الشك في الاتيان، وكذا التعبد بالعدم عبارة عن فعلية الوجوب المتعلق بالمركب المنبسط على جميع اجزائه وشرائطه بالاضافة إلى الجزء المشكوك ايضا، كما ان التعبد بالعدم عبارة عن عدم فعليته بالاضافة إليه، وعلى ما ذكر فيكون التعبد بالجزئية أو الشرطية لا محالة هو التعبد بما تناله يد الجعل وضعا ورفعا فالاستصحاب لاثبات الجزئية أو الشرطية ليس بمثبت اصلا، ولا مجال لتوهمه ابدا كما لا يخفى. قوله: التاسع انه لا يذهب عليك ان عدم ترتب الاثر الغير الشرعي.. الخ اعلم ان الاثر الغير الشرعي من العادي أو العقلي انما لا يترتب فيما إذا كان اثرا للمستصحب بوجوده الواقعي لا اعم منه ومن الظاهري. واما إذا كان اثرا له اعم من الواقعي والظاهري التعبدي مثل وجوب الاطاعة عقلا وحرمة المخالفة كذلك فلا شبهة في ترتبه على الوجوب الاستصحابي أو موضوعه

]كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت فيما مر، لا بالنسبة إلى ما كان للاثر الشرعي مطلقا، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة، فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه، من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل. العاشر: إنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكما ولا له أثر شرعا وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكما أو ذا حكم - يصح استصحابه كما في استصحابه عدم التكليف، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الازل ولا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أن نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعا، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا، أو كان ولم يكن حكمه فعليا وله حكم] كذلك، وذلك لاستقلال العقل بوجوب اطاعة المولى في اوامره الواقعية والظاهرية ولو كانت ثابتة باصل من الاصول وبعبارة اخرى بجريان الاصل يتحقق موضوع حكم العقل. قوله: العاشر انه قد ظهر مما مر.. الخ اعلم ان اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعيا لحكم شرعي انما يكون بالاضافة إلى بقائه وزمان استصحابه، وان لم يكن في زمان ثبوته وحدوثه كذلك، مثل العدم الازلي الذي لم يكن مجعولا قبل ولا موضوعا لحكم مجعول لكنه في زمان استصحابه يكون مجعولا فافهم .

]كذلك بقاء، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقينا، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فيه وفي تنزيلها بقاء، فتوهم اعتبار الاثر سابقا - كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم - فاسد قطعا، فتدبر جيدا. الحادي عشر: لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع. وإما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحققه وحدوثه في زمان: فإن لوحظا بالاضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الاول، وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليها مثبتا إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان] قوله: الحادي عشر لا اشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في اصل تحقق حكم أو موضوع، واما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره.. الخ اعلم انه إذا قطع بانتقاض شئ عدميا كان أو وجوديا في زمان متأخر كيوم الجمعة مثلا وشك في انتقاضه قل ذاك الزمان كيوم الخميس مثلا، بعد القطع بعدم انتقاضه قبل يوم الخميس هل يجري الاستصحاب فيه بمعنى انه هل يترتب عليه آثاره في زمان الشك أو لا ؟ ومثل هذا الاستصحاب هو الذي يعبر عنه بأصاله تأخر الحادث. والتحقيق ان يقال: ان هذا اما ان يلاحظ بالاضافة إلى نفس الزمان واجزائه مثل ما إذا علم بوجود حادث كموت زيد مثلا في زمان كيوم الجمعة وشك في حدوث موته قبل ذاك كيوم الخميس ففي تلك الصورة لا شبهة في جريان الاستصحاب لترتيب الاثار المترتبة على عدم موته في زمان الشك، فيقال: ان الاصل عدم تحقيق موت زيد قبل الجمعة ويترتب عليه آثاره وذلك لتحقق جميع

]وتأخره عنه عرفا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب، بناء على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق .وإن لوحظا بالاضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، وشك في تقدم ذاك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوراثين، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإن كانا مجهولي التاريخ:] ما اعتبر في جريانه من اليقين السابق والشك اللاحق، وليس في المقام ما يمنع عن جريانه سوى ما يتوهم من اعتبار كون زمان احتمال الانتقاض حالا لا ماضيا ولا مستقبلا، وهذا التوهم مدفوع باطلاق دليل الاستصحاب. واما ترتيب آثار عنوان حدوثه في يوم الجمعة باستصحاب عدم موته إلى ذالك الزمان الذي يقطع بحدوث الموت فيه، فهو ممنوع جدا، لان عنوان حدوثه يوم الجمعة مثلا انما يكون من اللوازم العقلية التي لم يثبت بالاصل الا على القول بالاصل المثبت، ومعه لا يصح ترتيب آثار ذلك العنوان بالاستصحاب وان كانت شرعية، اللهم الا ان يقال: ان الحدوث عبارة عن امر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدمه في الزمان السابق، فاحد جزئيه وهو وجوده في يوم الجمعة محرز بالوجدان، والآخر وهو عدمه قبل ذلك محرز بالاستصحاب. وكذا ترتيب آثار عنوان تأخره، عن ذاك الزمان السابق على زمان حدوثه قطعا، فان ترتيب آثاره بذاك الاستصحاب لا يصح الا على القول بالاصل المثبت، لان ذاك العنوان من اللوازم العقلية التي لا تكاد تثبت بالاستصحاب، اللهم الا ان يقال بخفاء الواسطة أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفا كما لا تفكيك بينهما واقعا. وإما ان يلاحظ بالاضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه ايضا وشك في

]فتارة كان الاثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلك، أو لكل من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضة باستصحاب العدم في آخر، لتحقق أركانه في كل منهما. هذا إذا كان الاثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة.] تقدم ذلك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بموت متوارثين وشك في المتقدم

منهما والمتأخر، وحينئذ فالامر لا يخلو اما ان يكون الاثر لوجود الحادث أو لعدمه، وعلى الاول اما ان يكون الاثر لوجوده الخاص والمقصور منه تحققه بنحو خاص كتحققه متقدما الذي يكون مفاد كان التامة، وعليه فلا مانع عن جريان الاصل فيه، لان الشك فيه في اصل تحققه بوجود خاص، ومعلوم ان موت زيد مثلا متقدما على موت عمرو مشكوك ومسبوق بالعدم فيستصحب العدم لانه كان في السابق متيقنا وفي الحال مشكوكا، واما ان يكون الاثر لوجوده لكن متصفا بكونه متقدما على حادث آخر مثلا الذي يكون مفاد كان الناقصة فلا موقع لجريان الاصل فيه، لانه وان كان اصل وجوده مسبوقا بالعدم الا ان كونه كذلك لم تكن له حالة سابقة من الوجود والعدم، فانه لم يكن اصل الوجود ثابتا في زمان على المفروض وشك في كونه متصفا بذاك حتى يقال انه مسبوق بالعدم فيستصحب، بل انما يكون اما قد حدث ووجد متقدما أو متأخرا، وبالجملة اما ان يكون موضوع الاثر امرا واحدا كوجود الخاص، واما ان يكون امرين: احدهما اصل الوجود وثانيهما كونه متصفا بذاك أو ذاك، فالاول يكون مجرى الاستصحاب لمكان وجود الحالة السابقة فيه وهو عدمه سابقا، بخلاف الثاني فانه لا يجري فيه اصلا، وذلك لان كونه متصفا بذاك لم

]وأما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد ها هنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارتياب. وأخرى كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الاثر المهم مترتبا على ثبوته [للحادث، بأن يكون الاثر للحادث] المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى].] يكن له حالة سابقة حتى يستصحب وان كان اصل الوجود مسبوقا بالعدم، فافهم، كل ذلك مع قطع النظر عن المعارضة، والا فان لكل واحد من الحادثين اثر شرعي فلا يجري الاستصحاب لمكان المعارضة كما لا يخفى وعلى الثاني اي على ان يكون الاثر لعدمه لا يخلو ايضا اما يكون الاثر للعدم بوصف كونه في زمان الآخر، بمعنى انه يكون له بنحو الرابطي الذي يكون مفاد ليس الناقصة، واما ان يكون للعدم الخاص اي العدم في زمان الآخر الذي يكون مفاد ليس التامة وعلى الاول فلا يجري الاستصحاب فيه لا للمعارضة، بل لما ذكرناه في الوجودي من ان كونه متصفا بذاك لم تكن له حالة سابقة حتى يستصحب، ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرناه في الوجودي من وجه عدم جريان الاصل فيه من عدم الحالة السابقة بوصف كونه كذلك لا يتأتى في العدمي، لانه في الوجودي لم يكن زمان كان ثابتا فيه اما متصفا بكذا أو غير متصف حتى يستصحب الاتصاف أو عدمه، بل اما ان يوجد متصفا بكذا أو غير متصف، وهذا بخلاف الامر العدمي مثل عدم موت الاب مثلا زمان موت ابنه فانه ثابت له من قبل وعليه يكون لاتصاف عدم موت الاب بكونه في زمان موت ابنه وعدم

]وكذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا، وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به. وبالجملة كان بعد ذاك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون طرفا للشك في أنه فيه أو قبله، وحيث شك في أن أيهما مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز اتصال] اتصافه بذلك حالة سابقة وهي في المثال عدم اتصافه بذلك فيستصحب، ولما كان الامر في العدمي كذلك لا بد من اعتبار امر آخر يصح معه اتيان ما ذكرناه في الطرف الوجودي في الامر العدمي، وهو اعتبار الاثر لوجود الموت غاية الامر انه يعتبر متصفا عدمه في زمان حدوث الآخر كما افاد المصنف قدس سره ذاك الاعتبار بقوله: (بان يكون الاثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر). وعلى الثاني ايضا لا يجري الاصل لا للمعارضة ولا لما ذكرناه في الاول من عدم الحالة السابقة، بل من جهة اخرى وهي عدم احراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوث المشكوك بزمان اليقين مع انه لابد في جريانه من احراز ذلك، بيان ذلك صغرى وكبرى

هو انه لما كان المفروض من الشك في المقام اضافته إلى زمان حدوث الآخر، وانه هل حدث في زمان حدوث الآخر أو قبله لا بالاضافة إلى اجزاء نفس الزمان، فلا محالة يكون زمان حدوث الشك زمان حدوث الآخر. وزمان الشك بهذا الاعتبار كما يحتمل ان يكون بحسب الواقع متصلا بزمان اليقين فيما إذا كان حدوث الآخر بحسب الواقع بعد الآن المتصل بزمان اليقين بعدم الحدوث كذلك، يحتمل ان يكون بحسب الواقع منفصلا عن زمان اليقين فيما إذا كان

]زمان الشك بزمان اليقين، ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك. لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره على الآخر، مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، وحدوث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى.] حدوث الاخر بحسب الواقع متاخرا عن حدوث ما يتعلق به الغرض، ولما لم يكن الواقع معلوما عند الشك يشك في الاتصال والانفصال، وتوضيح ذلك يحتاج إلى مثال وهو انا نفرض في موت الوارثين الذين ماتا متعاقبين ثلاث ساعات مثلا: الساعة الاولى زمان اليقين بعدم حدوث موتهما، والساعة الثانية زمان حدوث الموت لاحدهما، والثالثة زمان حدوث موت الآخر، ونفرض ايضا زمان الشك هو الساعة التي مات فيها الآخر مثلا وتلك الساعة التي تكون زمان الشك على المفروض مرددة بين الثانية والثالثة، فان كانت هي الثانية يكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين وهو الساعة الاولى، وعلى هذا الفرض لا مانع عن استصحاب عدم حدوث الموت لزيد مثلا لاتصال زمان الشك بزمان اليقين، وان كانت هي الثالثة يكون زمان الشك منفصلا عن زمان اليقين، وعلى هذا الفرض لا يبقى مجال لجريان الاستحصاب لعدم حدوث الموت لزيد إلى الساعة الثالثة التي تكون في هذا الفرض زمان الشك، لان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء المستصحب في زمان الشك، وفي المفروض لا يكون الحكم بالبقاء، بل انما يكون الحكم بالحدوث، لان المستصحب وهو عدم موت زيد في المثال قد انتقض وارتفع في الساعة الثانية وبعد ارتفاعه لا معنى للحكم ببقائه إلى الثالثة، وذلك هو السر

]فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، والمفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله، ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ أنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدوثه لا الساعتين. فانقدح أنه لا مودر ها هنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده، وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة، كي يختص بما كان الاثر لعدم كل في زمان الآخر، وإلا كان الاستصحاب فيما له الاثر جاريا.] في اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين، هذا كله في بيان الصغرى، واما الكبرى فهو انه لابد في جريان الاستصحاب من وجود امرين: احدهما صدق نقض اليقين بالشك، وثانيهما صدق البقاء والابقاء، وبدون هذين الامرين لا يكون شئ موردا ومشمولا للخطابات والاخبار الواردة في الباب، فلا بد في شمول خطابات الاستصحاب من احراز صدق النقض والابقاء، ومع الشك فيهما كما هو المفروض في المقام لا يصح التمسك بعموم الاخبار واطلاقها لجريان الاستصحاب في المورد لانه يكون نظير التمسك بالعمومات في الشبهة المصداقية، فافهم. ثم لا يخفى ان أشكال عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين يأتي ايضا فيما إذا كان الحادثان حالتين متضادين كالطهارة والحدث أو الخبث بلا تفاوت الا تفاوت يسير في تقريب وروده هيهنا، وهو أن هناك يفرض ثلاث ساعات: الاولى زمان اليقين بعدم الحادثين والثانية والثالثة زمان انتقاض عدمهما بالوجود مع الشك في المتقدم والمتأخر، بخلافه فإن الساعة الاولى والثانية انما تكون زمان اليقين بثبوتهما، والثالثة زمان الشك في بقائهما وانه إن كان ثبوت الطهارة في الثانية فهي باقية إلى الحال وان كان في الساعة الاولى وثبوت الحدث في الثانية فالحدث باق إلى الحال، ولما لم يعلم السابق واللاحق منهما فبقاء كل

]وأما لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضا إما يكون الاثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه، لولا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم. وإما يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلا، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا فيهما.] منهما مشكوك ولا يجري الاستصحاب فيهما وذلك لا للمعارضة، بل لما ذكرناه من عدم احراز ما تعتبر في جريانه من اتصال زمان الشك باليقين (1). هذا كله في مجهولي التاريخ، واما إذا كان احدهما معلوما والآخر مجهولا فمجمل القول فيه على ما افاده المصنف قدس سره هو ان ما ذكرناه في مجهولي التاريخ جار في المقام بادنى تفاوت من التفصيل: بين ان يكون الاثر مترتبا على الوجود الخاص الذي كان مفاد كان التامة، فيجري استصحاب عدمه بما هو هو مع قطع النظر عن معارضته [

(1)قال المقرر رحمة الله عليه في الهامش: اعلم ان الاشكال المذكور اعني اشكال عدم الاتصال لا يرد في المتضادين مثل الطهارة والحدث وذلك لصدق البقاء والابقاء فيهما في زمان الشك وهي الساعة الثالثة، ضرورة ان الطهارة أو الحدث ان كانت موجودة انما تكون موجودة بوجودها البقائي لعدم احتمال طهارة اخرى على المفروض وهذا يكشف عن الاتصال، والسر في ذلك انه انما يعتبر الشك في الحادثين بالاضافة إلى زمان حدوثهما ولذا يحتمل انفصال زمان حدوث الآخر الذي يكون زمان الشك عن زمان اليقين باعتبار احتمال انتقاض العدم المستصحب قبل حدوث الآخر، وهذا بخلاف المتضادين فانه لا معنى لاعتبار الشك فيهما بالاضافة إلى زمان حدوث الآخر للتضاد بينهما، بل انما يكون اعتبار الشك فيهما بالاضافة إلى اجزاء الزمان فيكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين مثل ساير الاستصحابات، وبعبارة اخرى الفرق بين المتضادين والحادثين هو ان الترديد في الحادثين انما يكون في زمان الشك فان الشك يعتبر

]وإما يكون مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جاريا، لاتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جريانه فيهما تارة وعدم جريانه كذلك أخرى.] باستصحاب عدم الآخر وان كان ذلك الآخر معلوم التاريخ، فان استصحاب عدم الآخر الذي يكون معلوما لا مانع منه فان معلوميته انما يكون بالاضافة إلى اجزاء الزمان، واما بالاضافة إلى حدوثه متقدما على مجهول التاريخ أو متأخرا عنه فهو مشكوك ايضا، وبهذا الاعتبار يجري استصحاب عدمه ايضا. أو معارضته باستصحاب عدم نفسه بنحو آخر كما إذا كان لوجوده الخاص اثران: احدهما مترتبا عليه بعنوان التقدم، والآخر بنحو آخر من التأخر أو للتقارن، فانه حينئذ لا يجري لمكان المعارضة لا غيرها كما لا يخفى. وبين ان يكون الاثر مترتبا عليه متصفا بكونه متقدما أو متأخرا، فلا يجري الاستصحاب فيه اصلا لا في معلوم التاريخ ولا في مجهوله، وذلك لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا من وجود الحادثين فانهما اما يوجدان متصفا بكذا أو غيره، وكذا الامر فيما إذا كان الاثر مترتبا على عدم الحادثين، فانه يفصل بين ما

بالاضافة إلى حادث آخر وزمانه مردد بين الساعة الثانية والثالثة فيكون الترديد في زمان الشك بخلافه هنا فان الترديد انما يكون في زمان المتيقن ولا ترديد في زمان الشك، فانه عبارة عن الساعة الثالثة المتأخرة عن الساعة المرددة بين الاولى والثانية اللتين كانتا زمان المتيقنين، وبذاك الفرق يمكن ان يقال بعدم طرو ملاك اشكال عدم الاتصال، وهو عدم صدق البقاء مع الانفصال، وذلك لان زمان الشك هو زمان التعبد بالبقاء، ولا بد في التعبد به من صدق البقاء ومع الترديد يشك في صدقه، وهذا الملاك موجود في الحادثين لا في المتضادين فانه لا ترديد في زمان الشك حتى يشك في صدق البقاء، وانما الترديد في زمان المتيقن، ولا مدخلية له في التعبد به حتى يوجب الترديد فيه الشك في صدق البقاء كما لا يخفى فتأمل (*).

]فانقدح أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين، فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه وشك فيها، كما لا يخفى. كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة، وشك في ثبوتهما وانتفائهما، للشك في المقدم والمؤخر منهما،] إذا كان العدم الذي يلحظ كونه في زمان حدوث الآخر مفاد ليس التامة، فيجري فيه استصحاب العدم في كل من مجهول التاريخ ومعلومه لولا المعارضة. وما ذكرناه هناك اي في مجهولي التاريخ من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الفرض المذكور، غير وارد في المقام، فان زمان الشك متصل بزمان اليقين في المقام، لان زمان الشك بالاضافة إلى نفس المستصحب الذي يكون مجهولا تاريخه متصل بزمان يقينه. ولا شك فيه بالاضافة إلى الآخر حتى يقال بعدم الاتصال لان تاريخ الآخر معلوم كما هو المفروض وهذا بخلافه هناك فافهم .وبين ما إذا كان مفاد ليس الناقصة، فلا يجري لعدم اليقين بالحالة السابقة وانه كان متصفا بكذا، ولم يكن متصفا، وذلك مع قطع النظر عن المعارضة. قوله :كما انقدح انه لا مورد للاستصحاب ايضا فيما تعاقب حالتان متضادتان.. الخ اعلم انه وان ذكرنا سابقا انه لا يرد اشكال عدم الاتصال في المتضادتين الا أنه لا بأس ببيان وجهه ثانيا للتوضيح، وهو ان الاتصال انما يعتبر بالاضافة إلى زمان المتيقن والمشكوك الذي يكون عبارة عن وجود المتيقن بقاء بعد ما علم

]وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما، وترددها بين الحالتين، وأنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق.] وجوده ثبوتا وحدوثا وهذا الاتصال ليس الا عبارة عن كون المشكوك بقاء وامتدادا للمتيقن في مقابل ما لا يكون بقاء له، وكون المشكوك بقاء للمتيقن بعينه ثابت ومحقق في المقام بلا كلام، وذلك لان احتمال الطهارة والحدث في ثاني الحال بعد القطع بوجودهما سابقا ليس الا احتمال بقائهما في الحال، فالتعبد بهما في حال الشك ظاهرا يكون تعبدا بالبقاء كما أن وجودهما الواقعي في ثاني الحال يكون وجودا بقائيا امتداديا لهما واقعا، ولا فرق بين ما نحن فيه وبين ما إذا علمنا بالطهارة سابقا وشككنا في بقائها وانتقاضها باحتمال عروض الحال، والفرق بينهما انما يكون بما لا يوجب تفاوتا في المطلوب من كون الحدث في المقام يقينيا وفي المثال احتماليا وهذا لا يوجب تفاوتا اصلا ضرورة ان الحدث في المقام وان كان متيقنا لكنه باعتبار احتمال حدوثه قبل الطهارة تكون ناقضيته احتماليا، فان غاية ما يكون في المقام هو احتمال وروده على الطهارة المتيقنة وفي المثال احتمال وجوده، ولا فرق بينهما في احتمال نقض الطهارة المتيقنة اصلا كما لا يخفى. فائدة لا تخلو عن المناسبة للمقام. اعلم انه قد وقع الخلاف بين الاعلام في شمول اخبار الباب لورود العلم الاجمالي مثل ما إذا علم ببقاء شئ وارتفاع شئ آخر وشك في تعيين الباقي، فذهب بعض إلى عدم الشمول من حيث ان مفاد الاخبار هو التعبد ببقاء ما شك في بقائه، ومن المعلوم ان مورد العلم الاجمالي لا يكون كذلك، بل انما يكون الشك في تعيين الباقي بعد القطع ببقاء احدهما وارتفاع الآخر، والاستصحاب لا يقتضي تعيين الباقي في احدهما عينا كما لا يخفى، ومن هنا ظهر انه لا موقع لجريان الاستصحاب في المتضادين مثل الطهارة والحدث الذين علم بحدوثهما

]الثاني عشر: إنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعية، أو الموضوعات الصرفة الخارجية، أو اللغوية إذا كانت ذات احكام شرعية. وأما الامور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكما وكذا موضوعا، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق، لصحة التنزيل وعموم

الدليل، وكونه أصلا عمليا إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تعبدا، قبالا للامارات الحاكية عن الواقعيات، فيعم العمل بالجوانح كالجوارح، [ولم يعلم الباقي منهما للشك في المتأخر منهما، فأن المورد انما يكون من موارد العلم الاجمالي الذي سمعت عدم جريان الاستصحاب فيه لان المفروض فيه هو العلم ببقاء احدهما وارتفاع الآخر، وانما الشك في الباقي لا في البقاء كما لا يخفى. وذهب بعض آخر إلى شمولها لمورد العلم الاجمالي، لانه وان كان الشك في التعيين الا انه يوجب الشك في بقاء كل منهما بالخصوص بعد القطع بالثبوت كما يضهد به الوجدان، والشك في البقاء في كل واحد بالخصوص كاف في شمول الاخبار والعلم ببقاء احدهما وارتفاع الآخر اجمالا لا يوجب شيئا سوى القاء التعارض بين الاصلين فيما إذا كان كل واحد منهما حكما أو موضوعا لحكم شرعي، وبالجملة جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن التعارض مما لا يخفى، ولا يبعد كون ذالك القول اقوى. قوله: الثاني عشر انه قد عرفت ان مورد الاستصحاب لا بد.. الخ قد مر كرار انه لا بد في جريان الاستصحاب من ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي، لان دليل الاستصحاب انما يكون في

]وأما التي كان المهم فيها شرعا وعقلا هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعا ويجري حكما، فلو كان متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشئ - كتفاصيل القيامة - في زمان وشك في بقاء وجوبه، يستصحب. وأما لو شك في حياة إمام زمان مثلا فلا يستصحب، لاجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضا، فالاعتقاديات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقا بعلم الجوارح أو الجوانح.] الجعل التشريعي، وجعل الداعي إلى الفعل والترك فلا بد ان يكون المورد من الامور الاختيارية المتعلقة للعمل على طبقه سواء أكان عملا قلبيا ام جوارحيا، وهذه الكبرى مما لا كلام فيها وانما الكلام في تعيين الصغرى وانه هل يكون المورد من الامور الاختيارية التي يتعلق بها العمل أو لا: فاقول: انه لا سترة في الامور الخارجية الصرفة وانما الخفاء في الامور الاعتقادية، ولا بأس بذكرها اجمالا ليظهر الحال فيها، فيقال: ان بعضها مما لا يكون حكما شرعيا ولا موضوعا له مثل وجود الواجب تعالى وصفاته فانه لا يكون مجعولا ولا موضوعا لمجعول ولا يتعلق به العمل خارجا وان كان يتعلق به العمل القلبي الذي يكون عبارة عن عقد القلب، ولا معنى لجريان الاستصحاب فيها. ومنها ما يكون مجعولا ويتعلق به العمل مثل الولاية فانها مجعولة بجعل الهي ويتعلق به العمل من وجوب الاطاعة، ولا مانع من جريان الاستصحاب من تلك الجهة لكنه ممنوع من جهة اخرى، وهي ان الولاية الخاصة التي تقع

]وقد انقدح بذلك أنه لا مجال له في نفس النبوة، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحي إليها، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها. نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية، وإن كان لا بد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها، لكانت موردا للاستصحاب بنفسها، فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، وإلا لدار، كما لا يخفى. وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها، فلا إشكال فيها كما مر. ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل، كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.] موردا له يجب تحصيل المعرفة بها قطعا، واما التعبد ببقائها شرعا مع الشك فيها لا معنى له لعدم حصول المعرفة بذلك. ومنها

ما يمكن ان يكون مجعولا ويمكن ان لا يكون مجعولا، مثل النبوة وعلى كل تقدير لا مانع من جريان الاستصحاب من حيث كونها موضوعا لحكم شرعي مثل وجوب اطاعة النبي (صلى الله عليه وآله)، لكنه ممنوع من جهة اخرى ايضا فان النبوة الخاصة التي تقع موردا له يجب تحصيل المعرفة القطعية بها، والتعبد بها لا يوجد القطع بها ومع القطع لا معنى للتعبد بها كما لا يخفى .

]ومنه انقدح أنه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلا، لا إلزاما للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة، واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن بمسلم، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك، ولا اقناعا مع الشك، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلا، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا ولا شرعا، والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال، ووجوب العمل بالاحتياط عقلا في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الاجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال. الثالث عشر: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنه ربما يقع الاشكال والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.] قوله: الثالث عشر أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الاشكال.. الخ اعلم ان الاستصحاب أو الاصول الاخر انما يجري فيما لا يكون دليل اجتهادي فيه، فانه مع وجوده ينتفي الشك ومع انتفائه لا يبقى مجال لجريان الاصل فانه مأخوذ في موضوعه، ومن الدليل الاجتهادي دلالة العام بعمومه على ثبوت الحكم لكل فرد في كل زمان، وانما الكلام فيما إذا قام دليل خاص على خروج فرد في زمان خاص وكان ساكتا عن حكم ما بعده نفيا واثباتا، مثل ما إذا ورد دليل عام على وجوب اكرام كل فرد من العلماء، ثم قام دليل خاص على عدم وجوب اكرام زيد العالم مثلا في يوم الجمعة، وكان ساكتا عن وجوب اكرامه وعدمه فيما بعده فوقع الخلاف بين الاعلام في ان المورد بعد هذا الزمان مورد لاستصحاب حكم الخاص أو التمسك بعموم العام، وتحقيق ذلك يحتاج إلى بيان

]والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تارة يكون - بملاحظة الزمان - ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الايام فردا لموضوع ذاك العام. وكذلك مفاد مخصصه تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه، وأخرى على نحو يكون مفردا ومأخوذا في موضوعه. فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الاول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم] ما يتصور في المقام من الاقسام، فنقول: اما ان يكون الزمان في طرف العام ظرفا لاستمرار حكمه ودوامه، واما ان يكون مأخوذا في الحكم بحيث كان كل يوم فردا لموضوع حكم العام باعتبار جعله واخذه قيدا له وكذلك ايضا في طرف الخاص، فانه اما ان يكون مأخوذا في الوضوع وقيدا له بحيث كان مفردا لموضوع ومكثرا له، واما ان يكون ظرفا لاستمرار الحكم ودوامه. إذا عرفت ذلك فنقول: ان كان مفاد العام هو استمرار الحكم لموضوعه كما قيد بلفظ الدوام في لسان الدليل، وكان مفاد الخاص استمرار حكمه في زمان خاص من غير التقيد بذاك الزمان وكونه مأخوذا فيه، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورده، وذلك لعدم دلالة العام على حكم غير مورد الخاص مستقلا وعلى حدة، وانما يدل على حكم واحد مستمر والمفروض انقطاعه بالخاص، واثباته في غير مورده يحتاج إلى دليل، وكذلك الخاص لم يدل على حكم غير مورده نفيا واثباتا فيشك في بقاء حكمه فيستصحب وان كان مفاد العام جعل كل يوم فردا لموضوعه فلا مورد للاستصحاب، وذلك لدلالة العام على حكمه، وذلك مطلقا وان كان حكم الخاص على نحو الاستمرار، وان كاد مفاد العام هو الاستمرار ومفاد الخاص تقيده بذاك الزمان فلا مورد للتمسك بالعام،

]دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه. نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصا له من الاول، لما ضر به في غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، [ولا بالخاص لان اثبات حكم الخاص في مورده انما يكون اثباتا لموضوع آخر مع انه يعتبر في جريانه اتحاد الموضوع فلا بد من الرجوع إلى سائر الاصول وان كان مفادهما على العكس فالمرجع هو العام اقتصارا في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص، ومع قطع النظر عن العام فالمرجع استصحاب حكم الخاص لاتحاد الموضوع في الفرض. هذا كله ما افاد المصنف قدس سره، ولكن التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله هو انه في المقام لا بد من التمسك بعموم العام ولا مجال للتمسك باستصحاب حكم الخاص مطلقا، سواء اكان مفاد العام، بملاحظة الزمان بالاضافة إلى كل فرد، هو استمرار حكمه لموضوعه وكونه مقيدا بالدوام، ام كان كل يوم من الايام فردا لموضوع العام، ام لم يكن على النحو الاول ولا الثاني، بل كان مفاده هو الامر بايجاد الطبيعة وكان الزمان ملحوظا لظرف وجودها، وذلك ايضا سواء اكان المطلوب منها وجودها في الخارج ولو بفرد منها ام كان مطلوبيتها مطلقا بمعنى مطلوبية كثرة وجودها بقدر الامكان بحسب الزمان، وذلك لان ورود العام لا يخلو من تلك الاقسام، فانه اما يكون مقيدا بالدوام مثل ما إذا قال المولى لعبده: اكرم العلماء دائما، أو يكون مقيدا بكل يوم مثل ما إذا قال له: اكرم العلماء كل يوم، أو لا يكون مقيدا اصلا كما إذا قال له :اكرم العلماء فإذا ورد دليل خاص على عدم اكرام زيد العالم في يوم الجمعة مثلا لابد من العمل بالخاص

]فيصح التمسك ب)أوفو بالعقود) ولو خصص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله، فافهم. وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده، فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.] في مورده وفي غير مورده من التمسك بالعام ولا مورد للاصل مطلقا سواء أكان مقيدا بقوله في كل يوم ام كان مقيدا بقوله دائما ام غير مقيد بهما كان له الاطلاق أو لا، والوجه في ذلك على الاول واضح فان موضوع حكم العام باعتبار تقيده بكل يوم يتكثر بتكثر الايام، وحكمه اي وجوب الاكرام مثلا يتكثر بتكثر موضوعه فينحل إلى وجوبات فإذا خرج فرد منه يبقى الباقي تحت العام محفوظا بلا كلام، وعلى الثاني يكون مفاد العام بالاضافة إلى كل فرد من العلماء باعتبار الاستمرار في الاكرام وتقيده بالدوام عاما مجموعيا، بمعنى أن المتكلم بالعام اعتبر مجموع الاكرامات المستمرة شيئا واحدا ثم أمر به نظير المركب، فإذا دل دليل خاص على عدم الاكرام في يوم الجمعة مثلا يكون دليلا على خروج هذا المقدار عن مجموعها، فيبقى غير مورد الخاص تحت العام نظير خروج بعض المركب، وبعبارة اخرى يكون مفاد العام مطلوبية مجموع الاكرامات، ومفاد الخاص خروج مقدار منها عن المطلوبية، ومقتضى ذلك بقاء غيره على المطلوبية، وانه ليس لهذا المقدار دخل في مطلوبيتها، نظير خروج بعض اجزاء المركب عن المطلوبية فان خروجه بالدليل لا يضر بمطلوبية ساير الاجزاء، وبالجملة لا فرق بين هذا القسم وسابقه الا في كون الخارج على الاول هو الفرد وعلى الثاني هو البعض من المجموع. وعلى الثالث فان كان العام دالا على مطلوبية الاكرام في الجملة ولم يكن

]وإن كان مفاد العام على النحو الاول والخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب، فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلا، إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا

مجال أيضا للتمسك بالعام لما مر آنفا، فلا بد من الرجوع إلى سائر الاصول. وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للاقتصار في تخصيصه] له اطلاق يكون مفاده مطلوبية اكرام كل فرد منهم في الجملة من غير تقيد بزمان دون زمان، فإذا دل دليل خاص على عدم مطلوبية اكرام زيد مثلا في يوم الجمعة لم يكن منافيا لمطلوبيته في غيره، ولم يكن معارضا للعموم في اصل المطلوبية في الجملة، واما ان كان له اطلاق بحسب الزمان فهو لا يخلو اما ان يستفاد من اطلاقه مطلوبية الاكرام على الدوام والاستمرار، أو يستفاد منه ان اكرام كل يوم على حدة مطلوب بحيث يكون اكرام كل يوم فردا من العام، وبالجملة اما ان يكون اطلاقه راجعا إلى الاول أو إلى الثاني وقد عرفت حكمهما تأمل واغتنم فانه مد ظله اجاد فيما افاد. لا يقال: ان التقيد بالدوام ظاهر في كون مطلوبية الاكرام على نحو الاتصال. فإذا دل دليل على خروج حصة منه عن المطلوبية ينقطع الاتصال الذي كان الاكرام بعنوانه مطلوبا، فلا يبقى مجال للتمسك بالعام فانه ان دل على بقاء وجوب الاكرام لابد وان يكون بعنوان آخر وليس في طرف العام ما يدل على ذلك. فانه يقال: ان مفاد العام باعتبار تقيده بالدوام هو العام المجموعي الذي يحمل عليه المتصل بالحمل الشايع، لا ان عنوانه اخذ في موضوع حكم العام فانه ليس دليل على اخذ عنوانه في الموضوع، واستظهار ذلك من لفظ الدوام في

]بمقدار دلالة الخاص، ولكنه لولا دلالته لكان الاستصحاب مرجعا، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفيا وإثباتا في غير محله . الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب، ويدل عليه - مضافا إلى أنه كذلك لغة كما في الصحاح، وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب - قوله عليه السلام في أخبار الباب: (ولكن تنقصه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس الا اليقين. وقوله] غير محله فانه ليس له ظهور فيه اصلا، بل يمكن دعوى ظهوره في خلافه كما لا يخفى، فتأمل فانه لا يخلو عن اشكال. هذا فيما إذا كان الدوام قيدا للواجب مثلا، واما إذا كان قيدا للوجوب كما يظهر من كلام المصنف انه جعل الدوام قيدا للحكم، ومعنى تقييد الحكم بالدوام ان الحكم لم يكن منسوخا إلى الابد، وان كان المطلوب من متعلقه ايجاد نفس الطبيعة الذي يحصل بوجود فرد منها، فالحكم ايضا في غير مورد الخاص هو التمسك بالعام، وذلك لدلالة العام على بقاء الحكم في غير مورد التخصيص كما عرفت سابقا بالاضافة إلى كونه قيدا للموضوع بلا تفاوت بينه وبين المقام فتأمل تأمل التام. قوله: الرابع عشر الظاهر ان الشك في اخبار الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين.. الخ اعلم انه لا شبهة في دلالة اخبار الباب على ان المراد بالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب ما هو اعم من الشك المصطلح والظن، وبعبارة اخرى المراد منه هو خلاف اليقين، وظهور تلك الاخبار فيما ذكرنا يكفينا في اثبات

]أيضا: (لا حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عما (إذا حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم) حيث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الامارة الظن، وما إذا لم تفد، بداهة أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا، على عموم النفي لصورة الافادة، وقوله عليه السلام بعده: (ولا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم في المغيى مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى. وقد استدل عليه أيضا بوجهين آخرين: الاول :الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار. وفيه: إنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار، لاحتمال] المطلوب، فلا نحتاج إلى ما جعله دليلا من الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف مقيدا بكون اعتباره من باب الاخبار، ومن ان الظن الغير القائم على خلاف المتيقن ان كان مما دل على عدم اعتباره دليل يكون ذلك الدليل دليلا على ترتب آثار الشك واحكامه على الظن الكذائي، ومعلوم ان من احكامه الاستصحاب مثل الظن الحاصل من

القياس، وان كان مما شك في اعتباره لعدم الدليل على الاعتبار وعدمه يكون رفع اليد به عن اليقين السابق نقضا له بالشك مع ما فيهما من التكلف والتعسف، بل دليلية الاول ودلالة الثاني على المطلوب ممنوع، لان الاجماع على فرض تحققه لا يكشف عن تلقي ذلك بالخصوص عن المعصوم عليه السلام لاحتمال كون ذلك من جهة ظهور اخبار الباب، ولان الدليل الدال على عدم اعتبار الظن لم يدل على ترتيب آثار الشك عليه، بل انما يدل على عدم ثبوت متعلقه به، وذلك غير دلالته على ترتيب آثار الشك واحكامه عليه .

]أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه. الثاني: إن الظن الغير المعتبر، إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، وأن كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا. وفيه: إن قضية عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا، ليترتب عليه آثاره شرعا، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الاصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الاصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعله أشير إليه بالامر بالتأمل (3)، فتأمل جيدا. تتمة: لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أمارة معتبرة هناك ولو على وفاقه، فها هنا مقامان: المقام الاول: إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا، كاتحادهما حكما، ضرورة أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان،] قوله: تتمة لا يذهب عليك انه لابد في الاستصحاب من بقاء الموضوع ..الخ اعلم انه قد ذكر بعض انه يعتبر في الاستصحاب امران: الاول بقاء الموضوع، وهو كذلك، لكن الكلام في المراد من الموضوع وبقائه، فقال شيخنا الانصاري قدس الله سره: المراد بالموضوع معروض المستصحب مثل زيد مثلا

]والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به غريب، بداهة أن استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبدا، والالتزام بآثاره شرعا. وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا يعتبر قطعا في جريانه لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجا إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه. وإنما الاشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف ؟ أو بحسب دليل الحكم ؟ أو بنظر العقل ؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام، لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات، بداهة أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته.] المعروض للقيام، والمراد ببقائه بقائه على نحو كان في السابق معروضا له بتقرره الذهني أو بوجوده الخارجي، فإذا اريد استصحاب قيام زيد مثلا لا بد من بقاء زيد في الزمان، اللاحق خارجا كما كان في السابق وجوده محققا ومحرزا في مقام استصحاب القيام له. وقال المصنف قدس سره: المراد بالموضوع ما يقع موضوعا في القضية، والمراد ببقائه هو اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا كاتحادهما محمولا. إذا عرفت ذلك فاعلم ان بقاء الموضوع بالمعنى الذي ذكره الشيخ قدس سره من انه لا بد من احراز معروض المستصحب خارجا فلا دليل عليه قطعا،

]كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوما به كان من بقائه، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه. ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع،] وما ذكره في الاستدلال عليه من لزوم انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، وهو غير معقول، مضافا إلى ان الحكم ليس بالبقاء بل انما يكون بالحدوث، أو لزوم كون العرض بلا موضوع وهو محال، انما يصح بحسب وجود العرض حقيقة وخارجا، واما بحسب وجوده تنزيلا وتعبدا فلا مانع منه اصلا كما لا يخفى، لتوسعة دائرة التعبد. واما بالمعنى الذي ذكره المصنف قدس سره فلا يحتاج إلى اقامة دليل زائد على دليل الاستصحاب، بل ليس ذلك شرطا زائدا على اصل تحقق موضوعه، وانما الكلام في ان الاتحاد المذكور هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل، فان كان بنظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام، بل انما يختص بالموضوعات، ولكن التحقيق انه يكون بنظر العرف، لان قضية اطلاق خطاب لا تنقض ان يكون بلحاظ العرف لانه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية، ومنها الخطابات الشرعية فان كلام الشرع منزل على ما هو الملحوظ في محاورات العرف ما لم يقم دليل على خلافه، فتأمل تعرف .

]فيكون نقضا بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سيق بأي لحاظ ؟ فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لانه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وإن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلا ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زبيبا، لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفا، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وإن كان هناك اتحاد عقلا، كما مرت الاشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، فراجع. المقام الثاني: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورد، وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه.] قوله: المقام الثاني انه لا شبهة في عدم الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورده.. الخ اعلم انه وان ذهب بعض إلى جريان الاستصحاب في مورد قيام الامارة الا ان التحقيق عدم جريانه مع قيامها في مورده مطلقا موافقة كانت أو مخالفة، وذلك اما لكون الامارت حاكمة على دليل الاستصحاب كما ذهب إليه الشيخ قدس سره، وذلك لان معنى الحكومة ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه دليل آخر، وبعبارة اخرى الحكومة عبارة عن كون احد الدليلين ناظرا إلى الآخر، وهذا المعنى موجود في المقام، فانه إذا قال الشارع :

]والتحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الامارة على وفقه ليس لاجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة. لا يقال: نعم، هذا لو اخذ بدليل الامارة في مورده، ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الاخذ بدليلها ؟ فإنه يقال: ذلك إنما هو لاجل أنه لا محذور في الاخذ بدليلها بخلاف الاخذ بدليله، فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر، إذ التخصيص به يتوقف

على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ لولاه لا مورد له معها، كما عرفت آنفا. وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلا، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتا وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالا على إلغائه معها ثبوتا وواقعا، لمنافاة] اعمل بالبينة في نجاسة ثوبك، معناه رفع اليد عن آثار احتمال المخالف التي منها استصحاب الطهارة أو عدم جريان الاستصحاب في مورد الامارة لتخصيص ادلته بادلتها كما ذهب إليه بعض، أو للورود كما ذهب إليه المصنف قدس سره وذلك لان رفع اليد عن اليقين السباق بسبب امارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين وذلك هو التحقيق، لان التخصيص لا وجه له واما الحكومة فلانه لا نظر لدليل الامارة إلى مدلول دليله بما هو مدلوله في مقام الاثبات وان كان معنى لزوم العمل على طبق الامارة هو الغاء احتمال الخلاف واقعا في مقام الثبوت، وبالجملة مقتضى دليل الامارة هو وجوب بالعمل على طبقها في حال الشك كما هو مقتضى دليل الاستصحاب، لا ان مقتضاه الغاء احتمال الخلاف حتى يكون ناظرا إلى دليل الاستصحاب ومدلوله كما لا يخفى فافهم وتأمل .

]لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إلغائها كذلك، فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة، هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة. وأما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له، لما عرفت من أنه لا يكون مع الاخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك. خاتمة لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية، وبيان التعارض بين الاستصحابين. أما الاول: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بن الامارة وبينه، فيقدم عليها ولا مورد معه لها، للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلا، هذا في النقلية منها.] قوله: خاتمة.. إلى قوله: اما الاول فالنسبة بينه وبينها ..الخ اعلم ان النسبة بين الاستصحاب وبين ساير الاصول من الاحتياط، والتخيير، والبرائة، بناء على ما افاده المصنف قدس سره، هي ان النسبة بينه وبين الاحتياط سيأتي بيانه في طي بيان تعارض الاستصحابين، واما نسبته مع التخيير فلا شبهة في تقديم الاستصحاب عليه، لان المقصود منه هنا التخيير العقلي ومن مقدماته عدم ما يصلح ان يكون مرجحا لاحد طرفي التخيير، ولا شبهة في كونه الاستصحاب مرجحا عقلا، واما التخيير الشرعي ان كان فهو انما يكون في تعارض الاخبار، واما نسبة الاستصحاب مع البرائة النقلية فالكلام

]وأما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بداهة عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة وبه الامان، ولا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح.] فيه هو الكلام في نسبة مع الامارات فيقدم عليها ولا مورد مع وجوده لها للزوم محذور التخصيص بوجه دائر، واما البرائة العقلية فلا شبهة في تقديمه عليها، لان العقل انما يستقل بقبح العقاب، فيما إذا لم يكن في البين حجة وبيان، ومعلوم ان الاستصحاب حجة ومع وجوده فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب. واما بناء على ما افاده السيد الاستاذ فلا شبهة في تقديم الاستصحاب على البرائة العقلية لانها بنظره الشريف عبارة عن حكم العقل بان مجرد الاحتمال ليس منجزا للتكليف وهذا لا ينافي قيام الحجة على التكليف لان تنجزه حينئذ ليس بمجرد الاحتمال بل انما يكون بقيام الحجة، والاستصحاب حجة، واما بالنسبة إلى البرائة النقلية فان كان مفاد دليها مثل حديث الرفع ما يرجع إلى حكم العقل من ان التكاليف الغير المعلومة مرفوعة عن الامة، ومعنى رفعها عدم فعليتها في حال الجهل بها، فالكلام فيها هو الكلام في العقلية منها، ولكنه خلاف التدقيق في مفاد دليلها، لان الظاهر منه كونه في مقام التأسيس وان قلنا بما ذكرنا يكون ارشادا إلى حكم العقل لا التأسيس وهو خلاف الظاهر، واما ان كان مفاد دليلها رفع التكاليف بطرقها ومنجزاتها بمعنى انه اخبار عن عدم جعل طريق منجز لها، فلا شبهة في تعارض دليلها مع دليل الاستصحاب بل مع ادلة سائر الطرق والامارت، لكنه ايضا خلاف الظاهر

والتحقيق فان التحقيق في مفاد دليلها هو ان التكاليف المجهولة بعنوان انها مجهولة مرفوعة عن الامة، بمعنى انها وان كانت مع الجهل بها مقتضية لجعل الاحتياط الا انه صار مرفوعا امتنانا على الامة، وبالجملة كان مفاده عدم جعل الاحتياط في التكاليف

]وأما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو من باب تزاحم الواجبين. وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسببا عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهرا، وأخرى لا يكون كذلك [. المجهولة بما هي مجهولة، وهذا بالمعنى لا ينافي قيام الحجة على ثبوت التكليف والاستصحاب حجة، مع ان التكاليف بمجرد قيام الحجة على ثبوتها تخرج من عنوان المجهولية تأمل تعرف. قوله: واما الثاني فالتعارض بين الاستصحابين ان كان لعدم امكان العمل بهما.. الخ اعلم ان التعارض بين الاستصحابين بناء على ما افاده المصنف قدس سره قد يكون من جهة التضاد بين المستصحبين من حيث عدم امكان العمل بهما، وقد يكون من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما اجمالا، فعلى الاول يكون من باب التزاحم ويجري فيه حكمه هذا ولكن السيد الاستاذ مد ظله اعترض عليه في فرض التزاحم بانه لا مورد للاستصحاب فيه اصلا، لانا في هذا الفرض نقطع بوجوب واحد متعلق باحدهما لا على التعيين مع فرض فقدان الاهمية في خصوص احدهما والاتعلق الوجوب بالاهم خاصة، فليس لنا شك في وجوب احدهما لا بالخصوص على فرض وبالخصوص على فرض آخر حتى يقال: انه كان ثابتا في السابق وفي الحال يكون مشكوكا فيستصحب، ومع فرض فقدان الاهمية لا خصوصية لاحدهما بالخصوص في الوجوب حتى يقال: انه مردد

]فإن كان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته.] بينهما ونشك في انه هذا أو ذاك، فاستصحاب الوجوب في كل منهما جار في الفرض مع قطع النظر عن التعارض. هذا كله إذا كان مقصوده قدس سره من الاستصحاب استصحاب الوجوب، واما ان كان مقصوده استصحاب مقتضى الوجوب لا اصل الوجوب باعتبار الشك في بقاء نفس المقتضى من جهة احتمال طرو المانع غير التضاد فهو مع خروجه عن الفرض، ضرورة ان التزاحم انما يقع في الوجوب باعتبار التضاد بين الواجبين بعد ثبوت المقتضى في كل منهما حتى في حال التمانع، لا يجري الا على القول بالاصل المثبت، وذلك لانه لا يترتب عليه الا اثر عقلي وهو التزاحم والتضاد فتأمل (1). وعلى الثاني اي على فرض التعارض من جهة العلم بانتقاض الحالة

(1)قال المقرر طاب ثراه في الهامش: اقول: ظاهر كلامه قدس سره انه إذا كان في البين حكمان مستصحبان ولا يمكن الجمع بينهما فتارة يكون ذلك باعتبار عدم قدرة المكلف على امتثال كل من الحكمين الظاهرين فلا محالة يكن احد الحكمين ثابتا والآخر غير ثابت فيكون الحكم حينئذ التخيير عقلا ان لم يكن اهم في البين والا فلا بد من الاخذ بالاهم فافهم، وتارة اخرى يكون عدم امكان الجمع باعتبار القطع بثبوت احدهما وارتفاع الآخر وكان الثابت مرددا بين ذاك وذا .

]وبالجملة فكل من السبب والمسبب وإن كان مورد للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الاول بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جاريا، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه. وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالاظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالا، لوجود المقتضي إثباتا وفقد المانع عقلا.] السابقة، فتارة يكون المستصحب وجوده أو عدمه في احدهما من الآثار الشرعية للمستصحب الآخر، مثل طهارة الثوب النجس المغسول بماء مشكوك الطهارة، فان عدم بقاء نجاسة الثوب وطهارته فعلا انما يكون من آثار الطهارة المستصحبة للماء المشكوك طهارته، وتارة اخرى لا يكون كذلك، فان كان احدهما اثرا للآخر فلا شبهة في جريان الاستصحاب في السبب فقط، لانه مع جريانه فيه لا يبقى مورد لجريانه في المسبب، ضرورة ان جريانه في المسبب موجب لنقض اليقين بالشك في السبب، مثلا جريان استصحاب نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته نقض لليقين بطهارة الماء بالشك فيها وهذا تخصيص لادلته، بخلاف جريانه في السبب فقط، فانه ليس نقضا لليقين بالشك في المسبب، بل باليقين بما جعله الشارع رافعا للحالة السابقة في طرف المسبب، فعدم جريان استصحاب نجاسة الثوب والحكم بطهارته ليس نقضا لليقين بالشك بل بما هو رافع لنجاسته شرعا. ان قلت: ان لزوم هذا في صورة القول بشمول الخطاب للسببي فقط، واما إذا قلنا بشموله للمسببي فقط فلا يلزم .

]أما وجود المقتضي، فلاطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب: (ولكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره: (لا تنقض اليقين بالشك) لليقين والشك في أطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الاخبار مما ليس فيه الذيل، وشموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك.] قلت: شمول الخطاب للمسببي فقط لا يكون الا على وجه دائر، لان عدم شموله للسببي موقوف على فردية الشك المسببي لعموم الخطاب وفرديته له موقوف على عدم شمول الخطاب للسببي، والا يخرج عن الفردية، لما ذكرنا آنفا ان رفع اليد عن نجاسة الثوب في المثال ليس نقضا لليقين للشك بل بيقين آخر، فلم يكن من افراد العموم، وخروجه عن العموم يكون تخصصا لا تخصيصا بخلاف العكس فافهم وتأمل. نعم يمكن ان يقال: ان استصحاب طهارة الماء بالاضافة إلى سائر الآثار مثل الشرب وغيره جار بلا كلام من دون مزاحم ومعارض، وانما يكون تعارضه بالنسبة إلى هذا الاثر الخاص، فالتعارض حقيقة يكون بين طهارة الثوب ونجاسته، ومعلوم ان الحكم بطهارة الثوب يعارض الحكم بنجاسته صرف المعارضة من دون ان يكون الحكم بطهارته واردا على الحكم بالنجاسة، لكنه لما كان الحكم بطهارة الثوب بلسان الحكم بطهارة الماء يكون الحكم بطهارة الثوب محكما، وذلك لان الحكم بطهارة الثوب بلسان الحكم بطهارة الماء يكون حاكما على الحكم بنجاسته عرفا فافهم. وان لم يكن احد المستصحبين وجودا وعدما من آثار الآخر، فاما ان يلزم

]وأما فقد المانع، فلاجل أن جريان الاستصحاب في الاطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية وهو ليس بمحذور لا شرعا ولا عقلا. ومنه قد انقدح عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلا أصلا ولو في بعضها، لوجوب الموافقة القطعية له عقلا، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى.] من جريانهما محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالا، مثل ما إذا علمنا بوجوب احد الامرين اجمالا بعد العلم بوجوبهما سابقا فلا شبهة في عدم جريان استصحاب عدم الوجوب فيهما، فانه يلزم منه مخالفة الوجوب الفعلي، وهذا يمنع عن جريانهما شرعا وعقلا وان كان المقتضى للجريان في مقام الاثبات وبحسب اطلاق

دليل الاستصحاب وجودا كما لا يخفى، واما ان لا يلزم منه ذلك، مثل ما إذا علمنا بارتفاع وجوب احد الامرين اجمالا بعد العلم بوجوبهما سابقا فانه لا يستلزم استصحاب وجوبهما محذورا اصلا، فلا شبهة في جريان الاستصحاب في كل منهما، لوجود المقتضى اثباتا وفقد المانع عقلا، اما المقتضى فهو اطلاق خطاب لا تنقض وشموله لاطراف العلم الاجمالي. وتوهم عدم الشمول لها من جهة ان رفع اليد عن الحالة السابقة في الاطراف ليس نقضا لليقين بالشك بل انما يكون نقضا باليقين، مدفوع بان رفع اليد عن اليقين السابق في كل واحد من الاطراف بالخصوص انما يكون نقضا له بالشك، واليقين الاجمالي انما يكون متعلقا بغير ما تعلق به اليقين السابق والشك، ضرورة ان العلم الاجمالي انما يكون متعلقا بعنوان احد الاطراف لا بعينه بخلاف اليقين السابق، وكذا الشك، فانهما يتعلقان باشخاص الاطراف ومصاديقها الخارجية، ومعلوم ان خطاب " لا تنقض " ناظر إلى المصاديق الخارجية. وبما ذكرنا يندفع ما ذكره بعض من انه يلزم من شمول الاخبار لمثل المقام

]تذنيب لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص دليلها بأدلتها، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموما من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الاجماع على عدم التفصيل بين مواردها مع لزوم قلة المورد لها جدا لو قيل بتخصيصها بدليلها، إذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.] التناقض في مدلول بعضها، فان قوله عليه السلام في ذيل بعض الاخبار: " ولكن تنقضه بيقين آخر " الشامل لليقين بارتفاع احد الاطراف يناقض قوله عليه السلام في صدره: " لا تنقض اليقين بالشك " الشامل للشك في بقاء كل فرد من الاطرف بالخصوص، فان قوله عليه السلام " :ولكن.. الخ " انما اعتبر بالاضافة إلى متعلق الشك، وهو كل فرد من الاطراف بالخصوص، ومعلوم ان العلم الاجمالي انما يكون متعلقا بشئ آخر وهو عنوان احد الاطراف لا بعينه وعلى ذلك لا شبهة في الشمول للمقام بلا تناقض اصلا، واما فقد المانع فانه لا يلزم من جريانهما المخالفة العملية كما لا يخفى. قوله :تذنيب لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز.. الخ اعلم انه لا شبهة في تقدم قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، واصالة صحة عمل الغير على الاستصحاب، وذلك اولا لاخصية ادلة تلك القواعد عن دليل الاستصحاب بتخصيص دليله بادلتها كما لا يخفى، وثانيا لان القواعد المذكورة انما جعلت في مورد الاستصحاب، فان الشك في العمل بعد التجاوز عنه أو بعد

]وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها، لاخصية دليله من دليلها، لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، واختصاصها بغير الاحكام إجماعا لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافا إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل. لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله ؟ وقد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه، وموجبا لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الامارات، فيكون - ها هنا أيضا - من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصص.] الفراغ عنه، أو في عمل الغير انما وقع موضوعا لتلك القواعد، ومعلوم ان المشكوك فيه شطرا أو شرطا لا بد وان يكون مسبوقا بالعدم، ومقتضى الاستصحاب عدمه، ومع ذلك حكم الشرع بوجوده ووقوعه. واما القرعة فلا شبهة في تقديم الاستصحاب عليها، وذلك اولا لاخصية دليله عن دليلها لانه لوحظ في موضوعه اليقين السابق بخلافها فانه لم يلاحظ في موضوعها سوى الشبهة والجهل، وثانيا لقوة دليله، وثالثا لعدم حجية دليل القرعة في العموم، وذلك لضعف سند دليلها ولا بد في انجباره بعمل الاصحاب على طبقه ولم يعمل بعمومه احد من الاصحاب واعرضوا عن عمومه، وانما عملوا على طبقه في موارد مخصوص، وعلى فرض حجية عمومه كان اعراضهم عنه موجبا لخروجه عن الحجية، ورابعا لان الظاهر من دليلها ان يكون الامر مشكلا ومشتبها واقعا وظاهرا

بعنوانه الاولي والثانوي كليهما، وعلى هذا فدليل الاستصحاب رافع لموضوع دليلها لانه يخرجه عن الاشكال. والحمد لله اولا وآخرا وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .

---

[458]

]فإنه يقال: ليس الامر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضا، فافهم. فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الامر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لوهن عمومها وقوة عمومه، كما أشرنا إليه آنفا، والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله على محمد وآله باطنا وظاهرا * * * [.

---

[459]

]المقصد الثامن التعادل والترجيح [

---

[461]

]المقصد الثامن في تعارض الادلة والامارات فصل التعارض هو تنافي الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضا، بأن علم بكذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا، وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سيق ناظرا إلى بيان كمية] قوله :المقصد الثامن في تعارض الادلة والامارات، فصل التعارض.. الخ اعلم ان معنى التعارض اظهر من ان يبين بغير لفظه، وما ذكره المصنف قدس سره لتعريفه احسن التعاريف واتمه، ولما كان التعارض في الدليلين عبارة عن تنافيهما بحسب المدلول على وجه التناقض أو التضاد ذاتا أو عرضا فرب دليل إذا لوحظ بنفسه مع قطع النظر عن انضمام قرينة لفظية أو عقلية كان له مدلول ينافي مدلول دليل اخر فيقع بينهما التعارض، ولكن إذا لوحظ مع القرينة

---

[462]

]ما أريد من الآخر، مقدما كان أو مؤخرا، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الادلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الاولية، مع مثل الادلة النافية للعسر والحرج والضرر والاكراه والاضطرار، مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلهما الادلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلا ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى. أو بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما، أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب [.حصل له مدلول آخر غير مناف لمدلول الدليل الآخر، إذا عرفت ذالك فاعلم انه لابد في مقام مقايسة احد الدليلين مع الآخر من ملاحظته بانضمام القرينة لا بما هو هو، وعلى ذلك فإذا كان احد الدليلين بنظر العرف قرينة على ارادة خلاف ما هو الظاهر من الآخر لا يكون بينهما تعارض اصلا حتى نحتاج في العمل بهما إلى ما تتكفله الاخبار العلاجية من الترجيح والتخيير وملاحظة فتوى المشهور، وان كانا بانفسهما، مع قطع النظر عن قرينية احدهما على ارادة خلاف ما

هو الظاهر من الآخر، متعارضين، هذه قاعة كلية وعليك اطباقها مع المصاديق، ولا يبعد بل لا يخلو عن قوة ان يكون العام والخاص والمطلق والمقيد فيما إذا كان الخاص والمقيد نصين في مدلولهما من مصاديق تلك القاعدة، وذلك لان اهل العرف يجعلون الخاص الكذائي وكذا المقيد قرينة على ارادة خلاف ما هو الظاهر من العام والمطلق في العموم والاطلاق، ولا يتحيرون في ذلك المقام، وعلى هذا فلا وجه لما ذكره بعض من انه لابد في الاخذ بالعام أو الخاص من ملاحظة فتوى المشهور والاخذ بما يطابقها، لان ملاحضة فتوى المشهور انما

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلا كانت أدلتها أيضا دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الاصل لا الامارة، وهو مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الامارة، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا، ضرورة أن نفس الامارة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي، وقضية حجتيها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه وهو قضية الاصل، هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلا وتنجز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة المخالفة. وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا، كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الاصل، حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لاجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف ؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيدا.] تكون في المتعارضين ولا يكون في العام والخاص والمطلق والمقيد تعارض اصلا، والاخبار العلاجية لا تشملهما، نعم إذا لم يكن الخاص والمقيد نصين في مدلولهما بل كانا ظاهرين يمكن القول بتعارضهما ودخولهما حينئذ تحت الاخبار العلاجية، بل ربما يكون العام والمطلق باعتبار احتفافهما بالقرائن اظهر دلالة في العموم والاطلاق من الخاص أو المقيد في التخصيص والتقييد، فيكون كل واحد من العام والمطلق مقدما على الخاص والمقيد، ومعه ايضا لا تعارض بينهما فان العرف يجعلونهما قرينة على خلاف ما هو الظاهر من الخاص في التخصيص والمقيد في التقييد. ومما ذكرنا ظهر لك حال مثل الادلة المشتملة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولية مع مثل الادلة النافية للعسر والحرج والضرر والاكراه

]فانقدح بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الاصل والامارة، إلا بما أشرنا سابقا وآنفا، فلا تغفل، هذا ولا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الاظهر، مثل العام والخاص والمطلق والمقيد، أو مثلهما مما كان أحدهما نصا أو أظهر حيث أن بناء العرف على كون النص أو الاظهر قرينة على التصرف في الآخر. وبالجملة :الادلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا أنها غير متعارضة، لعدم تنافيها في الدلالة وفي مقام الاثبات، بحيث تبقى ابناء المحاورة متحيرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفا، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين، ولا فرق فيها بين أن يكون] والاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية، حيث ان العرف لا يرون بينهما تعارضا اصلا، بل يجعلون الادلة النافية قرينة على ارادة خلاف ما هو الظاهر من الادلة المثبتة للاحكام في ثبوتها للموضوعات مطلقا ولو مع طرو جميع العناوين عليها، وتكون الادلة النافية عندهم حاكمة عليها، لانها ناظرة إلى نفي الاحكام الثابتة للموضوع بعناوينها الاولية وان لم تكن إلى دليل اثباتها، ومعنى حكومة احد الدليلين على الآخر كونه ناظرا إلى نفس مدلول الآخر بما هو هو لا بما هو مدلول الدليل، وبعبارة اخرى معنى حكومة احد الدليلين على الآخر هو ان يكون ناظرا إلى نفس الحكم المستفاد منه نفيا أو اثباتا لا ان يكون ناظرا إلى دليله كما يتوهم ذلك من ظاهر عبارة شيخنا الانصاري قدس سره، وذلك لانه ليس في الادلة التي بأيدينا ما كان ناظرا إلى نفس الدليل، وخفاء ذلك على مثل الشيخ بعيد في الغاية، والظاهر ان مقصوده رضوان الله تعالى عليه ما ذكرناه خصوصا مع ملاحظة ما ذكره من الامثلة

في المقام للحكومة، فانه ليس فيها ما كان ناظرا إلى نفس الدليل فراجع كلامه تعرف مرامه .

]السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا، فيقدم النص أو الاظهر - وان كان بحسب السند ظنيا - على الظاهر ولو كان بسحبه قطعيا. وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الادلة بحسب الدلالة ومرحلة الاثبات، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيا دلالة وجهة، أو ظنيا فيما إذا لم يكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما للعلم بكذب أحدهما، أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع أجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لا يخفى. فصل التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأسا، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا إنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال] واما حال الامارات المعتبرة مع مثل الاصول العملية فقد عرفته سابقا من انه مع قيام الاماراة على الحكم لا يبقى مجال للاصول، ولا يكاد يتحير اهل العرف في تقديمها عليها، ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون كل واحد منهما قطعي الصدور أو ظني الصدور أو احدهما قطعيا والآخر ظنيا، وذلك لاتحاد كل منهما في الحجية. وقوله: فصل التعارض وان كان لا يوجب الا سقوط احد التعارضين عن الحجية.. الخ اعلم انه لا بد مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية من بيان ما هو مقتضى الاصل في المتعارضين فنقول: فيه اقوال: فقد ذهب بعض ان مقتضاه هو التساقط والرجوع إلى ما يقتضيه الاصل في المورد، وذهب بعض إلى ان مقتضاه هو التخيير في العمل بكل واحد منهما، وذهب بعض آخر إلى ان مقتضاه حجية

]كون كل منهما كاذبا - لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجة أصلا، كما لا يخفى. نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعين لذلك لا بهما، هذا بناء على حجية الامارات من باب الطريقية، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقا إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعا عن حجيته، وأما بناء على حجيتها من باب] احدهما بلا تعيين وعنوان لا واقعا ولا ظاهرا، والفرق بينها بحسب العمل والنتيجة هو انه على الاول لا بد من العمل على طبق الاصل وان كان مخالفا لكل واحد من المتعارضين، وعلى الثاني لابد من العمل على ما هو موافق للاصل منهما فان العقل الحاكم بالتخيير لولا ذلك يستقل بوجوب الاخذ بما هو موافق للاصل تعيينا، وعلى الثالث لا يجوز العمل على طبق الاصل المخالف لهما كما يجوز ذلك على الاول. لان مقتضى القول الثالث عدم جواز طرحهما والعمل على خلافهما، ولكن يجوز العمل على طبق المخالف لاحدهما واما الفرق بحسب الوجه فهو انه على الاول يمنع التعارض عن شمول ادلة الحجية للمتعارضين أو لاحدهما، لان، شمولها لهما ممتنع لما سيأتي وشمولها لاحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح بعد وجود شرايط الحجية في كل واحد منهما، وشمولها لاحدهما لا بالخصوص، بل بلا عنوان وتعيين واقعا فرع كونه من مصاديق ما يدل دليل الحجية على حجيته، ومعلوم ان مصاديقه هي الافراد الخارجية لا العناوين المنتزعة مثل عنوان احدهما، والتخيير انما يصح فيما إذا كان احدهما بالخصوص واقعا حجة ولكن لا علم لنا به، فان العقل حينئذ يحكم بالتخيير مع عدم مرجح في البين وقد مر آنفا ان حجية خصوص احدهما واقعا ترجيح بلا مرجح، والفرق على الثاني ان اطلاق دليل الحجية يشمل المقام ومقتضاه الاخذ بهما معا، لكن

]السببية فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها إلا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور، لا للتقية ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضا، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والاخبار، ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.] مقتضى التعارض والعلم بكذب احدهما هو سقوط احدهما عن الحجية دون الآخر، ومع الجهل به وعدم امكان الاخذ بهما من باب الاحتياط وعدم مرجح في البين يستقل العقل بوجوب الاخذ باحدهما تخييرا نظير المتزاحمين، وبعبارة اخرى بعد شمول اطلاق الخطاب لصورة التعارض وامتناع وجوب الاخذ بهما وكون المتكلم حكيما لا يكلف بما ليس بمقدور يستكشف العقل عن الخطاب باعتبار شموله لتلك الصورة ان الحكم فيهما هو الوجوب التخييري، واما الفرق على الثالث فهو ان التعارض لا يوجب الا سقوط احدهما عن الحجية، الا انه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا لا يكون واحد منهما بحجة لكن في خصوص مؤداه، لانه فيه مشكوك الحجية، واما بالاضافة إلى نفي الثالث يكون احدهما حجة، وبالجملة شمول الادلة لكل من المتعارضين شخصا ممنوع لما يأتي، وشمولها لاحدهما المعين ايضا ممنوع لامتناع الترجيح من غير مرجح لان شرايط الحجية تكون في كل منهما، واما شمولها لاحدهما من غير تعيين وعنوان فلا مانع عنه، وذلك وان لم يكن موجبا لاثبات متعلقهما الا انه يفيد نفي الثالث كما لا يخفى هذا ولكن التحقيق يحتاج إلى بسط الكلام وتفصيل المقام، فيقال وعلى الله الاتكال: ان للتعارض بحسب المنشأ ثلثة اقسام: الاول ما كان منشأه التنافي بين المدلولين ذاتا وعقلا بحيث يمتنع اجتماعهما وثبوتهما معا باعتبار اتحاد موضوعهما مثل ما إذا كان احد الدليلين دالا

]وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الالزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الالزامي، ويحكم فعلا بغير الالزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الالزامي، لكفاية عدم تمامية علة الالزامي في الحكم بغيره.] على وجوب شئ والآخر دالا على حرمته أو على غير التحريم من الاحكام الاخر، والحكم في ذلك القسم هو امتناع شمول الادلة لهما معا ذاتا لا باعتبار امر خارجيا، وذلك لان ايجاب الاخذ بكليهما مع اختلاف مدلولهما أو الترخيص في الاخذ بهما يستلزم التناقض كما لا يخفى، ضرورة ان معنى الحجية هو تنجز الواقع بالحجة في صورة المصادفة وكونها عذرا للمكلف في صورة الخطاء فإذا دل دليل على وجوب شئ يكون مقتضى حجيته تنجزه به في صورة المصادفة بمعنى ان خالفه المكلف ولم يأت به يستحق العقوبة على ترك الواقع، وكونه عذرا له في صورة الخطاء بمعنى ان وافقه المكلف وأتى به واتفق كونه حراما واقعا لا يستحق العقوبة على فعله ويكون معذورا، وإذا دل دليل آخر على حرمة ذلك الشئ يكون مقتضى حجيته ايضا تنجز التحريم به في صورة المصادفة وكونه عذرا في صورة الخطاء والمخالفة، فيكون مقتضى حجية كل واحد منهما مناقضا لمقتضى حجية الآخر فان مقتضى حجية الدليل الاول تنجز الوجوب في صورة المصادفة ومقتضى الدليل الثاني عدم تنجزه بل كونه عذرا وبالعكس، وبالجملة لما كان بين مدلوليهما التناقض أو التضاد الذي يرجع إلى التناقض فيكون بين دليلية دليليهما وحجيتهما ذلك كما لا يخفى، بل يمكن ان يقال: شمول الادلة للمتعارضين ممتنع

]نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الاحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به، وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذ وإن كان واضحا، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الاحكام، إلا أنه لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة

الالتزامية للاحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية، كما مر تحقيقه. وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم] بما هو هو لا بما هو مستلزم للتناقض، لان مفاد ادلة حجية الامارات هو البعث إلى الاخذ بها وان كان بعثا طريقيا، وعلى ذلك يكون البعث إلى المتعارضين مع عدم امكان اجتماعهما محالا وممتنعا، فافهم. هذا كله بالاضافة إلى شمولها لكليهما معا، واما شمولها لاحدهما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى .القسم الثاني ما كان منشأ التعارض امرا خارجيا مثل العلم الاجمالي بكذب احدهما لا على التعيين، وذلك انما يفرض في الموضوعين مثل ما إذا قام دليل على وجوب صلوة الجمعة ودليل آخر على وجوب الظهر مثلا، وعلمنا اجمالا بكذب احدهما، والحكم في ذلك القسم عدم امتناع حجيتهما معا، مطلقا لا ذاتا ولا عرضا، اما بحسب الذات فواضح لعدم التنافي بين وجوبهما وامكان اجتماعهما معا واقعا، ضرورة تعدد موضوعهما، واما بحسب العارض الخارجي فكذلك لان العلم بكذب احدهما لا بعينه لا ينافي حجية كل واحد منهما بالخصوص، لبداهة ان ادله الحجية انما تدل على حجية الافراد والمصاديق الخارجية، وليس في المصاديق الخارجية الا احتمال الكذب والخطاء، ومعلوم ان احتمال. الخطاء لا يمنع عن الحجية والا لا يبقى مورد لادلة الحجية فانه ليست امارة الا ومعها احتمال

]يكن أحدهما معلوم الاهمية أو محتملها في الجملة، حسبما فصلناه في مسألة الضد، وإلا فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الاخذ بما دل على الحكم الالزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضيا لغير الالزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفا، فافهم. هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد] الخطاء كما لا يخفى، والعلم الاجمالي انما يكون متعلقا بما هو خارج عن تحت ادلة الحجية، وهو عنوان احدهما، وعلى هذا يجب الاخذ بكل واحد منهما والعمل على طبقهما. اقول: ما ذكرنا من التفصيل انما يتأتى فيما إذا كان دليل الحجية هو الاخبار والايات، واما بناء على كونه بناء العقلاء والسيرة فلا، ضرورة عدم بنائهم وسيرتهم على العمل بالمتعارضين، كما لا يبعد دعوى القطع بذلك، ولا اقل من الشك في ذلك، فعلى هذا ليس المتعارضان بحجة رأسا حتى نتكلم فيهما، وذلك مطلقا سواء اكانت الحجية من باب الطريقية ام من باب الموضوعية. وبالجملة لما كان الدليل على حجية الامارات منحصرا في طريقة العقلاء، والاخبار الواردة في مقام حجيتهما لا تكون في مقام تأسيس الحجية بل انما صدرت في مقام امضاء بناء العقلاء، فليس في مقام اصل يتمسك به في اثبات المطلوب، بل لا بد من ملاحظة بناء العقلاء وطريقتهم في العمل على طبق الامارات، ومعلوم ان بنائهم لا يكون على العمل بالمتعارضين مطلقا فيما لا يكون مرجح في البين ولم يحتجوا بهما الا في بعض الصور، مثل ما إذا كان واحد منهما مؤديا إلى التكليف وكان كل واحد من التكليفين مقدورا في الامتثال. والقسم الثالث ما كان منشأ التعارض عدم امكان اجتماعهما في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على الاخذ بهما، والحكم فيه هو امتناع حجيتهما معا

]المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة، مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للامارة أو الامارتين، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان] وامتناع تنجيزهما للتكليف فعلا بحيث يكون المكلف مستحقا للعقوبة على مخالفتهما عقلا، لان التكليف انما يصير منجزا على المكلف فيما إذا كان امتثاله مقدورا، والمفروض عدم قدرته على الامتثال لهما معا فلا يمكن تنجزهما عليه عقلا، نعم يمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق دليل الحجية هو حجيتها معا غاية الامر ان عدم القدرة انما يمنع عن حجيتها، ومنجزيتهما عليه مطلقا، بمعنى انه يمنع عن تنجزه الذي يقتضى وجوب الموافقة القطعية عقلا وهي الاتيان على طبق الحجتين، واما مانعيته عن التنجز ولو في الجملة الي يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية وحرمة

المخالفة القطعية، فلا، وذلك لاستقلال العقل بوجوب موافقة الحجة الا بمقدار ما يمنع عنه مانع عقلي أو شرعي، والمانع في المقام انما يمنع عن وجوب الموافقة القطعية، واما الموافقة الاحتمالية فلا يمنع عنها. وقد مر سابقا نظير ذلك في بحث البرائة في مسألة العلم الاجمالي بمتعلق التكليف وكونه مرددا بين شيئين لا يمكن الاتيان بهما معا وقد بينا في تلك المسألة ان العقل يستقل بتنجز التكليف بينهما في الجملة وانه يجب الموافقة الاحتمالية وتحرم المخالفة القطعية فراجع، هذا كله بالاضافة إلى حجية كليهما معا، واما حجية احدهما فسيأتي بيانه انشاء الله، وعلى ما ذكرناه من التفصيل والفرق بين اقسام التعارض من جهة الحكم ووجهه، ظهر لك ما في اطلاق كلام المصنف قدس سره من المسامحة .

]سنديهما قطعيين، وفي السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤديان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعينه، فإن أولويته من قبيل الاولوية في أولي الارحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام.] إذا عرفت ذلك فاعلم ان مقتضى الاصل في القسم الاول هو التساقط، وفي الثاني حجية كل واحد من المتعارضين، وفي الثالث التساقط على وجه وحجية كل واحد منهما على وجه آخر وهو كون حجيتهما في الجملة، ففي الاول لابد في مقام العمل من الرجوع إلى ما يقتضيه الاصل، وفي الثاني لابد من العمل على طبق المتعارضين، وفي الثالث لابد من العمل على طبق احدهما عى سبيل البدلية والتخيير ان لم يكن مرجح لاحدهما بالخصوص، والا يجب العمل على طبق الراجح. واما القول بان الاصل في المتعارضين هو التخيير كما قال بعض، والمراد بالتخيير هنا حجية احد المتعارضين على سبيل البدلية، فلا وجه له وكذلك القول بان الاصل حجية عنوان احدهما من غير تعيين كما قال به المصنف قدس سره، وذلك لان ادلة حجية الامارة انما تدل على حجية كل فرد من اشخاص الامارات تعيينا وليس فيهما ما يدل على حجيتها تخييرا، واما قول المصنف ففيه ان دليل الحجية انما يدل على حجية المصاديق الخارجية باشخاصها ومعلوم ان عنوان احدهما ليس له وجود خارجي حتى يكون من المصاديق فلا تشمله ادلة الحجية فافهم. هذا كله بناء على كون حجية الامارات من باب الطريقية كما استظهرنا من ادلتها، واما بناء على حجيتها من باب السببية والموضوعية فيحمل الكلام

فيه على ما هو التحقيق انه ان قلنا بان مقتضى دليل الحجية هو حجية خصوص ما لم يعلم كذبه فالكلام فيه هو الكلام بناء على الطريقية واما ما علم كذبه فلا يدل على حجيته كما هو كذلك، فان المتيقن من دليل الاعتبار اي بناء العقلاء هو ظاهر الآيات والاخبار. واما ان قلنا بشموله لما علم كذبه اجمالا مثل المتعارضين فلما كان مقتضى السببية على هذا الفرض في كل من المتعارضين موجودا فلا يخلو حينئذ اما ان يكون كل واحد منهما مؤديا إلى التكليف، مثل ما إذا دل احدهما على وجوب شئ والآخر على حرمته، واما ان يكون احدهما مؤديا إلى التكليف اي الحكم الالزامي كالوجوب والحرمة، والآخر إلى حكم غير الزامي كالاباحة والاستحباب والكراهة فان كان من قبيل الاول يكون من باب التزاحم، وحكمه التخييران لم يكن في البين اهمية أو احتمالها، والا فلا بد من الاخذ بالاهم أو محتمل الاهمية، وان كان من قبيل الثاني فلا تزاحم في البين لعدم صلاحية التزاحم بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء، وحكمه الاخذ بما دل على الحكم الالزامي لان دليل غير الالزامي لا يقتضي نفي الالزامي، اللهم الا ان يقال ان دليل غير الالزامي يدل على انه كان عن علة واقتضاء فلا محالة يقع التزاحم بين المقتضيين، والحم فيه هو الاخذ بما دل على غير الالزامي، لعدم تمامية علة الالزامي، ضرورة وجود الشك في وصول العلة بمرتبة تقتضي الالزام، وهذا كاف في الحكم بعدم الالزام * * * .

]فصل لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات، إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الاخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار، ولا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجيته تخييرا أو تعيينا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته، والاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته، بل ربما ادعي الاجماع (1) أيضا حجية خصوص الراجح، واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الاخبار، وهي على طوائف:] قوله: فصل لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات.. الخ اعلم ان ما ذكرناه من تأسيس الاصل في المتعارضين انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل شرعي على الحكم في المتعارضين من الاجماع والشهرة والاخبار، والا فمع ملاحظته نقطع بعدم سقوط المتعارضين عن الحجية، كما ادعى الاجماع على عدم السقوط بالخصوص، ومقتضى عدم السقوط مع قطع النظر عن نهوض دليل على التعيين أو التخيير هو الاخذ بالراجح منهما للقطع بحجيته تخييرا أو تعيينا، لانه المتيقن منهما في الحجية بخلاف غير الراجح، واما مع ملاحظة الدليل فقد اختلفوا فيهما على قولين: احدهما التخيير مطلقا وان كان احدهما راجحا كما ذهب إليه بعض القدماء مثل صاحب الكافي في ظاهر كتابه الكافي، والمصنف قدس سره، والقول الآخر التعيين والاخذ بالراجح، ومنشأ الاختلاف اختلاف الاخبار، فان بعضها دال على التخيير مطلقا، وبعضها دال على لزوم الاخذ بخصوص الراجح، فمن ذهب إلى التخيير جمع بين الطائفتين

]منها: ما دل على التخيير على الاطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا -عليه السلام -: (قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت). وخبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه). ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صل في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا في الارض، فوقع عليه السلام: موسع عليك عليك بأية عملت) ومكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام - إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان.. إلى أن قال عليه السلام - (وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا) إلى غير ذلك من الاطلاقات .ومنها: ما دل على التوقف مطلقا.] بحمل الاخبار الدالة على التعيين على الاستحباب، ومن ذهب إلى القول بالتعيين جمع بينهما بحمل الاخبار الدالة على التخيير على صورة فقدان الراجح، والوجه في الجمع الاول مع عدم كونه عرفيا هو اختلاف الاخبار المعينة في تعيين المرجح، فراجع إذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد من ذكر جملة من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين. انتهى ما ظفرنا عليه من إفاضات المرجع الاعلى آية الله العظمى الطباطبائي البروجردي قدس الله تربته بقلم تلميذه الفقيه آية الله الحاج شيخ بهاء الدين البروجردي طاب ثراه، جمعه وحرره العبد المحتاج إلى رحمة ربه غلام رضا مولانا البروجردي .

ومنها: ما دل على ما هو الحائط منها. ومنها: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة، من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة، والاعدلية، والاصدقية، والافقهية والاورعية، والاوثقية، والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها. ولاجل اختلاف الاخبار اختلفت الانظار .فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لاقوائية ذي المزية وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيدة للظن، كما ربما يظهره من غيره.

فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدا، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره، كما لا يخفى. ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى. وإن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام بهما، لقصور

المرفوعة سندا وقصور المقبولة دلالة، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح، مع أن تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جدا - بعيد قطعا، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الاصحاب، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار. ومنه قد انقدح حال سائر أخباره، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، وباطل، وليس بشئ، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية - بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به - غير جارية، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الاخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم. وإن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقا بينها وبين الاطلاقات، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا، هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، وهي آبية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل) ؟ كما لا يخفى. فتلخص - مما ذكرنا - أن اطلاقات التخيير محكمة، وليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها. نعم قد استدل على تقييدها، ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أخر: منها: دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين .

وفيه أن دعوى الاجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: ولا نجد شيئا أوسع ولا أحوط من التخيير - مجازفة. ومنها: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا، بل ممتنع قطعا. وفيه انه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالاضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح، هذا مضافا إلى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية ومنها الاحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحا، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان من الامكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره. وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشتبه. ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن. ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل مقلديه، ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، لعدم الدليل عليه فيها. نعم له الافتاء به في المسألة

الاصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه. وهل التخيير بدوي أم استمراري ؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضا كونه استمراريا. وتوهم أن المتحير كان محكوما بالتخيير، ولا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار، لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على

حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير أصلا، كما لا يخفى. فصل هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها ؟ قيل بالتعدي، لما في الترجيح بمثل الاصدقية والاوثقية ونحوهما، مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للاقربية إلى الواقع، ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب، ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم. ولا يخفى ما في الاستدلال بها: أما الاول :فإن جعل خصوص شئ فيه جهة الاراءة والطريقية حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا، فافهم. وأما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الاول بين الرواة وأصحاب الائمة - عليهم السلام - موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفا: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى. ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلا أقربية ذي المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها. وأما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة، لحسنها، ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهة، ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله، كما مر آنفا .

ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لاجل انفتاح باب التقية فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لولا القطع به في الصدر الاول، لقلة الوسائط ومعرفتها، هذا مع ما في عدم بيان الامام - عليه السلام - للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا، وما في أمره - عليه السلام - بالارجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لا يخفى. ثم إنه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذي المزية ولا أقربيته، كبعض صفات الراوي مثل الاورعية أو الافقهية، إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الاقربية، كالتورع من الشبهات، والجهد في العبادات، وكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الاصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الاقربية، بل إلى كل مزية، ولو لم تكن بموجبة لاحدهما، كما لا يخفى. وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فاسد. فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعا، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدورا ولا ظهورا ولا جهة ذلك، هذا مضافا إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا، وإلا فلا يوجبه الظن بصدور أحدهما لامكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقية، كما لا يخفى. نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقيته، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا، كالشهرة الفتوائية أو الاولوية الظنية ونحوهما، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الاقوى دلالة، كما لا يخفى. فافهم .

فصل قد عرفت سابقا أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمها ما يقتضيه الاصل في المتعارضين، من سقوط أحدهما رأسا وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضا بغير مواردها أو يعمها ؟ قولان: أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الاخبار العلاجية - سؤالا وجوابا - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفا، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة. ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لاجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفا بحسب المآل، أو للتحير في الحكم واقعا وإن لم يتحير فيه ظاهرا، وهو كاف في صحته قطعا، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجل العناوين المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها، كما لا يخفي. ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته أنه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب، وبذلك ينقدح وجه القول الثاني، اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الائمة عليهم السلام، وهي كاشفة إجمالا عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، وأنها سؤالا وجوابا بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج، أو دعوى الاجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء، من التوفيق وحمل الظاهر على الاظهر، والتصرف فيما

يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل. فصل قد عرفت حكم تعارض الظاهر والاظهر وحمل الاول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيهما أظهر، وقد ذكر فيما أشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلا، فلا بأس بالاشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها: منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بيانا، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر. ومن أن التقييد أغلب من التخصيص. وفيه: إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الابد، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل: ما من عام إلا وقد خص، غير مفيد، فلا بد (2) في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لاظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر. ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا أو يكون العام ناسخا، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا للعام، أو ناسخا له ورافعا لاستمراره ودوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبة التخصيص وندرة النسخ. ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالاطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا، وإن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت

مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى. ثم إنه

بناء على إعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصيات الصادرة عن الائمة عليهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى، فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول، لم يكن باس بتخصيص عموماتهما بها، واستكشاف أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا وإن كان داخلا فيه ظاهرا، ولاجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضا، فتفطن. فصل لا إشكال في تعيين الاظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعينه ربما لا يخلو عن خفاء، ولذا وقع بعض (1) الاعلام في اشتباه وخطأ، حيث توهم أنه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها. وفيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لاصالة عمومه بالنسبة إليه .

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعا، فكيف يكون ظاهرا فيه ؟ فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لافادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا يوجب إنعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من المراتب، لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها. نعم ربما يكون نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام. فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا، ولو كان بعضها مقدما أو قطعيا، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا، ولو لم يكن مستوعبة لافراده، فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلا، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييرا، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحة المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخييرا، فلا تغفل. هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج .

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا، لقدم على العام الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفي. فصل لا يخفي أن المزايا المرجحة لاحد المتعارضين الموجبة للاخذ به وطرح الآخر - بناء على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة، من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتنه ومضمونه مثل: الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الاصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه،

خصوصا لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية، فإنها أيضا مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلا وطرح الآخر راسا، وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره ؟. ثم انه لا وجه لمراعاة الترتب بين المرجحات لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن أو بالاقربية إلى الواقع، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لاتعاب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر .وأما لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتبا في المقبولة والمرفوعة، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا إقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد جدا،

وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الاول بل لابد من ملاحظة الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد. وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات، في أنه لابد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الاقربية كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر، أو أنه لا مزية لاحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني - قدس سره - وبالغ فيه بعض أعاظم المعاصرين - أعلى الله درجته - ولا لتقديم غيره عليه، كما يظهر من شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه قال: أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الارجح صدروا موافقا للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفا للعامة، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة بإحتمال التقية في الموافق، لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين، أو تعبدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور. إن قلت: إن الاصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما إقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور. قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لانه إلغاء لاحدهما في الحقيقة. وقال بعد جملة من الكلام :

فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علما كما في المتواترين، أو تعبدا كما في المتكافئين من الاخبار، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه، لان جهة الصدور متفرع على أصل الصدور، إنتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه .وفيه - مضافا إلى ما عرفت - أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأي فرق بينه وبين سائر المرجحات ؟ ولم يقم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحا بحسبها، بل هو أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج، على الترجيح بينهما مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل. وقد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه بإنتقاضه بالمتكافئين من حيث

الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقية، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لانه إلغاء لاحدهما أيضا في الحقيقة. وفيه مالا يخفى من الغفلة، وحسبان أنه التزم - قدس سره - في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلا، مع بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعا، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلا بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييرا أو ترجيحا. والعجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله

امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقية، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الامر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه. ثم قال: فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة، مع نص الامام - عليه السلام - على طرح موافقهم، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة، فضلا عمن هو تالي العصمة علما وعملا. ثم قال: وليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه ؟ مع أنه في وجودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر. وأنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأسا، لاحتمال صدروه لبيان حكم الله واقعا، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلا، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة، وإنما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعيا صدروا وجهة ودلالة، ضرورة دوران معارضة حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضا. ومنه قد أنقدح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضا، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضة المخالف قطعيا بحسب السند والدلالة، لتعيين حمله على التقية حينئذ لا محالة، ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان، عصمنا الله من زلل الاقدام والاقلام في كل ورطة ومقام. ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، وأما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور، بناء على ما هو

المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الاظهر - على الترجيح بها، اللهم إلا أن يقال: أن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقية، إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا في الآخر، فتدبر. فصل موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعا من المرجحات في الجملة - بناء على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعي، وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين، وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع، وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية، ومضمون أحدهما مظنونا، لاجل مساعدة أمارة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو على من القوة لولا مساعدتها، كما لا يخفى، ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف ؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق، والصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجية، كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك، فافهم. هذا حال الامارة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها. أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل، بحسب ما يقتضي الترجيح به من الاخبار بناء على التعدي، والقاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين، إلا أن الاخبار الناهية عن القياس وأن

السنة إذا قيست محق الدين، مانعة عن الترجيح به، ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الاصولية، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية. وتوهم أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق الاقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به

موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو إعمال له في الدين، ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيدا. وإما ما إذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه، كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لاحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الاخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك. وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها، وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعيينا أو تخييرا، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أن الاخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللاحجة، كما نزلناها عليه، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الاخرى، كما لا يخفى. اللهم إلا أن يقال: نعم، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا، وإباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص - غير بعيدة، وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الاولى كما لا يخفى، وأما الترجيح بمثل الاستصحاب، كما

وقع في كلام غير واحد من الاصحاب، فالظاهر أنه لاجل اعتباره من باب الظن والطريقية عندهم، وأما بناء على اعتباره تعبدا من باب الاخبار وظيفة للشاك، كما هو المختار، كسائر الاصول العملية التي يكون كذلك عقلا أو نقلا، فلا وجه للترجيح به أصلا، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى. هذا آخر ما اردنا إيراده، والحمد لله أولا وآخرا وباطنا وظاهرا * * * .

الخاتمة الاجتهاد والتقليد

أما الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد فصل الاجتهاد لغة: تحمل المشقة، واصطلاحا كما عن الحاجبي والعلامة: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وعن غيرهما :ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا أو قوة قريبة. ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه

اصطلاحا، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه، بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه والاشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساويا له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص منه مفهوما أو أعم. ومن هنا انقدح أنه لا وقع للايراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد، كما هو الحال في تعريف جل الاشياء لولا الكل، ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم. وكيف كان، فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقا، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام، فإنه مطلقا عندهم، أو عند

الانسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها - من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعا - اجتهادا أيضا. ومنه قد انقدح أنه لا وجه لتأبي الاخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى، غاية الامر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى، ضرورة أنه ربما يقع بين الاخباريين، كما وقع بينهم وبين الاصوليين. فصل ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجز، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من أمارة معتبرة، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام. ثم أنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للاعلام، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل أنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع. وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلا، كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحا له - على ما يأتي من الادلة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الاشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث

تكون منتجة لحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضا، ولا مجال لدعوى الاجماع، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وان لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره. نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حنيئذ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضا، لكن دونه خرط القتاد، هذا على تقدير الحكومة .وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الاشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعا، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل. إن قلت: حجية الشئ شرعا مطلقا لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهرا، كما مر تحقيقه، وأنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الاصابة، والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضا رجوعا إلى الجاهل، فضلا عما إذا انسد عليه. قلت: نعم، إلا إنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم. إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الاصول العقلية، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل. قلت:

رجوعه إليه فيها إنما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ماستقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم .

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحا، وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقدير المقدمات على نحو الحكومة، فإن مثله - كما أشرت آنفا - ليس ممن يعرف الاحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة، إلا أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتد بها، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم (عليه السلام) ونظر في حلالهم (عليهم السلام) وحرامهم عليهم السلام: وعرف أحكامهم عرفا حقيقة. وأما قوله (عليه السلام) في المقبولة (فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوبا منهم، كيف وحكمه غالبا يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم (عليهم السلام) فصحة إسناد حكمه إليهم (عليهم السلام) إنما هو لاجل كونه من المنصوب من قبلهم. وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام: الاول: في امكانه وهو ان كان محل الخلاف بين الاعلام إلا انه لا ينبغي الارتياب فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركا، والمدارك متفاوته سهوله وصعوبة، عقلية ونقلية، مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتنائه عليها، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي، للزوم الطفرة. وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الابواب، بحيث

يتمكن بها من الاحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها، ويقطع بعدم دخل ما في سائرها به أصلا، أو لا يعتني باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة، بداهة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى. الثاني: في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به، وهو أيضا محل الخلاف، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقا، وكذا ما دل على حجية خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض. الثالث: في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو أيضا محل الاشكال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه أدلة جواز التقليد، ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله أيضا، وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الادلة. وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدة بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الاحكام. فصل لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتني عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه، ومعرفة التفسير كذلك. وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الاصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا ويحتاج في

استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الاصول، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الاخباري، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم (عليهم السلام) لا يوجب ذلك، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة. وبالجملة لا محيص لاحد في استنباط الاحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الاصولية، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد، مجتهدا كان أو أخباريا. نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الاول، وعدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الازمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق ويختار عادة إلا بالرجوع إلى ما دون فيه من الكتب الاصولية. فصل اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضا، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى. وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى، ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعا، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، وتعيينه بحسبها ظاهرا، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الاحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاما واقعية كما هي ظاهرية - فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الاخبار، وإجماع أصحابنا الاخيار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه الكل، إلا أنه غير محال، ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر، إلا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن

المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وإنشاء، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم. نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقية، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقة نفسية، ولو قيل بكونها أحكاما طريقية، وقد مر غير مرة إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا، وإن قضية حجيتها ليس إلا تنجز [تنجيز] مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي، فيصير منجزا فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيدا. فصل إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الاول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الاعمال اللاحقة، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتياط فيها، وأما الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل: لا تعاد، وحيث الرفع، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعي. وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح، بداهة أنه لا حكم معه شرعا، غايته المعذورية في المخالفة عقلا، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارات من باب الطريقية، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية، أم لا على ما مر

منا غير مرة، من غير فرق بين تعلقه بالاحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول (3)

وأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام، إلا حسبان أن الاحكام قابلة للتغير والتبدل، بخلاف المتعلقات والموضوعات، وأنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، وقد عين أولا بما ظهر خطؤه ثانيا، ولزوم العسر والحرج والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام، لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، ووجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الاثر على المعاملة وإعادة العبادة، لا يكون إلا أحيانا، وأدلة نفي العسر لا ينفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الاحكام كذلك أيضا لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة. وبالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بينا ولا مبينا، بما يرجع إلى محصل في كلامه - زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل. وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول، عبادة كان أو معاملة، وكون مؤداه - ما لم يضمحل - حكما حقيقة، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك .

فصل في التقليد وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقاديات تعبدا، بلا مطالبة دليل على رأيه، ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد، فافهم. ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقا غالبا، لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتابا وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضا، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة، لبعد تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجيتها في غيرها، لوهنه بذلك. ومنه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين. وأما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الارجاع لتحصيل العلم لا للاخذ تعبدا، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به في الاخبار. نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الافتاء مفهوما مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم، أو

منطوقا مثل ما دل على إظهاره (عليه السلام) المحبة لان يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام. لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه. فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبدا، فافهم وتأمل. وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد، من الآيات والروايات. قال الله تبارك وتعالى: * (ولا تقف ما ليس لك به علم) * (1) وقوله تعالى: * (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) * (2) مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين وأما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الاولى لسهولتها، فباطل، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الاصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنها

مما لا تعد ولا تحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للاوحدي في كلياتها، كما لا يخفى. فصل إذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بد من الرجوع إلى الافضل إذا احتمل تعينه، للقطع بحجيته والشك في حجية

---

(1)الاسراء: 36. (2) الزخرف: 23 .*

غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضا، أو جوز له الافضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الادلة في هذه المسألة. وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز، والمعروف بين الاصحاب - على ما قيل - عدمه وهو الاقوى، للاصل، وعدم دليل على خلافه، ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال، من غير تعرض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفى. ودعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة .ولا عسر في تقليد الاعلم، لا عليه لاخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضا وليس تشخيص الاعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضوع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيدا. وقد استدل للمنع أيضا بوجوه: أحدها: نقل الاجماع على تعين تقليد الافضل. ثانيها :الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك). ثالثها: إن قول الافضل أقرب من غيره جزما، فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلا .

ولا يخفى ضعفها: أما الاول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجل هو الاصل، فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهونا، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه. وأما الثاني: فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة، لاجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى. وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى، أما الصغرى فلاجل أن فتوى غير الافضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات، ولا يصغى إلى أن فتوى الافضل أقرب في نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغري لما ادعي عقلا من الكبرى، بداهة أن العقل لا يرى تفاوتا بين أن تكون الاقربية في الامارة لنفسها، أو لاجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى. وأما الكبرى فلان ملاك حجية قول الغير تعبدا ولو على نحو الطريقية، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الافضل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلا. نعم لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الاقرب قطعا، فافهم. فصل اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الاصحاب الاشتراط وبين العامة عدمه، وهو خيرة الاخباريين، وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربما نقل تفاصيل: منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط،

والمختار ما هو المعروف بين الاصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، والاصل عدم جوازه، ولا مخرج عن هذا الاصل، إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة. منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته، ولا يذهب عليك أنه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفا، لعدم بقاء الرأي معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعا، حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه، ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفا بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعا، وبقاء الرأي لابد منه في جواز التقليد قطعا، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعا. وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيدا. لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدم موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية. فإنه يقال: لا شبة في أنه لابد في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعا، كما اشير إليه آنفا. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي. وأما الاستمراري، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التي قلده

فيها، فإن رأيه وإن كان مناطا لعروضها وحدوثها، إلا أنه عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض، ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعا سابقا، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح، فإنه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وإن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعا ليس إلا ذلك، لانشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب، فراجع، ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق. وأما بناء على ما هو المعروف بينهم، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الاحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعا في الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الاحكام وإن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفا، لاجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض، إلا أن الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف، فإنه من المحتمل - لولا المقطوع - أن الاحكام التقليدية عندهم أيضا ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنما كانت أحكاما لها بحسب رأيه، بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها، لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفا، فتأمل جيدا. هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي، بسبب الهرم أو المرض إجماعا، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمل. ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد. وفيه - مضافا إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه - منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى. ومنه انقدح حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسياق إلى حال الحياة

فيها. ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلا، كما لا يخفى. وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه. ومنها: دعوى السيرة على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الائمة (عليهم السلام) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتي. وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام، وأصحابهم (عليهم السلام) إنما لم

يرجعوا عما أخذوه من الاحكام لاجل أنهم غالبا إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم (عليهم السلام) بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلا، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته .ونحوه، بل إنما كانت أحكاما لها بحسب رأيه، بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها، لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفا، فتأمل جيدا. هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي، بسبب الهرم أو المرض إجماعا، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمل. ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد. وفيه - مضافا إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه - منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى. ومنه انقدح حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسياق إلى حال الحياة

فيها. ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلا، كما لا يخفى. وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه. ومنها: دعوى السيرة على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الائمة (عليهم السلام) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتي. وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام، وأصحابهم (عليهم السلام) إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الاحكام لاجل أنهم غالبا إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم (عليهم السلام) بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلا، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته] .ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر [