

التَّبَيُّحُ



# التبكي

تعلیقة موسعة على فرائد الأصول  
للشيخ الأنصاري بشير فليس

الجزء الأول

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مدّ ظله)



دار الأمل  
طباعة، نشر، توزيع

|                            |   |   |
|----------------------------|---|---|
| المؤلف                     | : | الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...                               |
| العنوان                    | : | التنقيح   |
| توضيح                      | : | تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small> |
| الجزء                      | : | الأول   |
| الناشر                     | : | دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.   |
| اللغة                      | : | العربية   |
| الموضوع                    | : | Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction                 |
| الطبعة                     | : | الثانية   |
| تصنيف BP                   | : | ١٣٩٥ ٨ ط / ٨ / ١٥٩ BP   |
| تصنيف ديوي                 | : | ٣١٢ / ٢٩٧   |
| الايداع في المكتبة الوطنية | : | ٤٢٣٩٢٤٩   |

## الطبعة الثانية

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م

جميع الحقوق محفوظة

|             |                             |
|-------------|-----------------------------|
| اسم الكتاب  | ..... التنقيح / ج ١         |
| تأليف:      | ..... السيد الحكيم (مدّظله) |
| المطبعة     | ..... نينوا                 |
| العدد       | ..... ١٠٠٠ نسخة             |
| الناشر      | ..... دار الهلال            |
| الدورة ISBN | ..... 978-600-6992-44-0     |
| ISBN        | ..... 978-600-6992-45-7     |

مقدمة الناشر:

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يسرنا أن نقدم نتاجاً علمياً آخر لسماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مد ظله) وهو ما سطره من بحوث علمية وتعليقات ومناقشات معمّقة في فترة شبابه قبل أربعة عقود أو أكثر لكتاب فرائد الأصول للشيخ الأعظم الأنصاري (رضوان الله عليه) أبان تدريسه في مرحلة السطوح لهذا السفر القيم المعتمد في الحوزات العلمية حيث كان سماحته (مد ظله) - ملتزماً منذ بواكير عمره العلمي - بالدقة وكتابة ما يدرسه وما يدرسه لطلابه من دروس وبحوث.

إلا أنّها لم يقدر لها أن تنشر في الفترات السابقة يوم كان نظام الحكم في العراق يجارب الحوزة العلمية وعلماءها ويحد من نشر ثقافتها ويقتل أو يسجن أو يشرّد رجالاتها ويطلّ منع الرقابة في وزارة إعلامه كتباً لمؤلفين كبار.

وشاءت العناية الإلهية أن تحفظ هذه الصحف من التلف والمصادرة يوم تعرض سماحته (مدظله) للاعتقال وتعرض منزله للتفتيش والعبث من قبل السلطة الجائزة آنذاك.

ونظراً لمكانة كتاب الشيخ الأعظم الأنصاري (أعلى الله مقامه) واهتمام الأساتذة والعلماء الأعلام بالبحوث والتعليقات العلمية عليه وكذلك أهمية التنقيح الذي سطره سماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مدظله) وما يشتمل عليه من مبانٍ واطروحات علمية حديثة.

يشرفنا في مؤسسة الحكمة للثقافة الاسلامية أن نساهم في إخراج هذا السفر القيم الذي يمثل نتاجاً لأحد أبرز أعلام الحوزة العلمية أثناء تدريسه لطلابه في مرحلة السطوح العالية، ليتنفع منه رواد العلم وأهل الفضل والتحصيل في الحوزات العلمية.

كما نودّ أن نشير إلى أننا اعتمدنا عند الطبع والإخراج على نفس النسخة التي اعتمدها سماحة السيد لممارسته بعد أن كان يقابلها ببعض النسخ. نسأل الله تعالى أن يصون الحوزة العلمية ويسدد مسيرتها المباركة برعاية مولانا الإمام المهدي المنتظر عليه السلام وأن يحفظ مرجعنا المفدى وسائر المراجع والعلماء ويديمهم مناراً للعلم والمؤمنين إنه نعم المولى ونعم النصير.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المكلف إذا التفت  
إلى حكم شرعي

فاعلم: أن المكلف (١) إذا التفت إلى حكم شرعي، فيحصل له [فإما

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

اللهم إني أتوسل إليك بأحب الخلق عليك أن تكون في عوني وترزقني التوفيق  
والنجاح والفلاح والصلاح برحمتك يا أرحم الراحمين. أنت حسبي ونعم الوكيل.  
نعم المولى ونعم النصير.

(١) لعل الأولى عدم أخذ المكلف عنواناً للشاك، لظهوره في عدم ترتب  
الأحكام إلا بعد المفروغية عنه وإحرازه، مع أنه يكفي فيها احتمال كونه مكلفاً،  
فلو فرض التفات من ليس مكلفاً واقعاً، كالصبي وشك في كونه مكلفاً لجرى في  
حقه ما يجري في حق من يعلم بكونه مكلفاً، كالبالغ لو شك في بعض التكاليف  
الخاصة، لأن ملاك جريان الأحكام المذكورة ولزوم الفحص عن الأدلة والأصول  
والجري على مقتضياتها هو وجوب دفع الضرر المحتمل، الذي يكفي فيه احتمال

أن يحصل له [إما الشك فيه، أو القطع، أو الظن.

فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد (١) الشرعية (٢) الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمى بـ (الأصول العملية) (٣)، وهي منحصرة في أربعة، لأن الشك:

إما أن يلاحظ فيه (٤) الحالة السابقة أم لا.  
فالأول: مجرى الاستصحاب.

الأصول العملية  
الأربعة ومجاريها

كون الإنسان بالغاً مرتبة التكليف، نعم وضوح رفع القلم عن غير البالغ أو جب قصور الاحتمال المذكور عن من يعلم بعدم بلوغه.

(١) القواعد المذكورة شرعية كانت أو عقلية ليس موضوعها الشك المقابل للظن، بل مطلق الاحتمال، نعم لا مجال للعمل بها مع قيام الحجة - كما يأتي في محله - ومن ثم كان الأولى للمصنف عليه السلام تثليث الأقسام بوجه آخر، بان يقول: فإما أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني فإما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، فعلى الأول يعمل بالطريق المذكور، وعلى الثاني يكون المرجع هو القواعد المذكورة.

(٢) القواعد المذكورة ليست شرعية فقط، بل بعضها عقلي محض، كالتخيير والاحتياط عند الشك في المكلف به، وبعضها شرعي وعقلي، كالبراءة وبعضها شرعي محض، كالاستصحاب. والكلام هنا يعم الجميع ولا يختص ببعضها.

(٣) لعل الوجه في تسميتها بالعملية كون الملحوظ فيها مقام العمل، بخلاف الطرق، فإن نظرها إلى الواقع، وهي في مقام بيانه والحكاية عنه، وإن كان من لوازم حجيتها العمل أيضاً.

(٤) فيه إشارة إلى أنه لا يكفي في جريان الاستصحاب وجود الحالة السابقة، بل لابد من ملاحظة الشارع لها في مقام التعبد، ولو كانت ولم يلحظها لم يجز الاستصحاب، كما هو الحال في الشبهة الحكمية قبل الفحص.



والثاني: إما أن يكون الشك فيه في التكليف أم لا .  
فالأول مجرى البراءة. والثاني: إما أن يمكن فيه الاحتياط أم لا (١)،  
فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى التخيير (٢). وما ذكرنا هو  
المختار في مجاري الأصول الأربعة (٣).

---

(١) المراد عدم إمكان الاحتياط من حيث طبيعة الشك - كما في الدوران بين  
الوجوب والتحرير - لا الإمكان الفعلي، إذ قد يتمتع الاحتياط بالعجز عنه وإن كان  
ممكناً ذاتاً، كما لو علم بوجود أحد شيئين لا يقدر المكلف على الجمع بينهما، فإنه لا  
يجري التخيير حينئذ، بل قد يقال بتبعيض الاحتياط أو بسقوطه كلية.  
اللهم إلا أن يقال: مختار المصنف رضي الله عنه في مثله تبعيض الاحتياط، وهو راجع  
إلى التخيير. فلاحظ.

(٢) وعليه يكون مجرى التخيير الشك في المكلف به، مع أنه رضي الله عنه جعله في  
المباحث الآتية من صور الشك في أصل التكليف، وخص الاحتياط بالشك في  
المكلف به.

و كأن ما هنا مبني على أن المراد بالشك في التكليف هو الشك بأصل التكليف  
لعدم العلم حتى بجنسه، أما ما يأتي فمبني على أن المراد به هو الشك بنوعه ولو كان  
جنسه معلوماً، فالفرق بينهما لفظي محض. فلاحظ.

(٣) لكن يأتي منه رضي الله عنه إن شاء الله تعالى أن الرجوع إلى جملة من هذه الأصول  
في الشبهة الحكمية - التي هي محل الكلام - مشروط بالفحص، ولا يكفي فيه تحقق  
موضوعاتها المذكورة.

ولعله رضي الله عنه في مقام الإشارة الإجمالية لمجاري الأصول - كما هو المناسب للمقام -  
مع إيكال التفاصيل إلى محلها. ولأجله لا ينبغي الإهتمام بمثل هذه الإشكالات فيما  
ذكره وإطالة الكلام فيها، كما فعله غير واحد.

وقد وقع الخلاف فيها (١)، وتام الكلام في كل واحد موكول إلى ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة:

مقاصد الكتاب

الأول: في القطع.

والثاني: في الظن.

والثالث: في الأصول العملية التي هي المرجع عند الشك.

---

(١) من الأخباريين حيث ذهبوا إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية مع أنها شك في التكليف، ومن المحقق القمي رحمته الله حيث ذهب إلى عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة.



المقصدُ الأوَّل

في البحث في حجّة القطع





## المقصد الأول

### في البحث في حجية القطع

وجوب متابعة  
القطع

أما الكلام في المقصد الأول فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع (١)، وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً (٢).

إطلاق الحجة على  
القطع والمراد منه

ومن هنا يعلم: أن إطلاق (الحجة) عليه ليس كإطلاق (الحجة) على

(١) بل هو بنفسه وصول للواقع ومنجز الواقع وثبوت العذر فيه من لوازم وصوله الذاتية التكوينية. ومعه لا حاجة إلى الاستدلال على حجيته بلزوم الدور أو التسلسل. بل لعله لا فائدة فيه، لأنه لا طريق إلى بطلانها إلا العلم، فالاستدلال دوري، فتأمل.

(٢) إذا جعل الشرعي إنما يتناول الأمور الاعتبارية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الاعتبار، دون الأمور التكوينية والذاتيات القائمة بنفسها مع قطع النظر عن الاعتبار.

الأمارات المعتبرة شرعاً، لأن الحجة عبارة عن: الوسط (١) الذي به يحتاج على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوت له، كالتغير لإثبات حدوث العالم، فقولنا: الظن حجة، أو البينة حجة، أو فتوى المفتي حجة، يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه. وكذلك قولنا: هذا الفعل مما أفتى المفتي بتحريمه، أو قامت البينة على كونه محرماً، وكل ما كان كذلك فهو حرام (٢).

وهذا بخلاف القطع، لأنه إذا قطع بوجوب شيء، فيقال: هذا واجب، وكل واجب محرم ضده أو يجب مقدمته (٣).

وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شيء، فيقال: هذا خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، ولا يقال: إن هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حكمه كذا، لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر.

(١) وهو المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى في القياس المنطقي. وهذا أحد القولين في معنى الحجة عندهم. وعن ظاهر التفتازاني أنها تمام المقدمتين المشتملتين على الأوسط القياسي.

(٢) والكبريات المذكورة مستفادة من الأدلة الشرعية الدالة على اعتبار هذه الأمور، فالأمور المذكورة علة لثبوت الأحكام الظاهرية الناشئة منها والمترتبة عليها، وإن لم تؤخذ في موضوعات الأحكام الواقعية.

(٣) فإن حرمة الضد ووجوب المقدمة من لوازم مطلق الواجب، لا خصوص المعلوم منه.

والحاصل: أن كون القطع حجة غير معقول، لأن الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب (١)، فلا يطلق على نفس القطع (٢).

انقسام القطع  
إلى طريقي  
وموضوعي

هذا كله بالنسبة إلى حكم متعلق القطع وهو الأمر المقطوع به، وأما بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجة، إذ المراد بـ (الحجة) في باب الأدلة: ما كان وسطاً (٣) لثبوت أحكام متعلقه شرعاً، لا لحكم آخر،

(١) كما هو مقتضى تعريفها بأنها المعلوم التصديقي الموصل إلى مجهول تصديقي. فتأمل.

(٢) ظاهر كلامه السابق واللاحق إن كلامه في القطع بموضوع الحكم، أعني: القطع بالصغرى كاخمر، ومن الظاهر أنه يوجب القطع بالمطلوب - وهو النتيجة - لانفس القطع بالمطلوب، فلا يتم ما ذكره تتبع هنا في وجه عدم صدق الحجة عليه.

والعمدة ما ذكره أولاً من أن الحجة ليست مطلقاً ما يوجب القطع بالمطلوب، بل خصوص الأوسط القياسي، والقطع بموضوع الحكم ليس وسطاً قياسياً، لما فرض من عدم أخذه في الكبريات.

نعم ما ذكره تتبع من التعليل هنا إنما يتم في القطع بالكبرى المتضمنة للحكم الشرعي الكلي، ولا يبعد كونه هو محل كلامهم في المقام. لأنه هو الذي يهم الأصولي، وليس القطع بالصغرى إلا مقدمة للقطع بالحكم الفرعي الجزئي، وهو ليس محل الكلام للأصوليين. فلاحظ.

(٣) مما سبق تعرف أن المراد بالوسط هنا ليس الوسط القياسي، لأن الوسط القياسي يثبت أحكام نفسه لا أحكام متعلقه، فلا بد أن يراد بالوسط هنا الوسطة

كما (١) إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لا على نفس الخمر، وكرتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

وبالجملة: فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيرتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض.

خواص القسمين

فإذا قطع كون مائع بولاً - من أي سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: «هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه» فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له (٢)، إلا إذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب

١- عدم جواز النهي عن العمل في الطريقي وجوازه في الموضوعي

والعلة.

كما أن المراد بالثبوت هنا ما يساوق الإثبات لا ما يقابله. وقد عرفت أنه إنما يصح ذلك في الأدلة بالإضافة إلى الأحكام الواقعية لا الظاهرية. فلاحظ.

(١) تمثيل لما كان مثبتاً لحكم آخر غير حكم متعلقه، وهو الذي ذكر أنه لا يكون دليلاً.

(٢) يعني باعتقاد القاطع، وإن لم يلزم التناقض في الواقع لو فرض خطأ القطع. إلا أن هذا الفرض مما لا يلتفت إليه القاطع حين قطعه، لا اعتقاده بصحة



الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيكون العلم مأخوذاً في الموضوع، وحكمه (١) أنه يتبع في اعتباره - مطلقاً أو على وجه خاص - دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.

القطع الموضوعي تابع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص للدليل الحكم

فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به مطلقاً، بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف، كما في حكم العقل

قطعه، فلا يتسنى له تصحيح ترخيص الشارع ورفع التناقض عنه.

هذا ولكن النهي عن العمل بالقطع لا يرجع إلى الترخيص في متعلقه على خلاف حكمه الواقعي، بل مجرد عدم حجيته بنحو يصح الاحتجاج به للعبد وعليه، وذلك لا يناقض الحكم الواقعي بوجه، كما لم يكن الحكم بعدم حجية الظن راجعاً إلى الترخيص في متعلقه حتى يستلزم الظن بالتناقض، الذي هو ممتنع كالعلم به.

نعم الأصول الترخيفية - لو فرض جريانها - تقتضي الترخيص.

إلا أن ذلك مشترك بين العلم والظن. ومن ثم أشكل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وما يصلح من الوجوه لدفع الإشكال المذكور وإن كان لا يجري مع القطع إلا أنه إنما لا يجري فيه لكون حجيته ذاتية بديهية، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال على حجيته بلزوم التناقض أو غيره.

على أن غاية ذلك عدم جريان الأصول الترخيفية، لا امتناع ردع الشارع عن حجية القطع.

مع أن بطلان التناقض لا طريق له إلا القطع، فالاستدلال به موقوف على حجيته، فكيف يكون دليلاً عليها؟! نظير ما سبق في الاستدلال بالدور والتسلسل. فلاحظ.

(١) يعني: حكم القطع الموضوعي من حيث الإطلاق والتقييد.

بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً، فإن مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفراده (١). وكما في حكم الشارع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق، بناءً على أن الحرمة والنجاسة الواقعتين إنما تعرضان موردهما بشرط العلم - لا في نفس الأمر - كما هو قول بعض.

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر مطلقاً

وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين: من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة، كما سيجيء (٢)، وما ذهب إليه بعض: من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى (٣).

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاص

وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع (٤) كثيرة، كحكم الشارع

أمثلة للقطع الموضوعي بالنسبة إلى حكم غير القاطع

(١) لأن ملاك الحسن والقبح المذكورين هو حسن الانقياد للمولى وقبح التمرد عليه، ويصدق الانقياد والتمرد مع العلم بمراد المولى وبما يبغضه من دون خصوصية لأفراد العلم في ذلك.

(٢) في التنبيه الثاني. لكن يأتي أنه من القطع الطريقي لا الموضوعي. ولذا كان ممتنعاً عقلاً.

(٣) فإن ولاية القاضي على تنفيذ حقه تعالى تابعة للجعل الشرعي، فلا مانع من اعتبار قيام الطريق في موضوعها، كما لا مانع من تخصيصه بطريق خاص.

(٤) لأن حجية القطع على غير القاطع ليست ذاتية، بل تحتاج إلى جعل شرعي كسائر الطرق والأمارات، فيكون القطع المذكور مأخوذاً في موضوع الحكم

على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الإجتهدية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، فإن القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه (١)، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الإجتهدية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها، وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس، إلى غير ذلك.

٢- قيام الأمارات  
وبعض الأصول  
مقام القطع  
الطريقي  
والموضوعي  
الطريقي

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه في العمل (٢)، بخلاف المأخوذ في الظاهري للغير، فيقبل التخصيص.

(١) لأنه بالإضافة إلى عمل نفسه طريقي محض، فحجيته ذاتية لا تقبل الردع، كما سبق.

(٢) لأن ملاك العمل بالقطع منجزيته ومعدريته بسبب الانكشاف الحاصل به، وأدلة اعتبار الأمارات والأصول تقتضي المعدرية والمنجزية في موارد بلا إشكال، إما لسوقها لذلك ابتداءً، أو لسوقها لجعل الحجية الملزومة للمعدرية والمنجزية عقلاً، أو لسوقها للتعبد بمضمونها المستلزم لهما أيضاً، أو لأن مفادها جعلها علماً تعبداً، فيرتبان عليها كما يرتبان على العلم، أو لأن مفادها تنزيلها منزلة العلم، أو تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، فيكون قيامها موجباً للعلم بالواقع التنزيلي، فيتجزأ أو يكون مورداً للمعدرية كالواقع الحقيقي المعلوم، أو لغير ذلك مما يذكر في المطولات.

ولعل الأقرب الثاني في مفاد أدلة الأمارات والثالث في مفاد أدلة الأصول الشرعية، والأول في بعض الأصول العقلية وتام الكلام في المطولات.

الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل الحكم.

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع  
[كالأمثلة المتقدمة.خ] قامت الأمارات وبعض الأصول (١) مقامه (٢).

عدم قيامها مقام  
القطع الموضوعي  
الصفتي

ثم إن بعض الأصول العقلية لا تتعرض للمعذرية والمنجزية، بل لمقام  
الامتثال لا غير بعد الفراغ عن مقام التنجز، كما في الاحتياط والتخير، ومن الظاهر  
عدم قيامها مقام القطع حيثئذ، وإن وجب العمل بها، إلا أنه بملاك آخر غير ملاك  
العمل بالقطع.

(١) وهي الأصول الإحرازية كالأستصحاب. أما مثل أصل البراءة فلا وجه  
لقيامه مقام القطع الموضوعي، إذ ليس فيه شائبة الكشف، وليس مفاد دليله جعل  
الحجية، كما فصل في محله.

(٢) لكن من الظاهر أن الأمارات ليست تامة الطريقية، لاحتمال خطئها، فلا  
وجه لقيامها مقام القطع التام الطريقية. ولذا لا إشكال في عدم قيام الأمارات غير  
المعتبرة مقامه.

نعم قد يدعى أن ذلك يكون بتوسط دليل اعتبارها.

إما بدعوى: أنه مفاد تتميم طريقتها وكشفها تعبدًا، فيلحقها حكم القطع  
التام الطريقية.

أو بدعوى: إنه مفاد تنزيلها منزلة القطع في الأحكام.

لكن الدعوى الأولى غير تامة، لأن الكشف من الأمور الحقيقية غير القابلة  
للتعبد والأعتبار.

والثانية - لو تمت - لا تنفع لأن التنزيل إنما يصح بلحاظ الأثر العملي، وحيثئذ  
فاللتنزيل منزلة العلم إن كان بلحاظ أثره لم تترتب آثار القطع الطريقي، لعدم الأثر  
الشرعي له، بل للمقطوع.

وإن كان بلحاظ أثر المقطوع لم تترتب آثار القطع الموضوعي، لاختصاص

وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقدّم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية،

الأثر به دون المقطوع، والجمع بينهما بعيد عن المرتكزات العرفية، بل لعله ممتنع، لأن الأول يستلزم لحاظ العلم بنفسه أصالة، لكونه موضوع الأثر، والثاني يستلزم لحاظه آلة بها هو طريق للمعلوم الذي هو موضوع الأثر، فالجمع بينهما يستلزم الجمع بين اللحاظين المتنافرين، وحيث إنه لا إشكال في قيامها مقام القطع الطريقي فلا بد من عدم قيامها مقام الموضوعي.

هذا وقد يستفاد من دليل أخذ القطع في موضوع الحكم أنه قد اعتبر بما هو حجة يصح الاعتماد عليه في البناء على وجود متعلقه، وحينئذ لا يبعد كفاية ما دل على حجية الأمارات في ترتيب أحكام القطع عليها.

فإن قلت: ما سبق في تنزيل الأمارات منزلة العلم آت هنا، إذ التبعد بالحجية إنما يصح بلحاظ الأثر، وحينئذ فالأثر الملحوظ إما إن يكون هو أثر نفس الحجة، فلا تترتب آثار القطع الطريقي، أو أثر موضوعها ومتعلقها فلا تترتب آثار القطع الموضوعي، ولا يمكن الجمع بينهما، لما سبق.

قلت: الحجية لا تقوم بالأثر، حتى تستلزم ملاحظته بل هي معنى عقلائي اعتباري قائم بنفسه، وقوامها كون الشيء بنحو صالح لأن يعتمد عليه في البناء على ثبوت مؤداه وتحققه.

والظاهر أنه المراد من السلطان الذي تكرر كثيراً في الكتاب المجيد كقوله تعالى: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سُلْطَانٍ». ولا يبعد كون المراد بها هذا المعنى عند الأصوليين والباحثين عن الأدلة.

نعم لا بد في جعله من أثر مصحح له، وإلا كان لاغياً. لكن لا يلزم لحاظه عند الجعل، بل يكفي توقع ترتب الأثر، بخلاف مقام التنزيل، فإنه متقوم بالأثر فلا بد من ملاحظته حينه وملاحظة نحو انتسابه لطرفي التنزيل. فتأمل جيداً.

والأولين من الرباعية، فإن غيره - كالظن بأحد الطرفين، أو أصالة عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي (١) غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر.

ومن هذا الباب: عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البينة أو اليد - على قول - (٢) وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأن العلم بالمشهود به في مقام العمل على وجه الطريقة، بخلاف مقام أداء الشهادة. إلا أن يثبت من الخارج: أن كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الإستناد إلى اليد (٣).

(١) ويكون ذلك الدليل موجباً للخروج عن ظهور الدليل الأول في كون الموضوع هو القطع بما هو صفة، إما لكونه أقوى منه ظهوراً، أو لكونه مفسراً له حاكماً عليه.

(٢) كأنه لدعوى ظهور بعض النصوص في كون العلم مأخوذاً في موضوع جواز الشهادة بما هو صفة خاصة، مثل ما رواه المحقق عليه السلام في الشرائع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم وقد سئل عن الشهادة: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أودع» وفي خبر علي بن غياث: «لا تشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك». ولعله المناسب للمرتكزات العرفية. وتام الكلام في محله.

(٣) وهي رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال عليه السلام: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد له فعله لغيره. فقال عليه السلام: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: فعله لغيره. من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً

ومما ذكرنا يظهر: أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحياة ولده، فإنه لا يجب التصديق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة (١)، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

ثم إن هذا الذي ذكرنا - من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقة وأخرى على وجه الموضوعية - جارٍ في الظن أيضاً، فإنه وإن فارق العلم في كيفية الطريقة - حيث إن العلم طريق بنفسه، والظن المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتب أحكام متعلقه، كما أشرنا إليه سابقاً - إلا أنه أيضاً: قد يؤخذ طريقاً (٢) مجعولاً إلى متعلقه، سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة لحكم متعلقه (٣) أو لحكم لك ثم تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف عليه، ولا يجوز لك أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق».

(١) لظهور أخذ اليقين في النذر بما هو صفة خاصة.

(٢) الظاهر أن المراد بأخذه طريقاً للحاظة بما هو طريق وحجة لا بما هو صفة خاصة، فيشمل حينئذ الطريقة المحض الذي وظيفته الكشف عن الحكم الواقعي لمتعلقه، وإن كان موضوعاً لحكمه الظاهري - كما سبق - كما يشمل القسم الأول من الموضوعي الذي هو مأخوذ في الحكم الواقعي لحكم آخر غير حكم متعلقه لكن بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة.

(٣) يعني: مأخوذاً في موضوع الكبرى الشرعية الظاهرية، حيث تقدم أن الظنون المعتبرة - كالبينة - مأخوذة في موضوع الحكم الظاهري، وهي طريق الحكم

انقسام الظن  
- كالقطع -  
إلى طريقي  
وموضوعي

آخر (١) يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية (٢)، فيقال: إنه حجة (٣). وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقة (٤) لحكم متعلقه أو لحكم آخر، ولا يطلق عليه الحجة (٥) فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتمدة مقامه، لكن الغالب فيه الأول.

إلى الواقع الثابت لمتعلقاتها، كالخمر والميتة. وهذا هو الظن الطريقي.

(١) هذا إشارة إلى الظن الموضوعي الملحوظ بها هو طريق وحجة، حيث عرفت أنه لا يكون طريقاً لحكم متعلقه، بل يكون مأخوذاً في موضوع حكم آخر، على النحو الذي تقدم في القطع.

(٢) لما عرفت من قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي المأخوذ بها هو طريق لا بها هو صفة، فكذاك تقوم مقام الظن في القسمين المذكورين. لكن لما كانت الطرق المذكورة كالظن في الافتقار إلى الجعل فلا وجه لفرض كونها قائمة مقامه، وليس هو بأولى من العكس.

فالأولى أن يقال: إنها جميعاً قائمة مقام العلم الذي تكون حجته ذاتية، وهو مستغن عن الجعل.

(٣) أما بناءً على تفسير الحجة بالوسط القياسي فواضح. وأما بناءً على تفسيرها بما كان طريقاً لثبوت أحكام متعلقه فلا يتم إلا في القسم الأول.

نعم بناءً على ما ذكرنا قريباً في معنى الحجة من أنها عبارة عما يصح الاعتماد عليه في البناء على ثبوت متعلقه - وذكرنا أنه بهذا المعنى تقوم مقامه الطرق - ففرض كون الظن مأخوذاً بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة ملازم لحجته بالمعنى المذكور.

(٤) يعنى بل بما هو صفة خاصة لم يلحظ فيها الحجية والطريقة.

(٥) يعنى: باصطلاح أهل الأدلة لا بالمعنى الذي ذكره ولا بالمعنى الذي

ذكرناه، كما يظهر بأدنى تأمل.



وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

الكلام في التجري  
وأنه حرام أم لا؟

أنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى مزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمرًا، وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

هل القطع حجة  
مطلقاً أو في  
خصوص صورة  
مصادفته للواقع؟

لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع (١) وإن

(١) بمعنى: صحة احتجاج الشارع عليه به، لا كونه مجعولاً من قبله، لما عرفت من امتناع جعله حجة في مقام العمل مطلقاً حتى في حال الخطأ.

ثم إن الكلام لا يختص بالشارع، بل يجري في سائر الموالي. كما أنه لا يختص بالقطع، بل يجري في الحجج الشرعية أيضاً.

ومن ثم كان الأولى له ﷺ أن يحزر النزاع بوجه آخر، فيقول: إن اعتبار قيام الحجة في صحة العقاب هل يرجع إلى كونه تمام الموضوع له، فيحسن معه، ولولم يصادف الواقع، أو إلى كونه جزء الموضوع له، فلا بد من فرض المخالفة الواقعية مع مخالفة الحجة في حسنه؟

كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟ بمعنى: أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرًا وإن لم يكن خمرًا في الواقع.

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول، كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصي وإن انكشف بقاء الوقت، فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى مراتب فردي الرجحان (١)، فيشمل القطع بالضيق.

الاستدلال على  
حرمة التجري  
بالإجماع

نعم، حكي عن النهاية، وشيخنا البهائي، التوقف في العصيان، بل في التذكرة: «لو ظن ضيق الوقت عصي لو أخر إن استمر الظن (٢)، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان»، انتهى. واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح.

وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أن سلوك الطريق المظنون الخطر، أو مقطوعه، معصية يجب إتمام الصلاة فيه، ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه. فتأمل (٣).

(١) لوجوب متابعة الظن في المقام كالقطع، لا لخصوصية فيه.

(٢) يعني: عصي ظاهراً، إذ من المحتمل خطأ الظن، فلا معصية بناء على إنانيتها بالواقع.

(٣) لعله إشارة إلى أن اتفاقهم على وجوب الإتمام لا يدل على ما نحن فيه، لاحتمال كون منشئه أن الظن بالمخالفة والمعصية مأخوذ في موضوع وجوب الإتمام ولو لم تتحقق المعصية واقعاً.

تأييد الحرمة  
ببناء العقلاء

ويؤيده: بناء العقلاء على الإستحقاق. وحكم العقل بقبح

التجري.

الاستدلال  
على الحرمة  
بالدليل العقلي

وقد يقرر دلالة العقل على ذلك (١): بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمرًا، وقطع الآخر يكون مائع معين آخر خمرًا، فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر: فإما أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس.

لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار (٢)، وهو مناف لما يقتضيه العدل، فتعين الأول.

ويمكن الخدشة في الكل.

أو أن الظن بالضرر مأخوذ موضوعاً في حرمة الاقدام على الضرر المظنون واقعاً، فالاقدام على الضرر المظنون حرام واقعاً لا ظاهراً، فانكشاف الخطأ لا يقتضي عدم حرمة الاقدام. وإن كان الثاني خلاف ظاهر الأدلة، والأول محتاج إلى التأمل والنظر فيها.

(١) قيل: إن المقرر هو الفاضل السبزواري رحمته الله.

(٢) وهو إصابة الواقع وعدمها. لكن تعليل ذلك بمنافاته للعدل في غير محلها، لأن المنافي للعدل نفس العقاب لأجل أمر غير اختياري، أما استحقاقه فهو تابع لحكم العقل الذي لا معنى لمنافاته للعدل.

أما الإجماع فالمحصل منه (١) غير حاصل، والمسألة عقلية (٢)، خصوصاً مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية (٣) وستعرف من قواعد الشهيد عليه السلام، والمنقول منه ليس حجةً في المقام (٤).

المناقشة  
في الإجماع

وأما بناء العقلاء فلو سلم فإنما هو على مذمة الشخص (٥) من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمة على المنكشف (٦)، لا الكاشف (٧).

المناقشة في  
بناء العقلاء

(١) يعني: بنحو يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام المعلوم عدم خطئه حتى في الأمور العقلية.

(٢) فيحتمل بل يعلم استنادهم فيها إلى حكم العقل، بل هو بنظرهم، لا إلى رأى المعصوم عليه السلام المأمون عليه الخطأ. هذا بناءً على أن الكلام في استحقاق العقاب بسبب التجري لا في حرمة الفعل المتجري به شرعاً، وإلا كانت المسألة شرعية. وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. فلا حظ.

(٣) وكذا من التذكرة حيث جزم بالعدم، كما تقدم.

(٤) يعني: بلحاظ كون المسألة عقلية، بل التحقيق عدم حجيته حتى في المسائل الشرعية كما يأتي في محله.

(٥) المفروض في الاستدلال دعوى بناء العقلاء على الاستحقاق، لا مجرد الذم، فحمله على مجرد الذم يناهى التسليم بالدعوى المذكورة، وهو راجع إلى إنكارها.

(٦) وهو صفة الشقاء المبنية على التمرد.

(٧) ولو كان الذم على الكاشف لكان نافعاً فيما نحن فيه، حيث يقتضي قبح نفس الفعل الصادر باعتقاد التحريم فيدل على كونه جريمة وذنباً يستحق من أجله

ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري (١)، فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل، لا عن كون الفعل مبعوضاً للمولى.

والحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعاً مبعوضاً للمولى (٢) من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبعوضاً، لا في أن هذا الفعل المنهي عنه باعتقاده ظاهراً ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان والمعصية، فإن هذا (٣) غير منكر في المقام كما سيجيء، لكن لا يجدي في كون الفعل محرماً شرعياً (٤)، لأن استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل (٥).

العقاب.

(١) يعني: عن دعوى حكم العقل بقبح التجري التي تقدم الاستدلال بها في المقام.

(٢) عرفت أن الكلام في المقام يحتمل أن يكون في حرمة الفعل المتجرى به وكونه مبعوضاً للمولى، كما يحتمل أن يكون في استحقاق العقاب عليه وإن لم يكن مبعوضاً، ولا محرماً، وأنه سيأتي الكلام في الأمرين معاً.

(٣) وهو كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة العبد.

(٤) كما لا يجدي في إثبات استحقاق العقاب عليه لو لم يكن محرماً شرعياً.

(٥) والحاصل: أن استحقاق العقاب والتحريم الشرعي تابعان لقبح الفعل وهو غير ثابت، ومجرد الذم لا يقتضيه لإمكان ابتناؤه على قبح الفاعل المنكشف بالفعل، وهو غير كاف في استحقاق العقاب ولا في تحريم الفعل، كما لعله ظاهر.

وأما ما ذكر من الدليل العقلي، فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى اختياراً، دون من لم يصادف.

وقولك: إن التفاوت بالإستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بها هو خارج عن الاختيار، ممنوع، فإن العقاب (١) بما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم، كما يشهد به الأخبار الواردة في أن: من سن سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها.

فإذا فرضنا أن شخصين سنا سنة حسنة أو سيئة، واتفق كثرة العامل بأحديهما وقلة العامل بما سنه الآخر، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم (٢)، وقد اشتهر: «أن للمصيب أجرين وللمخطيء

---

(١) قد يظهر منه أن الكلام في العقاب وعدمه، لا في استحقاقه وعدمه. لكنه ليس محل الكلام، والكلام إنما هو في الاستحقاق، وإن كان تعليقه في الاستدلال السابق بمنافاة العدل إنما يناسب إرادة نفس العقاب.

فالأولى أن يقال في الجواب: إنه بناءً على عدم استحقاق المتجري للعقاب يكون استحقاق العقاب منوطاً بالمخالفة الواقعية التي هي اختيارية للمصيب، وعدم الإستحقاق مع الخطأ لعدم الموضوع، ولا مانع عند العقلاء من كونه غير اختياري، فعدم الموضوع يوجب عدم العقاب وإن لم يستند إلى الاختيار، نظير من لا يتحقق منه العصيان لحبس ونحوه مما يوجب سلب قدرته على المعصية وإن كان بحيث لو قدر لعصى. فلاحظ.

(٢) مع أن لازمه رفع العقاب عن الثاني بسبب أمر غير اختياري، وهو عدم العمل بسنته السيئة، وكذا يلزمه زيادة ثواب الأول بسبب أمر غير اختياري، وهو العمل بسنته الحسنة. فتأمل.

أجراً واحداً (١)». والأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر (٢).

فالظاهر: أن العقل إنما يحكم بتساويها (٣) في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى (٤)، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية (٥).

وربما يؤيد ذلك: أننا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف.

إلا أن يقال: إن ذلك إنما هو في المبعوضات العقلية، من حيث أن زيادة الذم من المولى وتأكده من العقلاء، بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفي، المستحيل في حق الحكيم تعالى، فتأمل (٦).

---

(١) فإنه يدل على زيادة ثواب المصيب بسبب أمر غير اختياري، وهو كرفع العقاب بسبب أمر غير اختياري.

(٢) لكنها واردة في فعلية الثواب والعقاب، لا في استحقاقها الذي هو محل الكلام.

(٣) يعني: تساوي المصيب والمخطئ في المثال السابق في الاستدلال السابق المنسوب للسبزواري.

(٤) الذي عرفت أنه ليس مدار العقاب.

(٥) كي يدل على قبح نفس الفعل ليستحق عليه العقاب.

(٦) لعله إشارة إلى منع زيادة الذم للمصيب عند العقلاء، إذ الذم تابع للقصد الجرمي الذي يشترك بين المصيب والمخطئ، وقبح فعل المصيب واقعاً لا دخل له فيه.

وقد ظهر من جميع ما سبق عدم وفاء شيء من الوجوه السابقة في إثبات تحريم التجري وكونه منشأ لاستحقاق العقاب. ومن ثم كان ظاهر المصنف رحمته البناء على عدمهما.

والذي ينبغي أن يقال:

إن كان المدعى مبغوضية الفعل للمولى بعنوان كونه صادراً بقصد التجري، بحيث يكون محرماً ثانوياً واقعياً، كالغصب فذلك أمر شرعي تعبدي لا بد في إثباته من أدلة شرعية أو عقلية كاشفة عن الحكم الشرعي، وليس في الأدلة ما ينهض بذلك.

إذ الإجماع ليس بنحو يكشف عن رأى المعصوم، خصوصاً مع قرب احتمال أن يكون مرادهم مجرد استحقاق العقاب على الفعل، الذي هو أعم من الحرمة كما سيأتى، فتكون المسألة عقلية لا شرعية.

ومثله جميع الأدلة الشرعية التي قد تدل على العقاب، فإنها غير ظاهرة في الحرمة الواقعية، بل قد تظهر في اختصاص الحرمة بموضوعاتها الواقعية.

وكذا حكم العقل والعقلاء بالذم والقيح واستحقاق العقاب، إذ هي - لو سلّمت - أعم من المدعى.

وإن كان المدعى استحقاق العقاب بالتجري من دون أن يقتضى حرمة الفعل فالمسألة عقلية لا مجال للأدلة الشرعية فيها، إلا بأن تكشف عن الحكم العقلي لو فرض حصول الشبهة فيه.

والظاهر أن الدليل عليها منحصر ببناء العقلاء على الإستحقاق - الذي سبق من المصنف رحمته الإشارة إليه - وإنكاره مكابرة.

لكن ليس بنحو يقتضى مبغوضية الفعل للمولى، ولا الذم على نفس الفعل، حتى يسهل إنكار ذلك، بل بنحو يرجع إلى أن موضوع استحقاق العقاب ليس



تفصيل صاحب  
الفصول  
في التجري

هذا، وقد يظهر من بعض المعاصرين (١): التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً، فرجح استحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة (٢)، فإنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد (٣)، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنه ذلك الكافر وتجري فلم يقتله، فإنه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل.

هو المخالفة الواقعية بشرط قيام الحجة، بل مخالفة الحجة عملاً لما يستلزم ذلك من التمرد ومجاهرة المولى وهتك حرمة عملاً الذي يحصل مع خطأ الحجة كما يحصل مع إصابتها. وبه يفترق عن ظهور خبث النفس من غير طريق التجري، فإنه لا يستلزم شيئاً من ذلك.

ودعوى: أنه لا بد في الاستحقاق من مبعوضية الفعل وقبحه (مصادرة) بل لما كان الاستحقاق بحكم العقل فهو لا يفرق بين الأمرين. والرجوع إلى المرتكزات العقلائية كافٍ في استيضاح الحكم المذكور.

ولعل في الأدلة الثقلية ما يشهد بذلك بعد التأمل فيها. فلاحظ.

(١) وهو صاحب الفصول.

(٢) إذ لو كان مشروطاً بقصد القربة كان الاعتقاد بحرمة مانعاً من التقرب به فيبطل، ولا يكون حسناً واقعاً، حتى يمكن فيه دعوى مزاحمة حسنة لقبح التجري.

(٣) لعله إشارة إلى ما يأتي منه من احتمال ملاحظة الأهمية في الواجب

الواقعي أوفي التجري.

وأظهر من ذلك: ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي، فتجري فلم يقتله.

ألا ترى: أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له، فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجري ولم يقتله، أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل. وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه، فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجري ولم يفعل.

وهذا الاحتمال (١) حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها (٢).

ومن هنا يظهر: أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية

(١) وهو احتمال خطأ الطريق المنصوب.

(٢) إنها تكون السلامة مظنوناً بعدمها إذا احتمل كون مخالفة الطريق موجبة لحصول واجب، ليزاحم قبح التجري، أما لو علم بعدم حصول واجب في ذلك وغاية ما يحتمل هو حصول المباح فيقطع بعدم السلامة عن العقاب، للعلم بعدم مزاحمة قبح التجري بشيء.

هذا بناءً على أن الاقدام على مخالفة الطريق اعتماداً على احتمال خطئه من أقسام التجري، أما بناءً على عدم كونه من أقسام التجري وأن استحقاق العقاب معه مختص بها إذا تحققت المعصية الواقعية فلا قطع باستحقاق العقاب، بل يكون مظنوناً للظن بعدم خطأ الطريق. فلاحظ.

أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: يرد عليه:

المناقشة في  
تفصيل  
صاحب الفصول

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل، أو لكشفه عن كونه جريئاً - كالظلم - بل هو قسم من الظلم (١)، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، وفي مقابله الانقياد لله سبحانه وتعالى، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

وثانياً: لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة، لكنه باق على قبحه (٢) ما لم يعرض له تلك الجهة، وليس مما لا يعرض له في نفسه

---

(١) لأن من حقوق المولى الأعظم على عبده خضوعه له وانقياده لتكاليفه، والتجري، ينافي الحق المذكور، فيكون ظلياً.

لكن الالتزام بذلك مستلزم للالتزام باستحقاق العقاب، فلا يحسن من المصنف عليه السلام الذي تقدم منه إنكار ذلك، إلا أن يكون هذا منه عليه السلام مبنياً على متابعة الفصول في تسليم قبح التجري وإلزامه بمقتضى مذهبه.

(٢) يعني: الذاتي، خلافاً لما سبق من الفصول من عدم كون قبحه ذاتياً. لكن الظاهر أن مراده بعدم كونه ذاتياً أنه ليس من لوازم الذات التي لا تنفك عنها بسبب وجود المزاحم.

لأنه لا اقتضاء للذات له لو خليت ونفسها، ولذا التزم باستحقاق العقاب بالتجري إذا لم يصادف واجباً.

حسن ولا قبح إلا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه.

وبعبارة أخرى: لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسننها ولا قبحها، وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي. ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره، كفعله، ليس من الأمور التي تتصف بحسن أو قبح، للجهل بكونه قتل مؤمن (١)، ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً (٢)، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح (٣)، كما لا يؤثر (٤) في اقتضاء ما يقتضي

---

فالظاهر أن مراده من كون قبحه بالوجوه والاعتبارات أنها صالحة للتأثير فيه، لا أنها هي المقتضية له مع عدم اقتضاء الذات له.

(١) الجهل لا ينافي الحسن والقبح الواقعيين التابعين لترتب المفسدة أو المصلحة على الشيء. ومدعى صاحب الفصول صلوح جهة الحسن الواقعية لمزاحمة قبح التجري. فالعمدة منع صلوح جهات الحسن والقبح الواقعية لمزاحمة جهات الحسن والقبح الظاهرية الحاصلة بالتجري والانقياد بنحو تمنع من تأثيرهما الثواب والعقاب، كما سيأتي.

(٢) ولو كانت الجهة الواقعية مؤثرة في الحسن والقبح اللذين هما مناط العقاب والثواب لم يكن معذوراً. فلاحظ.

(٣) لأن المزاحمة مشروطة بتنافي المتزاحمين أثراً.

(٤) النقض على الفصول بذلك في غاية المتانة، لأن المقامين من باب واحد

الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد، وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن. ودعوى: أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه (١)، إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم (٢)، وهو محل نظر، بل منع. وعليه (٣) يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري (٤). مدفوعة - مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل (٥) - : بأن العقل مستقل بقبح التجري

---

وسياتي تمام الكلام إن شاء الله تعالى.

(١) لما كان المفروض ثبوت الاقتضاء فلا معنى لمزاحمة المقتضي بما لا يقتضي أثراً مزاحماً لمقتضاه.

(٢) يعني: أن الأمور الواقعية لما كانت غير اختيارية لعدم القصد إليها بسبب الجهل بها، امتنع تأثيرها في رفع القبح الحاصل من التجري، لأن الحسن والقبح تابعان للأمور الاختيارية.

(٣) يعني: على المنع من الدعوى السابقة، وهي دعوى عدم دخل الأمور غير الاختيارية في الحسن والقبح.

(٤) وهو الدليل المتقدم عن السبزواري، حيث تقدم من المصنف رحمته الجواب عنه بأنه لا مانع من ارتفاع العقاب لأجل الأمور غير الاختيارية، والقبيح إنما هو دخلها في تحقق العقاب.

(٥) لعل الفرق بينهما: إن المدعى هناك عدم العقاب لعدم المقتضي وعدم

في المثال المذكور (١)، ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه، ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصر فهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك (٢).

---

المقتضي للعقاب مانع من استحقاقه وإن كان ناشئاً من أمر غير اختياري.

أما هنا فعدم الاستحقاق ليس لعدم المقتضي، لفرض تمامية اقتضاء التجري، بل لدعوى المزاحم ومع فرض عدم كون المزاحم اختيارياً يمتنع تأثيره في الحسن والقبح، فيمتنع أن يزاحم المقتضي لهما، كما ذكرنا.

(١) يعني: إن التزاحم لما كان في الجهات المقتضية للحسن والقبح العقلين فلا بد من إدراك العقل له، ولا يدركه العقل في المقام، بل يدرك قبح التجري بلا مزاحم.

والتحقيق: أن الحسن والقبح الواقعيين التابعين للملاكات الواقعية المستتعبة لإرادة المولى وكرهته وأمره ونهيه تشريعاً، لا يصلحان لمزاحمة الحسن والقبح الحاصلين للإنقياد والتجري، لعدم التماثل بينهما في مقام الأثر، لعدم السنخية بين أثريهما، إذ استحقاق العقاب والثواب تابع للجهة الثانية، والآثار الواقعية تابعة للأولى. فاللازم الالتزام بأن كلتا الجهتين مؤثرة فيما تقتضيه من دون أن تزاحمها الجهة الأخرى. كما أنه لا جل ذلك يمتنع تأكيد تأثير إحدى الجهتين بالأخرى.

وعليه يتعين بطلان ما ذكره في الفصول من تخفيف العقاب أو رفعه مع مصادفة التجري لفعل واجب أو ترك حرام.

ولذا لا يظن منه الالتزام بتخفيف الثواب أو رفعه لو صادف الانقياد ترك واجب أو فعل حرام مع كون المقامين من سنخ واحد، كما لا يخفى.

(٢) يعني: بوجود المصلحة الرافعة لقبح الكذب وضرب اليتيم.

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: أن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها.

ولم يعلم معنىً محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب (١)، فإنه ترجيح بلا مرجح (٢)، وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلاً، لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

عدم الإشكال في  
القبح الفاعلي

والتحقيق: أنه لا فرق في قبح التجري بين موارده، وأن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سيرته بذلك. وأما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه، ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيما يأتي من كلامه.

الإشكال في  
القبح الفعلي

(١) إلا أن يرجع إلى عدم الموجب للعقاب على الجهة الواقعية بنفسها مع قطع النظر عن العلم بها. وإن العقاب على التجري لا غير، فلا موجب للعقاب في قبال التجري حتى يرد ما ذكره المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. لكن لا وجه حينئذٍ للتعبير في الفصول بالتداخل، كما هو ظاهر.

بل لا وجه لدعوى أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في المباحات كما سبق منه أيضاً.

(٢) هذا إنما يلزم لو كان مدعى الفصول كون العقاب مسبباً عن أحدهما بعينه، أما لو التزم بكونه مسبباً عنهما معاً فلا مجال للإشكال بذلك، بل اللازم الإشكال عليه بأصالة عدم التداخل في الأسباب المتعددة في المسبب القابل للتعدد أو التأكد، التي لا إشكال فيها ظاهراً، بل ولا في الخروج عنها من دليل وهو مفقود.

بل يظهر منه عليه السلام: أن الكلام في تأثير نية المعصية إذا تلبس بما يراه معصية، لا في تأثير الفعل المتلبس به إذا صدر عن قصد المعصية، فتأمل (١).

نعم، يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجرى به، لمجرد الاعتقاد، مثل موثقة سماعة (٢) في رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، وقال الآخر: ما أرى شيئاً، قال عليه السلام: فليأكل الذي لم يتبين له، وحرّم على الذي زعم أنه طلع الفجر، إن الله تعالى قال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾.

دلالة الأخبار  
الكثيرة على  
العفو عن التجري  
بمجرد القصد  
إلى المعصية

(١) لعله إشارة إلى رجوع هذا إلى دعوى العقاب على التجري، غاية ليس على نفس الفعل، بل على القصد في ظرفه، فما ذكره الشهيد عليه السلام لا ينافي العقاب على التجري.

(٢) كأنه لحكم الإمام عليه السلام بحرمة الأكل على الذي تبين له، ومقتضى إطلاقه ثبوت الحرمة حتى في ظرف الخطأ، فيدل على حرمة التجري.

وفيه: أن التبين في الآية الكريمة إن كان هو الموضوع الواقعي للحرمة كان القطع موضوعياً وخرج عن باب التجري. وإن كان ذكره موضوعاً في الحكم الظاهري مع كون موضوع الحكم الواقعي هو طلوع الفجر واقعاً كما هو الظاهر كان مراد الامام عليه السلام من الحرمة هي الظاهرية، ليطابق الدليل، وهو الآية، وذلك يقتضي اختصاص الحرمة الواقعية بحال الإصابة، ولا تعم الخطأ. ولا دلالة له حينئذ على كون الفعل معصية واقعاً بسبب التجري. فهي أجنبية جداً عما رامه المصنف عليه السلام من سوقها لبيان حرمة نفس الفعل المتجرى به.

فالتحقيق ما سبق من عدم الدليل على ذلك، كما سبق عن الشهيد عليه السلام ويأتي في كلامه الآتي.



وأما التجري على المعصية بسبب القصد إلى المعصية (١)، فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه، وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً، مثل:

قوله (صلوات الله عليه): «نية الكافر شر من عمله».

وقوله: «إنما يحشر الناس على نياتهم».

دلالة بعض  
الأخبار على  
العقاب بالقصد

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنة في الجنة، بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا.

وما ورد من أنه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال ﷺ: لأنه أراد قتل صاحبه».

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن.

وفحوى (٢) ما دل على أن الرضا بفعل كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى الداخل إثم: إثم الرضا، وإثم الدخول».

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَكْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾:

(١) يعني: من دون مباشرة فعل يعتقد بكونه معصية.

(٢) فإن العقاب على الرضا يقتضي العقاب على العزم على فعل الحرام، لأن

العزم يشتمل على الرضا وزيادة. فتأمل.

من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير، لرضاهم بفعلهم (١).

ويؤيده: قوله تعالى (٢): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وقوله تعالى (٣): ﴿إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾، وما ورد (٤) من أن: «من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل»، وقوله تعالى (٥): ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

(١) هذا غير متعرض للعقاب، بل لمجرد صحة نسبة الفعل إلى الراضي به. فتأمل.

(٢) ذكر بعض المفسرين أن المراد بالذي يجب اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا هو نسبتها إليهم وقذفهم بها، فليست هي متعرضة لمحض النية، بل للفعل المحرم، فتكون أجنبية عما نحن فيه.

لكن لا يبعد أن يكون التعبير بالحب مشعراً بأن المدار عليه لا على نفس القذف، فتصلح لتأييد المطلب، وإن لم يمكن الاستدلال بها. فلاحظ.

(٣) بناءً على أن المراد من الإبداء محض الإظهار، ومن الإخفاء مجرد النية. فيدل على العقاب على النية. لكن لا يبعد أن يكون المراد به العقاب على الفعل الصادر عن النية، غايته أن النية الدافعة للفعل والموجبة له قد تظهر وقد تختفي.

(٤) هذا ملحق بأدلة العقاب على الرضا، وليس من سنخ ما سبق مؤيداً للمطلب.

(٥) بناءً على أن المراد محض الإرادة، كما هو مقتضى الجمود على ألفاظ الآية، لأن الكناية عن نفس الفعل التابع لها، وإلا كان أجنبياً عما نحن فيه، إلا إن يكون مسوقاً للتأييد لإشعار ذكر الإرادة بدخلها. فلاحظ.

الجمع بين أخبار  
الغفو والعقاب

ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه،  
وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا  
باختياره.

أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من  
اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات (١)، كما يشهد له حرمة الإعانة على  
المحرم، حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، ولعله  
لتنقيح المناط، لا بالدلالة اللفظية (٢).

---

(١) هذا لا يناسب الاستدلال بفحوى ما تضمن العقاب على الرضا، لعدم  
كون الرضا مبنياً على الاشتغال بالمقدمات، فالحمل الأول لعله أنسب بذلك.  
فلاحظ.

(٢) لعدم صدق الإعانة في فعل الإنسان نفسه، لظهور الإعانة في تعدد المعين  
والمعان، هذا، وفي إمكان تنقيح المناط إشكال إذ إعانة الانسان لنفسه شرط في تحقق  
المعصية، فلا يمكن حرمتها في قبال المعصية، بخلاف إعانته لغيره. فتأمل.

ثم إنه لو فرض ظهور الأدلة في ثبوت العقاب على العزم على المعصية فلا  
مجال لدعوى منافاتها لحكم العقل بلحاظ أن العقاب فرع الجريمة، وبمجرد العزم  
لا يكون جريمة. لعدم وضوح القاعدة المذكورة، لإمكان دعوى كفاية العزم في  
استحقاق العقاب وإن لم تكن بذلك الوضوح، ولأجله لا مجال لرد الأدلة لو تمت  
دلالتها. ولو فرض تمامية الحكم العقلي المذكور تعين حمل الأدلة على حرمة العزم  
شراً، ليكون جريمة يستحق لأجلها العقاب.

ودعوى: كونه خارجاً عن الاختيار وإلا لتسلسل.

ممنوعة: لأن التسلسل يمنع من توقف جميع أفراد العزم على الاختيار ولا  
يمنع من دخول بعض أفرادته تحته، كما أوضح في مباحث الإرادة.

ثم اعلم: أن التجري على أقسام، يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها.

أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

ثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

وثالثها: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية.

ورابعها: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقيق المعصية به.

وخامسها: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.

وسادسها: التلبس به رجاء أن لا يكون معصية، وخوف أن يكون

معصية.

ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة: عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً (١) كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية،

هذا ولو تم ثبوت العقاب على العزم على المعصية كان العقاب على التجري أولى، لما فيه من العزم مع المباشرة وإعلان التمرد على المولى، كما لا يخفى.

(١) إذ لو كان عذراً جاز الاقدام ولم يحسن العقاب بلا كلام.

لكن الظاهر اختصاص العذر بما إذا لم يكن الاقدام برجاء تحقق المعصية، بحيث يكون العمل مبتنياً على الالتفات إلى العذر والاعتماد عليه، أما إذا لم يبتن على ذلك بل ابتنى على الرغبة في مخالفة المولى والاستهانة بالحكم الشرعي، كما لو كان الشخص في مقام التمرد ولم يتيسر له مقطوع الحرمة، بل تيسر له محتمل الحرمة لا غير فأقدم عليه رغبة في الوقوع في الحرام أشكل خروجه عن التجري، إذ مجرد وجود العذر لا يصلح للإعتذار ما لم يكن عمل المعتذر مبتنياً عليه.

بل لا يبعد ذلك في الصورة الخامسة المبتنية على عدم المبالاة بالمعصية نعم لا بد

وإلا لم (١) يتحقق احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سيرته، وإنما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري. وعليك بالتأمل في كل من الأقسام.

قال الشهيد قده في القواعد:

لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذماً (٢) ما لم يتلبس بها، وهي مما ثبت في الأخبار العفو عنه.

ما أفاده الشهيد  
حول بعض  
الأقسام المذكورة

في ذلك من كون الملحوظ هو المعصية من حيث هي معصية ولا يكفي مجرد القصد إلى موضوعها إذا كان معتمداً على العذر العقلي أو الشرعي فمن أقدم على شرب محتمل الخمرية برجاء أن يكون خمراً قدر خص الشارع أو العقل في ارتكابه ظاهراً فهو يجب الخمر من حيث هو لا من حيث كونه معصية وحراماً، لا يكون متجرباً ولا عاصياً، بل لا يعاقب حتى لو صادف الخمر بعد فرض الترخيص المذكور.

كما أنه لا يبعد عدم صدق التجري لو كان الإقدام مع الاحتمال المنجز كما في الشبهة المحصورة برجاء عدم الوقوع في الحرام، لعدم القصد إلى التمرد وهتك حرمة المولى، بل ليس الإقدام فيه إلا خروجاً عن قاعدة دفع الضرر المحتمل فلا يقتضي ترتب العقاب إلا في صورة الوقوع في الحرام لا غير.

فالمدار في تجري على القصد إلى هتك حرمة المولى وعصيانه أو عدم المبالاة بذلك لا على منجزية الاحتمال. فلاحظ.

(١) يعني: لو كان عذراً عقلياً أو شرعياً.

(٢) الظاهر ثبوت الذم في قصد معصية المولى الحقيقي وإن كان مجرداً عن الفعل كما سبق من المصنف قده، وإنما الكلام في العقاب.

ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية، فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظر:

من أنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة، وهي غير مؤاخذ بها. ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي. وقد ذكر بعض الأصحاب: أنه لو شرب المباح تشبيهاً بشرب المسكر فعل حراماً، ولعله ليس لمجرد النية (١)، بل بانضمام فعل الجوارح.

ويتصور محل النظر في صور:

منها: ما لو وجد امرأة في منزل غيره، فظنها أجنبية فأصابها، فبان أنها زوجته أو أمته.

ومنها: ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض، فبان طاهرة.

ومنها: ما لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتبين أنه ملكه.

ومنها: ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

ومنها: ما إذا قتل نفساً بظن أنها معصومة، فبان مهدورة.

وقد قال بعض العامة: نحكم بفسق المتعاطي ذلك، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة. وكلاهما تحكم وتحرص على الغيب (٢)، انتهى البحث

---

(١) لانية للمعصية في المقام، ومجرد قصد التشبه لا دخل له بذلك، إذ الكلام في قصد المعصية لا قصد التشبه بها، فلو تمت الحرمة في المقام كانت أجنبية عما نحن فيه.

(٢) أما الفسق فلا ينبغي الإشكال فيه بناء على أنه من سنخ الملكة القائمة

## في القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

---

بالنفس، لعدم الفرق في انكشافها بين المعصية الحقيقية والتجري.  
نعم بناءً على تقومه بفعل الحرام كان حصوله مبنياً على حرمة الفعل المتجرى  
به، وقد سبق أنه لا دليل عليه.  
وأما العقاب عليه في الجملة فهو الظاهر أيضاً بناءً على ما سبق منا. وأما  
تحديده بالوجه المذكور فهو كما ذكره الشهيد رحمته الله خال عن الدليل.





## الثاني

عدم حجية القطع  
الحاصل من  
المقدمات العقلية  
عند الأخباريين

أنك قد عرفت: أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية (١)، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

مناقشة  
الأخباريين

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية، طابق النعل بالنعل (٢).

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية، لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك (٣)

---

(١) لعلها مثل الملازمات العقلية، كاستتباع وجوب الشيء لوجوب مقدمته، أو حرمة ضده. بخلاف مثل امتناع اجتماع النقيضين من البدييات.

(٢) لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها أيضاً، كما يناسبه كثرة الخلاف فيها.

(٣) يعني: كثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها.

وأغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية (١)، فله وجه (٢)، وحينئذ: فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل (٣).

إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية (٤).

وقد عثرت - بعد ما ذكرت هذا - على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي في فوائده المدنية، قال - في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليهم السلام - :

---

(١) كما يعلم بكثرة الاختلاف بين العلماء، لكن قد يدفع ذلك بأنه يكفي في الفرق قيام الأدلة على جواز الرجوع إلى الطرق الشرعية. فتأمل.

(٢) فإن ذلك حكم شرعي تعبدي قابل للجعل.

(٣) حيث خالف فيها المولى باختباره، ومثل ذلك مسقط للقطع عن المعذرية عقلاً في ظرف الخطأ، وإن كان لا يتسنى للقاطع الالتفات إلى ذلك لقطعه بإصابة قطعه، وعدم خطئه.

نعم هذا إنما يتم بناءً على أن النهي عن الخوض في المطالب العقلية طريقي لحفظ الواقع الذي يعلم الشارع بضياعه بسبب الخوض فيها.

أما لو كان النهي أصلياً نفسياً فهو إنما يقتضي العقاب على نفس مخالفة النهي المذكور ولا دخل له بمعذرية القطع. فلا حظ.

(٤) كثرة الخطأ أمر قريب جداً، إلا أن بلوغ ذلك حداً يستكشف منه المنع الشرعي غير ظاهر.

الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفتنت لها بتوفيق الله

تعالى، وهي:

أن العلوم النظرية قسمان:

كلام المحدث  
الاسترآبادي  
في المسألة

قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة، والحساب، وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة (١)، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم (٢)، لقرب المواد فيها إلى الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية، والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقع [أو وقعت] الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام، وغير ذلك.

والسبب في ذلك: أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من

---

(١) مادة الدليل هي المقدمات المستدل بها، وصورته هي كيفية الاستدلال

بها واستحصال النتائج منها.

(٢) وهي علم الهندسة والحساب وغيرها مما سبق في كلامه.

جهة الصورة، لا من جهة المادة إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام (١)، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك.

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، وقال بعد ذلك:

فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقلية والشرعية، والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية.

قلت: إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية (٢).

ومن الموضحات لما ذكرناه - من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر: - أن المشائين ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين لإعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة

(١) حيث قسم المنطقيون مبادئ الأقيسة إلى ثمانية أقسام، وهي: اليقينية، والمظنونيات، والمشهورات، والوهميات، والمسلمات، والمقبولات، والمشبّهات، والمخيلات، فمواد الاستدلال إما أن تكون من هذه الأقسام أو تكون من البرهانيات المبتنية عليها.

(٢) لم يتضح عاجلاً المراد بذلك. فإن الخلاف لا يتسبب في الأكثر عن الخلاف في بعض المقدمات العقلية المستدل بها في القضايا الشرعية، إذ قد لا يشمل الاستدلال على مقدمة عقلية أصلاً. بل كثيراً ما يتسبب عن الخلاف في بعض الأمور الظنية المستدل بها كالخلاف في الدلالة أو السند أو الجمع بين الأدلة ونحو ذلك.

بنوا إثبات المهية الهيولى، والإشراقين ادعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول، وإنما انعدمت صفة من صفاته، وهو الاتصال.

ثم قال: إذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة المنيفة، فنقول:

إن تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه، انتهى كلامه.

والمستفاد من كلامه: عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مبادئه قريبة من الإحساس.

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه، منهم السيد المحدث الجزائري رحمته الله في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه. قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله:

كلام المحدث  
الجزائري  
في المسألة

وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أما البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأما النظريات: فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل (١)، وأما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل.

قال: وهذا أصل يبتني عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة.

---

(١) لم يتضح معنى التقديم في المقام. إلا أن يراد تقديمه على النقل الآخر المعارض له.

أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك، فليت شعري! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي عل خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

مناقشة ما أفاده المحدث الجزائري

وممن وافقهما على ذلك في الجملة: المحدث البحراني في مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه، إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له. ثم قال:

كلام المحدث البحراني في المسألة

لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها. ثم قال:

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف (١)، فنقول: إن كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديبياً ظاهر البدهة - مثل: الواحد نصف الإثنين - فلا ريب في صحة العمل به، وإلا: فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك.

وإن عارضه دليل عقلي آخر: فإن تأيد أحدهما بنقلي، كان الترجيح

(١) قال بعض أعظم المحشين عليه السلام: «كما في الأمور الاعتقادية الغير المتوقفة على التوقيف من صاحب الشرع، سواء كانت من الأصول الاعتقادية، أو الأخلاق، أو غيرهما».

للمتأيد بالدليل النقلي، وإلا فإشكال.

وإن عارضه دليل نقلي: فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا (١) فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره، وخلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو أريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذ وجوده في الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال، انتهى. والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل، كيف يتصور الترجيح في القطعيين (٢)، وأي دليل على الترجيح المذكور؟!.

وأعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح، مع أنه لا إشكال في تساقطهما وكذا الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع أن العلم بوجود الصانع جل ذكره إما أن يحصل من هذا العقل الفطري، أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة.

---

(١) يعني: إن لم يتأيد العقلي بدليل نقلي.

(٢) لم يتقدم في كلام المحدث المذكور فرض كون الدليل النقلي قطعياً حتى تكون معارضته للدليل العقلي القطعي من التعارض بين القطعيين.

نعم يلزمه ذلك في التعارض بين العقليين، إذ فرض فيها القطع، ويستحيل التعارض بين القطعيين، إلا أن يريد به كون كل منهما قطعياً لولا المعارضة. ولعله مراد بعض أعظم المحشين عليه السلام حيث قال: «اللهم إلا أن يكون المراد تقابل السببين لا الوصفين، فخرج عن محل الفرض».

والذي يقتضيه النظر - وفاقاً لأكثر أهل النظر - أنه:

كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي (١)،  
وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه.

وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من إجماع جميع  
الشرائع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من  
دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر (٢)، ولو حصل منه (٣)  
صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهية، لكن هذا لا يتأتى في العقل  
الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في موارد من التزام عدم  
حصول القطع من النقل على خلافه (٤)، لأن الأدلة القطعية النظرية (٥)  
في النقلات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو  
الفطري.

فإن قلت: لعل نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار، مثل

(١) إذا كان الدليل العقلي منتهياً إلى مقدمات بديهية لا يمكن الخطأ فيها،  
أما لو كان حصول القطع منه بدوياً أمكن معارضة النقل له، وحينئذ فقد يرتفع  
القطع الحاصل من الدليل العقلي، فيسقط عن مقام العمل. أما إذا لم يرتفع القطع  
فلا يسقط عن مقام العمل.

(٢) حيث قد يساق ذلك دليلاً على قدم العالم تبعاً لقدم علته وهو الله تعالى.

(٣) يعني: من الدليل العقلي المعارض للنقلي القطعي.

(٤) بل يكون هو موجباً للقطع بخطأ الدليل النقلي، فيسقط عن الحجية.

(٥) يعني: التي هي مسرح للنظر العقلي، كحدوث العالم، والمعاد الجسماني،

في قبال ما لا مسرح للعقل فيه، كالعبادات.



قوله عليه السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تستمعوه منا»، وقوله عليه السلام: «ولو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وحج دهره، وتصدق بجميع ماله، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب»، وقوله عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» إلى غير ذلك، من أن (١) الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حجج الله تعالى عليه السلام، فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله (٢)، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عما سكت الله عنه»، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصديق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

ووجه الاستشكال (٣) في تقديم النقلي على العقل الفطري السليم: ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنية، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان، ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول

(١) تفسير للموصول في قوله: «ما يستفاد من الأخبار».

(٢) لا يخفى أن وجوب الامتثال من الأحكام العقلية التي لا تقبل التصرف الشرعي، فلا بد من كون مرجع ذلك إلى أن الحكم الشرعي لا يكون فعلياً صالحاً للامتثال إلا بتبليغ الحجة، فتبليغ الحجة يكون مأخوذاً شرطاً في فعلية الحكم لكونه دخلياً في ملاكته، لا كاشفاً عنها. فلاحظ.

(٣) يعني: الذي تقدم من المحدث البحراني في كلامه السابق.

الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج.

ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء (١): ما ذكره السيد الصدر رحمته الله

في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه:

إن المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان، انتهى موضع الحاجة.

كلام السيد الصدر  
في المسألة

قلت:

أولاً: نمنع مدخلية توسط تبليغ الحججة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف! والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ (٢).

(١) يعني الأخباريين.

(٢) هذا إنما يتم لو كان المدعى كون تبليغ الحججة مأخوذاً لمحض الطريقة إلى الأحكام الواقعية، إذ مع فرض القطع لا حاجة إلى طريق آخر. أما لو كان موضوعياً فلا مجال لحصول القطع المذكور، لأن لازم ذلك كون ما يقطع بأنه حكم الله ليس حكماً فعلياً، لعدم تمامية ملاكه، ولا يتم ملاكه إلا بتبليغ الحججة، كما ذكرنا.

فالعمدة النظر في دلالة الأدلة المذكورة على ذلك، والظاهر عدم تماميتها، إذ الخبر الثالث ظاهر في كون السماع من الصادقين عليهم السلام شرطاً في جواز التدين بالحكم الراجع إلى نسبتته إلى الشارع الأقدس وهو يناسب كونه طريقاً، لا أنه شرط في فعلية الحكم وتمامية ملاكه كما هو شأن ما يؤخذ في الموضوع.

تفسير الأخبار  
الدالة على مدخلية  
تبليغ الحجة

ودعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليه السلام (١)، وإلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة، مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل، ولو مع عدم

وهذا هو منصرف الخبر الأول أيضاً، إذا المنصرف من الحرمة فيه هو الحرمة التشريعية، الناشئة من عدم الحججة على الحكم، لا الناشئة من العلم بعدم الحكم لعدم تمامية ملاكه. وأما الخبر الثاني فسيأتي الكلام فيه.

(١) الظاهر أن المراد من الخبر المذكور بيان لزوم الولاية وشرطيتها لقبول العمل، وذكر الدلالة فيها لا يراد به توقف جميع الأعمال على دلالة الولي، كيف! ولا إشكال في جواز عمل المسلمين بالأخبار القطعية الصادرة عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، مع عدم احتمال نسخها أو نحوه مما يسقطها عن الحجية وعدم لزوم الرجوع إلى إمام العصر في جميع الأحكام.

بل المراد لزوم القبول منه كما هو مقتضى موالاته بحيث يعمل بدلالته وينخضع لتعاليمه، سواء كان ذلك في أصل بيان الحكم، أم في بيان عمومه أو خصوصه، أو نحو ذلك مما يتعلق به، في قبال العامة المعرضين عنهم عليهم السلام، والتاركين لقولهم، ومن الظاهر أن هذا المعنى لا ينافي العمل بحكم العقل القطعي حتى في قبال الدليل النقلي، للقطع معه بعدم كون مفاد النقلي مراداً للمعصوم حتى ينافي موالاته وينافي العمل بدلالته والأخذ منه. فالحديث الشريف أجنبي عما نحن فيه جداً.

## المعارض (١).

وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول». وأما نفي الثواب على التصديق مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله، فلو ابقينا على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام (٢)، مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام، فلا بد من حملها على الصدقات الغير المقبولة (٣)، مثل التصديق على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصديق المخالف على المخالف، كما في تصديقنا على فقراء الشيعة، لأجل محبتهم لأمر المؤمنين عليه السلام وبغضهم لأعدائه، أو على أن المراد حبط (٤) ثواب التصديق، من أجل عدم المعرفة لولي الله، أو على غير ذلك.

وثانياً: سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة، لكننا إذا

(١) بناءً على أن المراد منها لزوم كون جميع الأعمال بدلالة ولي الله تعالى، كما هو المدعى في الاستدلال، مع أنه تقدم من المحدث البحراني رحمته الله جواز العمل بحكم العقل مع عدم المعارض.

(٢) لم يتضح كون حسن التصديق بجميع المال مقتضى حكم العقل الخالي عن شوائب الأوهام، ولذا يمكن قيام الأدلة الشرعية على حرمة التصديق أو كراهته.

(٣) هذا خلاف ظاهر النصوص المتقدمة، لظهورها في عدم خلل في ذات الفعل، وأن منشأ عدم قبوله عدم دلالة ولي الله، وعدم موالاته.

(٤) الظاهر من الحديث كون الولاية شرطاً في قبول العمل وترتب الثواب عليه، لا أن عدمها موجب لإحباطه، فكان الأولى له أن يجيب بذلك، وهو المناسب لما سبق منّا في مفاد الحديث. فلاحظ.

علمنا إجمالاً بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها (١) قد صدر يقيناً من الحجة مضافاً إلى ما ورد من قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» ثم (٢) أدر كنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل وإما بواسطة مقدمة عقلية، نجزم (٣) من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجة.

إلا أن يدعى: أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم، وأن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ﷺ ولو بالواسطة فهو غير واجب الإطاعة، وحيث فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر

---

(١) هذا مختص بما هو مورد لعموم الابتلاء. وأما خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع فهي وإن كانت عامة، إلا أنه يمكن أن يكون المراد بالبيان فيها البيان للأئمة عليهم السلام، ويكون البيان للأئمة بتوسط الإرجاع إليهم عليهم السلام والأمر بالأخذ منهم بمثل حديث الثقلين.

وحيث فإدراك الحكم بطريق العقل لا يوجب القطع بصدور الحكم عن الأئمة عليهم السلام وبيانهم له، وظاهر الحديث المتقدم هو لزوم الأخذ من الأئمة، لا مجرد صدور الحكم لهم من النبي ﷺ. فلاحظ.

(٢) عطف على قوله: «علمنا إجمالاً» في قوله: «لكننا إذا علمنا إجمالاً بأن حكم...».

(٣) جواب الشرط المتقدم في قوله: «لكننا إذا علمنا...».

عن الحجة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار، ومع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي (١)، ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة، إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضا الله جل ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً، فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.

نعم، الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناسبات الأحكام ليتنقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتتمل ذلك عند المدرك، كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»، «وأنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس».

عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلق بمناسبات الأحكام

وأوضح من ذلك كله: رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: عشر من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال عليه السلام: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا

(١) لكن إدراك العقل للحكم إنما يقتضي القطع بلزوم امثاله إذا لم يحتتمل دخل تبليغ الحجة في ذلك، وإلا كان الحكم إنشائياً لا فعلياً، فلا يجب امثاله. فالنصوص المذكورة واردة على حكم العقل رافعة لموضوعه، لا معارضة له. فالعمدة أنها أجنبية عما نحن فيه، كما سبق.

هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إن الذي جاء به شيطان! قال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف، يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين».

وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام (١)، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

وقد أشرنا هنا وفي أول المسألة (٢) إلى: عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية، في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللم، لأن انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ

---

(١) لم يتضح الوجه في ذلك، فإنه لا نظر في الرواية إلى الأحكام العقلية القطعية البرهانية بوجه.

نعم إذا كان منشأ القطع الجري على مقتضى الأحكام العقلية البدوية الناشئة عن التسرع أو القياس أو نحوهما، فالرواية ظاهرة في التوبيخ على الاعتماد عليه، لا على النظر فيه بنفسه مع قطع النظر عن الاعتماد عليه، وذلك أجنبي عما نحن فيه.

(٢) تقدم منه في أول هذا التنبيه إلى إمكان البناء على ذلك. لكن تقدم منا عدم الدليل عليه.

لطحر الإمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم (١).  
 وأوجب (٢) من ذلك: ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية  
 لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب  
 الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر،  
 وعند نهى بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية.  
 ولكن الظاهر من بعض تلك الأخبار: أن الوجه في النهي عن الأخير  
 عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة، فيصير مفحماً عند  
 المخالفين، ويوجب ذلك وهن المطالب الحققة في نظر أهل الخلاف (٣).

ترك الخوض في  
 المطالب العقلية  
 فيما يتعلق  
 بأصول الدين

(١) هذا وإن كان مسلماً لكن لا دليل على حرمة إذا كان بعد استفراغ الوسع  
 وكمال التتبع والتأمل والتثبت.  
 (٢) ليس هذا حكماً شرعياً، بل هو إرشاد صرف يلزم الرجوع إليه لمن يحتمل  
 الخطر.

(٣) ليس المراد به كثير القطع، كما هو مفاد هيئة المبالغة، كما في مثل: شراب  
 وشراب، بل من خرج في قطعه عن المتعارف من حيث الأسباب، فيسرع بالقطع  
 من أسباب لا يتعارف حصول القطع منها لمتعارف الناس، أما من كثر قطعه لتهيؤ  
 أسبابه المتعارفة له، أو لاختصاصه بسبب لا يتهيأ لغيره وإن كان حصول القطع به  
 متعارفاً فلا يظن من أحد الالتزام بعدم حجية قطعه، وهو أجنبي عن محل كلامهم،  
 كما يظهر من كلام كاشف الغطاء الآتي.



## الثالث

### [البحث في قطع القطاع]

المشهور عدم  
اعتبار قطع القطاع

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أن قطع القطاع لا اعتبار به. ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء رحمته بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه، قال:

كلام كاشف  
الغطاء في المسألة

وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه، فيلغو اعتبارهما في حقه، انتهى.

مناقشة ما أفاده  
كاشف الغطاء

أقول: أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه، فلأن أدلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة (١) بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها

---

(١) الاختصاص المذكور مبني على اختصاص أدلة الحجية أو انصرافها، وكلاهما محتاج إلى النظر في تلك الأدلة والتأمل فيها، وهو موكول إلى الفقه.

يساوي الشك في الحكم.

وأما قطع من خرج قطعه عن العادة: فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق، لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً (١)، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم (٢).

وإن أريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقة إلى الواقع:

فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه، وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً، ونحو ذلك.

وإن أريد بذلك وجوب رده عن قطعه بتنزيله إلى الشك، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، ولو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفتنه (٣) لقطعه بأن الله يريد الواقع منه ومن كل

(١) الكلام فيه هو الكلام في سابقه.

(٢) لأنه لا يراد به الشك المأخوذ في الموضوع، لوضوح أن الأحكام تابعة للواقع وكثرة الشك إنما تكون دخيلة في مقام ترتيب الأثر على الواقع المشكوك، لا على نفس الشك ليصير موضوعياً.

(٣) إذ لو تفتن لذلك لم يقتنع ولم يرتدع بالردع المذكور.

أحد فهو حق، لكنه يدخل في باب الإرشاد، ولا يختص بالقطع، بل بكل من قطع بما يقطع بخطأه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس (١) والأعراض، بل الأموال في الجملة، وأما في ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطع، كما لا دليل عليه في غيره.

ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢) كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى (٣) لم يفرق أيضاً بين القطع وغيره.

وإن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حق في الجملة، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع، سواء القطع وغيره. وإن كان للاعتقاد مدخل فيه (٤)،

(١) لوجوب حفظها على كل أحد ومنهم المرشد، فيجوز له الكذب، لأنه يكون من الكذب للمصلحة ولعل الحال في الأعراض والأموال كذلك وإن لم نقل بوجوب حفظها على كل أحد. فلاحظ.

(٢) لا يبعد اختصاصه بما إذا كان الفاعل في مقام التمرد والعصيان دون ما نحن فيه مما كان معذوراً خطأ في الاعتقاد.

(٣) لكنه لو سلم لا يقتضي تسويغ الكذب بأن يقال له: إن الله لا يريد منك الواقع. إلا إن يدخل في الكذب للإصلاح الذي دلت الأدلة على جوازه.

(٤) هذا راجع إلى القطع الموضوعي لأخذ القطع في موضوع الحكم بالإجزاء شرعاً، وإن لم يكن مأخوذاً في أصل ثبوت التكليف، مثلاً مقتضى الأدلة وجوب

كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله فإن قضية هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطع (١)، فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب على غيره.

ثم إن بعض المعاصرين (٢) وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع بعد تقييده بما إذا علم القطع أو احتمال أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً: بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

توجيه الحكم  
بعدم اعتبار  
قطع القطع

وأنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه (٣) مع فرض كون الآثار آثاراً له (٤).

مناقشة التوجيه  
المذكور

والعجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده: لا تعتمد في معرفة أو امري على ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدي إليه حدسك، بل

استقبال القبلة الواقعية لا استقبال ما قطع بكونه قبله، كما يظهر من المصنف عليه السلام، غاية الأمر أن الصلوة لما يقطع بكونه قبله مجزئة.

(١) هذا ليس ثابتاً بنحو القضية الكلية، كما أشرنا إليه سابقاً.

(٢) الظاهر أن المراد به صاحب الفصول، حيث ذكر ذلك في مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع عند التعرض لاستدلال المنكرين للملازمة بقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». فراجع.

(٣) لما عرفت من كون حجية القطع ذاتية، فكيف يحتمل المكلف أو يقطع باشتراط حجيته بعدم ردع الشارع.

(٤) بان كان طريقياً.

قطع القطاع ..... ٦٩

اقتصر على ما يصل إليك مني بطريق المشافهة والمراسلة. وفساده يظهر مما سبق من أول المسألة إلى هنا(١).

---

(١) إذ لا وجه له إلا بإرجاعه إلى القطع الموضوعي. فلاحظ.



## الرابع

### [البحث في العلم الإجمالي]

أن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟  
والكلام فيه يقع:

الكلام في اعتبار  
العلم الإجمالي

تارة: في اعتباره من حيث إثبات التكليف به (١)، وأن الحكم  
المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف، أم هو  
كالمجهول رأساً؟

وأخرى: في أنه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي  
المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسر العلم  
التفصيلي، أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلي (٢)، فلا يجوز إكراه

---

(١) كما لو علم إجمالاً؟ بوجود القصر أو التمام أو بوجود الظهر أو  
الجمعة.

(٢) ظاهره المفروغية عن جواز الاكتفاء بالامثال الإجمالي مع تعذر التفصيلي،

شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟ والكلام فيه من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الأولى: حرمة المخالفة القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى.

---

وهو غير بعيد، ويأتي منه هنا وفي مبحث الانسداد وفي مبحث البراءة والاشتغال ما يشعر أو يدل على المفروغية المذكورة.



## [المقام الثاني]

ولنقدم الكلام في المقام الثاني، وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، هل يكفي العلم الإجمالي في الامتثال؟ فنقول:

مقتضى القاعدة: جواز الاقتصار في الامتثال على العلم الإجمالي بإتيان المكلف به، أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح (١)، وأما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به (٢). ودعوى: أن العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير

---

(١) إذ ليس المقصود منه إلا حصول الواجب بأي وجه اتفق.

(٢) يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الاشتغال التعرض إلى كيفية النية المعتبرة في المقام، ويأتي منا أنه يكفي الإتيان بكل محتمل بوجاء المطلوبة، كما يأتي أيضاً في موارد آخر الإشارة إلى ذلك.

ذلك أيضاً (١).

فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض: ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة، بل ظاهر المحكي عن الحلبي في مسألة الصلاة في الثوبين (٢): عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي، وإن كان ما ذكره ممنوعاً، وحينئذ (٣) فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق، أو بجهة القبلة، أو في ثوب طاهر، أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لو توقف الاحتياط على تكرار العبادة

(١) يعني: تحقق الإطاعة عرفاً، فيتعين الاجتزاء بها بعد عدم شرح الشارع الأقدس لكيفية الإطاعة المعتبرة، ويكون إرادة خلافها محتاجاً إلى دليل، لأن الإطلاقات المقامية تقتضي التحويل على المعنى العرفي للإطاعة.

نعم لو فرض عدم تمامية الإطلاقات المقامية تعين الرجوع إلى مقتضى الأصول في المقام، ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) حيث حكى عنه وجوب الصلاة عارياً. ويأتي الكلام في وجه ذلك في التنبية الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل دوران الواجب بين أمرين متباينين.

(٣) يعني: بناءً على الاتفاق المدعى على عدم الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة.

لكن الظاهر من صاحب المدارك رحمته: التأمل بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة، ولعله متأمل في الكل (١)، إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة.

لو لم يتوقف  
الاحتياط  
على التكرار

وأما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً (٢) فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي (٣)، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل

(١) والوجه في التأمل عدم وضوح كون الإجماع تعبيراً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام رادعاً عن الطريقة العقلائية المشار إليها، خصوصاً بعد قرب كون الوجه في ذهابهم ركوزهم إلى ما ذكره المتكلمون في المقام، من وجوه لا تسمن ولا تغني من جوع، تعرض لبعضها بعض أعظم المحشين عليهم السلام، لا مجال لإطالة الكلام فيها.

نعم قد يستدل على ذلك باعتبار نية الوجه، وبالأصل المقتضي للاشتغال. وسيأتي الإشارة إلى بعض الكلام فيها. فالبناء على عدم المنع عن ذلك متعين. ويأتي من المصنف في خاتمة البراءة والاشتغال التعرض لبعض الشبه المقتضية للمنع.

(٢) كما لو علم بوجوب الاستعاذة قبل القراءة، أو الاستغفار بعد التسبيح، فأتى بهما في صلاة واحدة.

لكن الظاهر عدم اختصاص ذلك بالعلم الإجمالي، بل يأتي في الشبهة البدوية، كما لو احتمل وجوب جلسة الاستراحة لا غير فأتى بها، إذ الظاهر أن منشأ الشبهة هو القول باعتبار الجزم بالنية الراجع إلى قصد الوجه أو التمييز، ولا فرق فيها بين صورة العلم الإجمالي والشبهة البدوية. وسيأتي بعض الكلام في الشبهة المذكورة.

(٣) مما سبق في صورة التكرار تعلم الإجتزاء هنا بالامثال المذكور،

للأولوية.

ظاهر كلام السيد الرضي رحمته الله - في مسألة الجاهل بوجوب القصر - وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى رحمته الله له: ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها (١).

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي، أم لا؟

هل يقدم الظن التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟

التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره إلا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لإثبات حجية الظن المطلق فلا إشكال (٢) في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على

لو كان الظن مما ثبت اعتباره بدليل الانسداد

(١) حكي عنهما ذلك في مسألة اجتزاء المسافر بصلاته لو أتم جاهلاً بوجوب القصر عليه، فعن الذكرى: «إن السيد الرضي سأل أخاه المرتضى رحمته الله فقال: إن الإجماع واقع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية.

فأجاب المرتضى عنه بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل، وإن كان الجاهل غير معذور...» ونحوه في الروض. ولا يبعد أن لا يكون مرادهما بالجاهل هو الجاهل المحتاط بالواقع، الذي هو محل الكلام، بل الذي يكون جهله مركباً ويأتي بخلاف الواقع لاعتقاده وجوبه، فيرجع إلى انكار التصويب وإثبات التخطئة الذي هو مذهب الشيعة، ويكون أجنبياً عما نحن فيه جداً.

(٢) لم يتضح الوجه في عدم الإشكال، فإنه إن قيل باعتبار نية الوجه والتمييز مع التمكن لزوم المحافظة عليه مع الظن الانسدادي - لو قيل بحجيته في تعيين التكليف كما هو مبني الكشف الذي يظهر كونه محل الكلام للمصنف هنا لسياقه مساق الظن الخاص - سواء لزم التكرار أم لا، وإلا فلا وجه لاعتبار الجزم حتى مع

## التكرار.

والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط، ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه (١).

ولإبطال هذه الشبهة، وإثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر (٢).  
وأما لو توقف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز، وجهان:

---

### إمكان العلم التفصيلي.

نعم قد يدعى قصور دليل اعتباره عن صورة الظن الانسدادي. لكنه لو تمّ فليس بنحو يصلح لدعوى عدم الإشكال، ولا للتعجب ممن يذهب إلى عدم جواز الاحتياط.

هذا وسيأتي منه تفصيل في مبحث الانسداد جهة خصوصيته، ويأتي الكلام فيها.

(١) الظاهر أنها عمدة الدليل في المقام حتى فيما لزم التكرار، لما عرفت من الإشكال في الإجماع.

(٢) يأتي منه تفصيل بعض الكلام في دليل الانسداد في دفع الشبهة المذكورة قال هناك: «إن معرفة الوجه مما يمكن للمتأمل في الأدلة في إطلاقات العبادة، وفي سيرة المسلمين، وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية.

ولذا ذكر المحقق تفصيل - كما في المدارك في باب الوضوء - أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الغسل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري».

من (١) أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل (٢).  
ومن (٣) أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي - ولو كان هو الظن المطلق - خلاف السيرة المستمرة بين العلماء (٤)، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه (٥) واعتبار الاعتقاد (٦) التفصيلي في الامثال.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً، وبين تحصيل العلم بتحقيق الإطاعة ولو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً (٧) على الأول في مقام الإطاعة بحكم

(١) وجه جواز الاحتياط بالتكرار وترك العمل بالظن.

(٢) يكفي في الدليل عليه ما يذكر في العلم التفصيلي والظن الخاص بناءً على حججته مثلها، إذا الفرق بينه وبينها بعيد. ولا سيما بناءً على أن الأصل يقتضي الاحتياط، كما يظهر من كلامه الآتي.

(٣) وجه عدم جواز الاحتياط بالتكرار ولزوم العمل بالظن.

(٤) لكن في تماميتها بنحو تقتضي المنع إشكال أو منع، خصوصاً بناءً على أن الوجه فيها هو القول باعتبار نية الوجه الذي سبق الكلام فيه منه تَبَيَّرَ.

(٥) بناءً على أن مقتضى الأصل الاحتياط، لا البراءة، وسيأتي الكلام فيه.

(٦) يعني: ولو كان ظنياً.

(٧) يعني: بنحو الأولوية لا بنحو اللزوم، إذ لا شك في جواز العمل بالظن الانسدادي، والكلام هنا بعد الفراغ عن ذلك.

العقل والعقلاء. لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك، وإطلاقهم اعتبار نية الوجه فالأحوط ترك ذلك، وإن لم يكن واجباً، لأن نية الوجه (١) لو قلنا باعتبارها فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتياط، لا بعدم جوازه (٢)، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط (٣)؟!.

وأما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص

(١) التعليل المذكور إنما ينفع في عدم وجوب الاحتياط بناءً على أن الأصل لا يقتضي وجوب الاحتياط، وإلا تعيّن وجوب الاحتياط لمجرد الشك في اعتبار نية الوجه، كما سينبه إليه عند الكلام في الظن الخاص.

(٢) فإنه يأتي أن مقتضى الأصل مع الانسداد هو الاحتياط، إلا أنه لا يجب لاستلزامه العسر، بل يجرم لو استلزم اختلال النظام، وحيث إن المفروض في المقام عدم لزوم الاختلال، فلا يكون حراماً، بل غاية الأمر أنه لا يجب.

(٣) لا مانع من تقديمه إذا كان من جهة قيام الدليل على اعتبار نية الوجه أو احتمالها، بناءً على لزوم الاحتياط مع الاحتمال المذكور، ضرورة أن مقتضى دليل الانسداد وإن كان عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه، إلا أن ذلك بالنسبة إلى الاحتياط من حيث هو، فلا ينافي المنع عنه في خصوص العبادة من جهة نية الوجه. فالتفريق بين الظن الانسدادي وغيره مما لم يتضح وجهه.

نعم لو قلنا بأن مفاد دليل الانسداد لزوم العمل بالظن في مقام الامتثال - كما هو مبنى الحكومة - لا في تعيين التكليف - كما هو مبنى الكشف - لم يكن الظن المذكور موجباً للقدره على نية الوجه وتعيين الالتزام بجواز الاحتياط، لتعذر نية الوجه.

على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه، فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط. ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، إلا أنه خلاف الاحتياط (١)، من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص، لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم، ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً. وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع، لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال (٢).

إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة، بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة

(١) يعني: الاستحبابي، لما سبق منه.

نعم بناءً على أن مقتضى الأصل في ذلك هو الاحتياط - كما سيأتي منه - يتعين كونه لزومياً، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) دفع دخل، أما الدخل: فهو أن العمل بالاحتياط وترك الظنون الخاصة ينافي أدلة تلك الظنون، لظهورها في لزوم العمل عليها وتعيينها.

وأما الدفع: فهو أن تلك الأدلة لا تقتضي إلا كفايتها عن الواقع بحيث يجوز الاعتماد عليها في مقام الامتثال لا لزوم العمل عليها، بنحو لا يجزى معه سلوك طريق الاحتياط الموصل للواقع قطعاً.

ويأتي التعرض لذلك أيضاً في أوائل مبحث الظن إن شاء الله تعالى.



## التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك - بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به، لا حصوله بأي وجه انفق (١) - في أن الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني، وهذا ليس تقييداً (٢) في دليل تلك العبادة حتى يدفع بإطلاقه، كما لا يخفى.

وحيث فلا ينبغي، بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة

---

(١) لفرض كون الواجب تعبدياً لا توصلياً.

(٢) بناءً على امتناع التقييد بقصد التقرب، ونحوه مما هو من شؤون الأمر. لكن الظاهر رجوعه إلى التقييد لئلاً، فينفي بالإطلاق، بل لو فرض قصور الإطلاق اللفظي كفى الإطلاق المقامي الظاهر في التحويل في كيفية الإطاعة إلى العرف الحاكم بتحقيق الإطاعة فيما نحن فيه - كما اعترف به المصنف رحمته بل يكفي الرجوع إلى الأصل العملي المقتضي للبراءة، لرجوعه إلى احتمال زيادة التكليف، لأنه في الحقيقة تقييد في المأمور به، لا في كيفية الإطاعة، إذ ليس معنى الإطاعة عقلاً إلا موافقة المأمور به، وليس هو مما يقبل التصرف الشرعي، وإنما يتصرف فيها هو من شؤون التكليف نفسه. وتام الكلام في مبحث التعبد والتوصلي.

ثم إن لازم ما ذكره المصنف رحمته عدم الفرق بين لزوم التكرار وعدمه. لأن نية الوجه فيما لا يلزم فيه التكرار وإن لم يقدّم الدليل عليها، إلا أنه لا يقطع بعدم اعتبارها بعد ذهاب جماعة إلى ذلك، كما لا يخفى. كما لا يفرق فيه أيضاً بين الظن الخاص والمطلق الذي استفيدت حجيته بدليل الانسداد، كما نبهنا عليه آنفاً، وأشار إليه فيما يأتي بقوله: «بأعمال الظنون الخاصة أو المطلقة». فلاحظ.

التكرار بتحصيل (١) الواقع أولاً بظنه (٢) المعتبر، من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة، وإتيان الواجب مع نية الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

وتوهم: أن هذا قد يخالف الاحتياط، من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة (٣)، فيكون قد أدخل فيه بنية الوجوب.

مدفوع: بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه، إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف (٤) بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر.

(١) متعلق بقوله: «الاحتياط» وبيان لكيفيته.

(٢) يكفي في الاحتياط المذكور تحصيل الظن والعمل بمؤداه جازماً بالنية، ولا يلزم تقديمه على الاحتمال الثاني، إذ لا خصوصية للتقديم، لإمكان الجزم المذكور مع التأخير.

نعم لا بد فيه من الفحص عن مقتضى الدليل الظني، كما لا يخفى.

(٣) يعني المحتمل الآخر غير المظنون، الذي لا مجال للإتيان فيه بنية الوجوب بعد قيام الحجة على عدم وجوبه.

(٤) فيكون تشريعاً محرماً لا يمكن التقرب به. ثم إنه لا فرق في كونه تشريعاً وفي امتناع التقرب به بين الإتيان بالطرف الآخر الذي قام الظن المعتبر على وجوبه وعدمه، بل يكفي قيام الطريق على عدم حجيته وإن لم يعمل بمقتضاه. بل يكفي في كونه تشريعاً عدم قيام الحجة على وجوبه بلا حاجة إلى قيام الحجة على عدم وجوبه، إذ التشريع عبارة عن إدخال ما لا يعلم كونه من الدين في الدين. ومنه يظهر الإشكال في قوله عليه السلام: «بعد فرض الإتيان...». فلاحظ.

وإن شئت قلت: إن نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه (١)، لأن لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك، عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط (٢)، وسيأتي ذكره عند

(١) العمدة فيه ما أشرنا إليه في صدر المسألة، ويأتي منه في مبحث الانسداد وغيره، من أن القائل باعتبار نية الوجه إنما يقول به مع إمكان تحصيلها، لا مع تعذره، كما في المقام، لأن المحتمل الآخر بعد فرض قيام الدليل على عدم وجوبه لا مجال للإتيان به بنية الوجه حتى لو كان هو الواجب واقعاً، فالمقام نظير ما لو تعذر الفحص، حيث لا إشكال بينهم في مشروعية الاحتياط وسقوط نية الوجه. على أنه لو فرض احتمال اعتبارها فلا يمنع من الإتيان، بما يحتمل في وجوبه في المقام برجاء تحصيل الواقع به لاحتمال عدم اعتبار نية الوجه.

نعم لو علم باعتبار نية الوجه تعذر الاحتياط المذكور. لكن لا مجال للعلم بذلك قطعاً.

(٢) قال السيد في الغنية: - «وقولهم: إن ذلك - يعني: الوجوب - أحوط للدين، غير صحيح، بل هو ضد الاحتياط، لأنه يؤدي إلى أفعال قبيحة منها: اعتقاد وجوب الفعل.

ومنها: العزم على أدائه على هذا الوجه. ومنها: اعتقاد قبح تركه، وربما كره هذا الترك. وكل ذلك قبيح، لأن من أقدم عليه يجوز قبحه، لتجاوز كون المأمور به غير واجب، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالإقدام على ما يقطع على ذلك فيه».

وهذا الكلام أجنبي عما ذكره المصنف في جداً، فإن رده في للاستدلال بالاحتياط ليس لعدم كونه مشروعاً عنده، بل لأنه لا يلزم البناء على دلالة الصيغة

## الكلام على الاحتياط في طيِّ مقدمات دليل الانسداد.

---

على الوجوب، كما هو المدعى في الاستدلال. ولعله عليه السلام اطلع على كلام له آخر لم نوفق للاطلاع عليه.

## [المقام الأول]

هل تحرم المخالفة  
القطعية للعلم  
الإجمالي؟

أما المقام الأول وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف، واعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت: أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة، الذي أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول:

إن للعلم الإجمالي صوراً كثيرة، لأن الإجمال الطارئ:

صور العلم  
الإجمالي

إما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شكنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة متعلق بالظهر أو الجمعة، وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذلك (١).

وإما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك في أن هذا

---

(١) كما في اشتباه الخمر بين إنائين.

الموضوع المعلوم الكلي (١) أو الجزئي (٢) تعلق به الوجوب أو الحرمة.  
 وإما من جهة الحكم والمتعلق جميعاً، مثل أن نعلم أن حكماً من  
 الوجوب والتحریم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثة:

إما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال  
 الظهر والجمعة.

وإما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب، كما في المثال  
 الثاني (٣).

(١) كردّ السلام في الصلاة.

(٢) كالصوم في يوم الشك في آخر شهر رمضان.

(٣) وهو تردد الحرمة بين هذا الموضوع الخارجي أو ذاك، الذي سبق التمثيل  
 له باشتباه الخمر بين إنائين.

وهذان المثالان للقسم الأول، الذي يكون فيه التردد في متعلق الحكم مع  
 العلم بنفس الحكم، وهو الوجوب أو الحرمة.

وأما مثالا القسم الثاني وهو الذي يكون فيه التردد في نفس الحكم مع العلم  
 بمتعلق الحكم فقد سبق منا ذكرهما، وهما ردّ السلام في الصلاة وصوم يوم الشك.

وأما القسم الثالث وهو الذي يكون فيه التردد في الحكم والمتعلق معاً، فمثال  
 الشبهة الحكمية فيه التي ترجع إلى اشتباه الخطاب الصادر من الشارع لا يتيسر لنا  
 عاجلاً فرضه، وإن كان ممكناً قطعاً.

وأما الشبهة الموضوعية فكما لو علم المكلف اجمالاً بأنه حلف إما على وطء  
 جاريته الكبرى في يوم الجمعة أو على ترك وطئها فيه، واشتبهت الكبرى بين جارتين

والاشتباه في هذا القسم (١): إما في المكلف به، كما في الشبهة المحصورة، وإما في المكلف.

وطرفا الشبهة في المكلف: إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد، كما في الخنثى (٢)، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المنى في الثوب المشترك.

ولابد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين:

العلم الإجمالي  
الطريقي  
والموضوعي

أحدهما: أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم: أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقة، وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

والكلام هنا في الأول، إذ اعتبار العلم الإجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ على جعله موضوعاً، فإن دل على كون العلم التفصيلي داخلاً

طويلة وقصيرة حيث يعلم إجمالاً، إما بوجوب وطء الطويلة وحرمة القصيرة أو بحرمة وطء الطويلة ووجوب وطء القصيرة.

(١) يعني: الذي يكون ناشئاً من اشتباه مصاديق متعلق الخطاب الشرعي.

(٢) الظاهر أن الاشتباه في الخنثى، كاشتباه حال الرجل بين كونه مسافراً أو حاضراً، فهو اشتباه في المكلف به بسبب اشتباه حال المكلف، فلا ينبغي جعله قسماً مقابلاً للشك في المكلف به.

اللهم إلا أن يكون الوجه في المقابلة أن المراد من الشك في المكلف به هو الذي يكون منشأ الشك فيه هو إجمال المكلف به واشتباهه مع عدم الاشتباه في بقية الجهات، والمراد من الشك في المكلف هو الذي يكون منشأ الشك فيه هو إجمال المكلف واشتباهه مع عدم الاشتباه في بقية الجهات. فلاحظ.

في الموضوع كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة (١).

الثاني: أنه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما تقدم، من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص، فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطان صلته بالحدث، أو بواحد مردد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن وفعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه، بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم (٢)، إلى غير ذلك.

إذا تولد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي

وبالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية.

عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي وغيره من العلوم التفصيلية

إلا أنه قد وقع في الشرع موارد يتوهم خلاف ذلك:

منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل من (٣) أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل، فإن

الموارد التي توهم خلاف ذلك

(١) والكلام في ذلك من وظيفة الفقيه، لكون المسألة فرعية.

(٢) كان الأولى أن يقول: بناء على اعتبار شرائط صحة صلاة الإمام في صحة صلاة المأموم، إذ ذكر علم المأموم قد يوهم كونه موضوعياً. وكيف كان فقد يقال بأنه يكفي في صحة صلاة المأموم واقعاً إحراز الإمام للشرائط وإن لم تكن موجودة وعلم المأموم بعدم وجودها تفصيلاً. وحيث لا مجال في الفرض لعلم المأموم ببطان صلته.

(٣) بيان لقوله: «ما حكم...».



إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين (١)، بل ظاهر كلام الشيخ رحمته الله القائل بالتخير، هو التخير الواقعي (٢) المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة. ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً، فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية، فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية، لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة.

ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المنى في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث أمامه (٣).

ومنها: حكم الحاكم بتصنيف العين التي تداعاها رجلان، بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر (٤)، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث

(١) كما لو كان القولان هما الوجوب والاستحباب، وكان مقتضى الأصل الحرمة.

(٢) يعني: بحيث يكون الحكم الواقعي هو التخير. أما التخير الظاهري فهو عبارة عن التخير في مقام العمل مع بقاء الواقع على ما هو عليه.

(٣) العلم المذكور مبني على ما سبق من كون شرائط صحة صلاة الإمام معتبرة في صحة صلاة المأموم.

(٤) إذ لو احتمل كذبها لكونها مشتركة بينهما لم يكن الحكم بالتنصيف موجباً للعلم التفصيلي بالمخالفة.

للنصفين من كل منهما، مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

ومنها: حكمهم فيما لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي: أن (١) لصاحب الإثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً، فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه. ومنها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر، فإنه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول، فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد (٢) وبيعها بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مئتمنه مال المقر في الواقع.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مئتمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية، فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً للعبد أو الجارية. وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة درهم، فإن الحكم ببرد الجارية مخالف

---

(١) بيان لقوله: «حكمهم فيما...».

(٢) إذا اجتمعت العين والقيمة عند واحد منهما يعلم تفصيلاً بعدم ملكة للقيمة بخصوصها، وذلك كافٍ في المطلوب بلا حاجة إلى بيعها بثمن واحد. نعم إذا اجتمعتا عند شخص ثالث توقف مخالفة العلم التفصيلي على بيعها بثمن واحد كما ذكره المصنف رحمته الله.

للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم فيما لو قال أحدهما: بعتك الجارية بمائة، وقال الآخر: وهبني إياها: أنهما يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبع.

فلا بد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو:

الجواب عن  
الموارد المذكورة

أحدها: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إن الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشبهان طهران في الواقع. وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص، فالأموم والإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر (١)، بأن يقال: إن من كانت صلواته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فلآخر أن يرتب عليها آثار الصحة الواقعية، فيجوز له الائتمام به. وكذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه، إذا لم يعلم كذبه (٢)

(١) فيكون حكماً واقعياً ثانوياً، والفرق بينه وبين الأول أنه على الأول لا تترتب الآثار واقعاً على الواقع مع عدم العلم التفصيلي به، فعدم ترتبها مع العلم الإجمالي لعدم الموضوع لا لعدم حجية العلم الإجمالي.

وعلى الثاني تترتب الآثار على الواقع لو ابتلى به من غير جهة الحكم الظاهري الجاري في حق الآخر. ويختص عدم ترتيب أثر الواقع بها إذا ابتلى به من جهة الحكم الظاهري المذكور الرافع لفعلية الحكم الواقعي.

(٢) يعني: إذا لم يعلم المدعي كذبه في دعواه وتعمده للكذب، إذ لو كان عالماً

في الدعوى بأن استند إلى بينة، أو إقرار، أو اعتقاد من القرائن فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر، فيثبت ملكه للنصفين في الواقع. وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح (١)، وكذا في مسألتني التحالف (٢).

الثالث: أن يلتزم: بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة، والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة

بكونه كاذباً في الدعوى فلا حكم ظاهري في حقه، حتى ينفذ في حق غيره. هذا ولو شك الآخذ حينئذ في كون المدعي الذي أخذ منه عالماً بكذب دعواه كان له البناء على عدم ذلك حملاً له على الصحة.

(١) يعني: في مسألة تلف الدرهم عند الودعي، ولم يظهر الوجه في تسميتها بمسألة الصلح، إلا أن يدعى أن أخذ كل منهما لنصف الدرهم راجع إلى الصلح الظاهري فتأمل. ثم إن جريان الوجه المذكور في هذه المسألة موقوف على عدم علم أحدهما بكون التالف هو درهمه، وإلا كان عالماً بكون أخذه للنصف بلا حق فلا حكم ظاهري في حقه حتى ينفذ في حق الآخذ منه.

(٢) وهما مسألة اختلاف المتبايعين في تعيين الثمن أو المثمن. ومسألة الاختلاف في البيع أو الهبة. لكن لا مجال فيها للوجه المذكور، إذ الإشكال فيها إنما هو في أخذ الشخص ما يعلم بخروجه عن ملكه بسبب العقد المختلف في تعيينه، ولا حكم ظاهري في المقام في حق غيره حتى يقال بجواز اعتماده عليه في عمل نفسه، كما لا يخفى.

فكان الأولى للمصنف رحمته أن يذكر مسألة الإقرار، لاعتماد كل من المقر لها على حجة ظاهرية وهي الإقرار. فيمكن دعوى نفوذ حكمها الظاهري على الآخذ منها.

## اختلاف الأمة على قولين.

وحمل أخذ المبيع في مسألتني التحالف (١) على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن (٢)، أو انفساخ البيع (٣) بالتحالف من أصله،

(١) لا يخفى أن المسألتين المذكورتين لما كانتا مختصتين بصور العلم التفصيلي فلا مجال لتقيدهما بما إذا لم يفض العمل فيهما إلى مخالفة العلم التفصيلي، كما هو مبني هذا الوجه. كما سبق أنه لا مجال لجريان الوجه الثاني فيهما أيضاً.

وكذا الوجه الأول، لعدم ابتناء العلم التفصيلي فيهما على علم إجمالي بل هو حاصل ابتداء بمجرد إرجاع العين إلى صاحبها الأول، فهما في الحقيقة خارجان عما نحن فيه، إذا الكلام في العلم التفصيلي الناشيء من العلم الإجمالي.

والحاصل: إنه لا مجال لشيء من الوجوه الثلاثة في المسألتين المذكورتين، بل يتعين فيهما وجوه آخر تعرض المصنف رحمته لبعضها في كلامه الآتي.

ثم إنه لما كانت مسألة التحالف الثانية هي مسألة الاختلاف في كون العقد بيعاً أو هبة فقوله رحمته: «وحمل أخذ المبيع...» لا يخلو من تسامح، إذ لا معنى لفرض كون العين المسترجعة مبيعة مع فرض الاختلاف في بيعها واحتمال كونها هبة، وإنما يتم ذلك في مسألة اختلاف تعيين الثمن أو المثمن لا غير، ولا يبعد ابتناء ذلك منه رحمته على التغليب.

(٢) كان الأولى أن يقول: عن الثمن الواقعي المردد، أو المثمن الواقعي المردد، للعلم باشتغال البيع على الثمن والمثمن بلا حاجة إلى الدعوى. كما أنه لا للخصوصية المدعاة بعد فرض عدم ثبوت الدعوى حتى يحكم له بحق المقاصة. ومنه يظهر أن هذا الوجه لا يجري في المسألة الثانية، وهي مسألة الاختلاف في كون العقد بيعاً أو هبة، لعدم ثبوت دعوى البيع حتى يثبت الثمن ويثبت للملكه حق المقاصة. اللهم إلا أن يكون ذلك بلحاظ حكم نفسه لفرض اعتقاده بما يدعيه فله ترتيب الأثر عليه. فلا حظ.

(٣) وكذا انفساخ العقد الواقعي المردد بين البيع والهبة.

أو من حينه.

وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية (١).

وعليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين:

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالاتزام بإباحة وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب وطؤها به مع اتحاد زمني الوجوب والحرمة (٢)، وكالاتزام بإباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحریم مع عدم كون أحدهما المعين تعدياً يعتبر فيه قصد الامتثال (٣)، فإن المخالفة في المثالين ليست من حيث العمل، لأنه لا يخلو

أقسام مخالفة العلم الإجمالي

(١) لعل الأولى أن يلتزم بالتنصيف بنحو الجعل الشرعي القهري، لا بنحو المصالحة إذ فرض المصالحة مع القهر لا يخلو عن إشكال.

اللهم إلا أن يريد إيقاع العقد من طرف الحاكم أو الودعي بين الشخصين بإثبات الولاية لهما عليهما في ذلك. ثم إنك عرفت أن مسألة الودعي يمكن التخلص عن الإشكال فيها بالوجه الثاني والثالث، ولا يتوقف على هذا الوجه. فلاحظ.

(٢) أما لو اختلفا، كما لو كان زمان الوجوب المحتمل يوم الخميس، وزمان الحرمة المحتملة يوم السبت، أمكنت المخالفة القطعية بالوطء يوم السبت وتركه يوم الجمعة، كما تمكن الموافقة القطعية بعكس ذلك.

(٣) أما لو كان تعدياً يعتبر فيه قصد الامتثال فيمكن فرض المخالفة القطعية

من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما، وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل:

وبعد ذلك نقول:

جواز المخالفة  
الالتزامية للعلم  
الإجمالي

أما المخالفة الغير العملية، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين، كظهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول.

أما في الشبهة الموضوعية، فلأن الأصل في الشبهة الموضوعية إنها يخرج مجراه عن موضوع التكليفين (١)، فيقال: الأصل عدم تعلق الحلف

---

كما لو تردد الأمر بين وجوب الصدقة على زيد وحرمة تملكه المال، بنحو الشبهة الحكمية فإنه لو ملك المال هبة بلا قصد القرية يعلم بالمخالفة لكلا المتحملين. وهذا بخلاف ما لو اعتبر التقرب فيهما أو في أحدهما المردد، أو لم يعتبر التقرب فيهما معاً فإن المخالفة القطعية غير ممكنة أيضاً.

(١) يعني: فلا يكون في الالتزام بخلافهما رد للحكم الشرعي، ولا تشريع في قبالة إذا ادعاء المخالف للواقع في الموضوع لا في الحكم الشرعي، فلا يلزم من جريان الأصول الموضوعية إلا الالتزام في الموضوع على خلاف الواقع إجمالاً، لا طرح الحكم الشرعي.

لكن هذا إنما يتم فيما إذا كان التمسك في الشبهة الموضوعية بالأصل

بوطء هذه، وعدم تعلق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالإباحة لأجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحها. وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالماء المردد (١).

وأما الشبهة الحكمية، فلأن الأصول الجارية فيها وإن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الأصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجة عن موضوعه إلا أن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثر إلا وجوب الإطاعة وحرمة

---

الموضوعي، أما لو أريد التمسك بالأصل الحكمي ابتداءً لعدم جريان الأصل الموضوعي، للجهل بالتاريخ ونحوه، فالكلام هو الكلام في الشبهات الحكمية.

(١) فإنه ناشٍ من أصالة عدم ملاقة البدن للنجس، وأصالة عدم الغسل بالماء.

ثم إنه تقدم من المصنف رحمته تقييد الوضوء في الفرض بما إذا وقع غفلة عن حال المايع. وكأنه لأنه مع الالتفات إلى حاله يمتنع الوضوء به، لعدم تأتي قصد القرية.

وفيه: أنه يمكن تحققه رجاءً لاحتمال كونه ماءً بناءً على ما هو التحقيق من عدم وجوب الجزم بالامتثال. بل قد يمتنع جريان استصحاب عدم الغسل مع الغفلة، لجريان قاعدة الفراغ في الوضوء لو فرض تجدد الشك بعد الفراغ منه فيخرج عما نحن فيه.

نعم لو فرض تحقق الشك المذكور قبل الوضوء ثم غفل وتوضأ بالمايع والتفت بعد ذلك لم يبعد عدم جريان قاعدة الفراغ في الوضوء، على كلام. فلاحظ.



المعصية (١)، والمفروض أنه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفة عملية (٢) له لتحقيق المعصية.

ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، لأن الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل، وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات.

ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، لم ينفع، لأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي - كالأصول في الشبهة الموضوعية - مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني: وجوب الأخذ بحكم الله.

هذا، ولكن التحقيق: أنه لو ثبت هذا التكليف - أعني: وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام به مع قطع النظر عن العمل - لم تجر الأصول، لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي (٣) أعني: وجوب الالتزام بحكم الله، وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

---

(١) يعني: الراجعين إلى مقام العمل.

(٢) يعني: للحكم الواقعي. لكن من الظاهر أنه لا تلزم مخالفة قطعية، أما المخالفة الواقعية فهي محتملة. نعم لا مجال للتخلص منها جرت الأصول أو لم تجر فلا أثر لها.

(٣) فإن المخالفة وإن كانت بملاك أنه ليس هناك حكم واقعي، إلا أنه بسبب العلم الإجمالي بوجود الحكم الواقعي يلزم من جريان الأصول مخالفة لوجوب الالتزام به، فيمتنع جريان الأصول لذلك.

فالحق: منع فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به.

فالتحقيق: أن طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبورها واستحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف (١) إلا أنه فعله لا لداعي الوجوب، لم يكن عليه شيء. نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نية القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به (٢)، ولذا قيدنا الوجوب والتحریم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعدياً (٣).

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردد بين الحكمين، وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض أيضاً عدم مخالفته في العمل، فلا معصية

(١) هذا محل إشكال، بل لا بد من الالتزام به ولو إجمالاً لأنه من شؤون الالتزام بالشرعة المقدسة. أما عدم الالتزام به، أو الالتزام بعدمه فهو غير جائز، كما سيأتي الكلام فيه.

نعم لا يجب الإتيان بالفعل بداعي امتثاله إذا كان توصلياً، وهذا أمر آخر غير وجوب الالتزام به.

(٢) يعني: بترك شرطه وهو التقرب، المتوقف على الالتزام بالحكم الشرعي.

(٣) هذا التقييد ليس ناشئاً من وجوب الالتزام بالحكم الشرعي، بل من جهة إمكان المخالفة العملية القطعية مع كون أحدهما المعين تعدياً، كما سبق. فلاحظ.

ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي (١).

المخالفة  
الالتزامية  
ليست مخالفة

فملخص الكلام: أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة (٢)، ومخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

دليل الجواز  
بوجه أخصر

ويمكن أن يقرر دليل الجواز بوجه أخصر، وهو: أنه لو وجب الالتزام:

فإن كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان (٣)، ولا يلتزمه أحد (٤).

---

(١) الذي لا يجري معه الأصل قطعاً. نعم سبق منا الإشكال في ذلك. لكنه ليس لعدم جريان الأصل، بل لمنافاته للالتزام بالشرعية.

(٢) يعني: من حيثية العمل لكن الذي يرى وجوب الالتزام بالحكم لا يقول بأن في عدم الالتزام به مخالفة عملية له بل يقول بوجوب الالتزام به لأنه من شؤون الالتزام بالشرعية المقدسة، كما أشرنا إليه.

(٣) كأنه لعدم قيام الدليل على ذلك.

أقول: إن كان منشأ ذلك عدم الدليل على تعيين الحكم حتى يلتزم به بتبع تعيينه، لأنه من شؤون إطاعته.

ففيه: أن العلم الإجمالي بثبوت الحكم الواقعي يقتضي وجوب إطاعته تعييناً فالعمدة ما عرفت من أن المدعى ليس هو كون وجوب الالتزام من شؤون إطاعة الحكم، بل هو حكم آخر ثابت لجهة أخرى، فاللازم النظر في تلك الجهة فلو فرض تماميتها كان العمل عليها ممتنعاً في المقام لاستلزامه التشريع المحرم. فلاحظ.

(٤) لما عرفت من استلزامه التشريع المحرم.

وإن كان بأحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل (١)، فلا بد له من خطاب آخر عقلي أو نقلي، وهو - مع أنه لا دليل عليه - غير معقول، لأن الغرض من هذا الخطاب (٢) المفروض كونه توصلياً، حصول مضمونه - أعني: إيقاع الفعل أو الترك (تخييراً) (٣) وهو حاصل من دون الخطاب التخييري (٤)، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، وهو محال.

إلا أن يقال: إن المدعي للخطاب التخييري إنما يدعي ثبوته بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكمين (٥)، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل (٦).

---

(١) لأن الخطاب بالحكم الواقعي يقتضي إطاعته بنفسه تعييناً، فإذا فرض كون إطاعته لاتم إلا بالعمل والالتزام كان مقتضاه هو الالتزام تعييناً لا تخييراً. ثم إن المراد بالالتزام التخييري في ظاهر كلامه هو الالتزام بخصوص أحدهما مع تخيير المكلف في اختيار ما شاء منهما.

(٢) وهو الخطاب بالالتزام تخييراً.

(٣) لا يخفى أن إيقاع الفعل أو الترك تخييراً بنفسه ليس هو مضمون الخطاب المدعى، بل مضمونه وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً، وهو ليس حاصلًا. وكأنه إلى هذا أشار بقوله: «إلا أن يقال...».

(٤) لأن المكلف لا بد أن يفعل أو يترك، فالتخيير بين الفعل والترك لغو وعبث.

(٥) يعني: الالتزام بثبوت أحدهما، لا كونه داعياً في مقام التعبد، فإنه مختص بالواجب التعبدي المقابل للتوصلي، وليس هو محل الكلام هنا. فلاحظ.

(٦) ولا مجال للاحتياط مع عدم الدليل الخاص، لما يستلزمه من التشريع

وأما وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ (١) فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه (٢)، لا الالتزام بأحدهما المخير، فافهم.

هذا ولكن الظاهر من جماعة من الأصحاب في مسألة الإجماع المركب إطلاق (٣) القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه

المحرم، فلا يجوز من دون تعبد خاص مخرج له عن التشريع إلى كونه مما أذن الله تعالى فيه.

(١) الذي هو مقتضى الالتزام برسالته ﷺ والتسليم لشريعته المقدسة.

(٢) فإن هذا كاف في التسليم برسالته ﷺ. هذا ولا يبعد كون هذا هو مراد

القائل بوجوب الالتزام، لا أن مراده الالتزام بأحدهما المعين أو المخير، كما سبق من المصنف رحمته وسبق الإشكال فيه، فإن هذا كاف في المنع من جريان الأصول، فإن الالتزام بأحد الحكمين على ما هو عليه ينافي الالتزام بعدمهما معاً، الذي هو مقتضى الأصل.

فلعل الأولى أن يقال: إن مفاد الأصل ليس إلا الحكم العملي، فالالتزام

بمؤداه يرجع إلى الالتزام بإذن الشارع في العمل على طبقه، لا إلى الالتزام بأنه الحكم الواقعي حتى ينافي الالتزام بالواقع على ما هو عليه.

وحيث إن كان مؤدى الأصل حكماً مخالفاً للواقع كإباحة لو فرض لم يجز

الأصل، لقصور دليله عن صورة العلم بالخلاف، لا من جهة المخالفة الالتزامية، وإن لم يكن مؤداه معلوم الخطأ بل كان محتمل الخطأ جرى إذا كان مورداً للعمل،

حتى لو لزم مخالفة إجمالية من جريان أصليين، كما فيما نحن فيه لو أريد الرجوع إلى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة، إذ كل منهما بنفسه داخل في عموم دليل

الأصل بعد كون مؤداه محتملاً. والعلم بمخالفة مؤداه للواقع لا يضر بعد عدم محذور في الالتزام بمؤدى الأصل، لكونه راجعاً إلى الالتزام بالعمل لا بأنه الحكم

الواقعي، كما ذكرنا. فتأمل جيداً. والله سبحانه العالم.

(٣) يعني: حتى لو لم يلزم مخالفة عملية.

حكم الإمام عليه السلام في الواقع (١)، وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرْحاً لقول الإمام عليه السلام.

نعم، صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة فيما إذا اقتضى الأصلان حكْمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بكليهما (٢)، وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات.

لكن القياس في غير محله، لما تقدم: من أن الأصول في الموضوعات حاكمة (٣) على أدلة التكليف، فإن البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها. وكذا الحكم بعدم

(١) لا محيص عن الالتزام بهذا، لأن الالتزام بالحكم المعلوم عدم كونه حكم الإمام عليه السلام إن كان بمعنى الالتزام به على أنه الحكم الواقعي، فهو حرام لما فيه من تكذيب الرسالة ورد حكم الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى الالتزام به على أنه الحكم العملي التعبدية فأدلة التعبد لا تشمل صورة العلم بالخطأ بخلاف التمسك بالأصلين المعلوم كذب أحدهما، فإنه لا قصور في دليل كل منهما بعد احتمال إصابته كما سبق.

ومنه يظهر أن ما ذكره عليه السلام بقوله: «نعم صرح غير واحد من المعاصرين...» ليس من هذا السنخ، فلا ينبغي استداركه عليه. فلاحظ.

(٢) عرفت أنه لا بأس به، وإن كان قياسه على المخالفة في الشبهة الموضوعية في غير محله. كما عرفت أنه لا مجال لقياسه على العلم التفصيلي بمخالفة الأصل الواحد للواقع.

(٣) سبق إن الحكومة مختصة بما إذا كان التمسك فيها بالأصول الموضوعية، لا الحكمية الجزئية. فراجع.

وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها. وهذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإن الأصل فيها معارض (١) لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، وليس مخرجاً لمجره عن موضوعه، حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجدٍ، إذ اللازم من منفاة الأصول لنفس الحكم الواقعي، حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له، هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك (٢) لأن العقل والنقل لم يدلّا إلا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول المتنافية في الواقع.

ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام في مسألة الإجماع، على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة، فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهر الشيخ رحمته الله الحكم بالتخيير الواقعي (٣)، وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع إلى الأصل،

---

(١) عرفت الإشكال في المعارضة.

(٢) عرفت أن ذلك لا يجوز، لكن العمل بالأصل المخالف للواقع لا

يستلزمه.

(٣) يأتي التعرض لكلامه في مبحث الدوران بين الوجوب والحرمة، ويأتي

الإشكال في ظهوره فيما ذكره المصنف رحمته الله.

ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي، لأن التخيير الواقعي كالأصل (١) حكم ثالث.

نعم، ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب والتحريم»: الإتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة (٢)، وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير، وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة.

والإنصاف: أنه (٣) لا يخلو عن قوة (٤)، لأن المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة، وأما المخالفة تدريجياً وفي واقعتين فهي لازمة البتة (٥)، والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجياً عن قصد إليها من غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة (٦)، وحينئذٍ فيجب

(١) إنما يكون الرجوع للأصل موجِباً ل طرح الحكم الواقعي إذا كان مخالفاً لها.

(٢) التي هي عبارة عن الحكم المقابل للأحكام الأربعة، أما لو كان المراد بها عدم الحرج في الفعل والترك، عملاً بأصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة فتخرج عما نحن فيه، لما ذكرنا.

(٣) يعني: عدم جواز الرجوع للإباحة.

(٤) لما أشرنا إليه من أن البناء على الإباحة معلوم المخالفة للواقع، لا لما يأتي من لزوم المخالفة العملية التدريجية، لأنه ليس محذوراً، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٥) لأن الالتزام بالإباحة يقتضي جواز الفعل في واقعة والترك في أخرى، وهو مستلزم للمخالفة العملية القطعية في إحدى الواقعتين.

(٦) هذا مسلّم إذا لم يلزم مع المخالفة القطعية التدريجية موافقة قطعية



تدرجية، كما لو علم بوجود الصوم في يوم الخميس والجمعة، فإن ترك الصيام فيهما مستلزم للمخالفة التدريجية من دون موافقة، ولا إشكال في قبحه، كما هو الحال في جميع موارد العلم بالتكليف مع إمكان الاحتياط، وكون المخالفة تدرجية لا تمنع من القبح المذكور، كما يأتي في مبحث الشك في المكلف به.

أما لو لزم من المخالفة القطعية التدريجية موافقة قطعية تدرجية أيضاً فلا قبح، كما في المقام ونحوه مما امتنع فيه الاحتياط لامتناع الجمع بين التكليفين عملاً، لأن قبح المخالفة مزاحم بحسن الموافقة.

وبعبارة أخرى: العمل في كلتا الواقعتين بنهج واحد كما يستلزم الفرار من المخالفة القطعية التدريجية المفروض قبحها، كذلك يستلزم امتناع الموافقة القطعية المفروض لزومها وحسنها، والاختلاف بينهما في العمل كما يستلزم الوقوع في المخالفة المذكورة كذلك يستلزم حصول الموافقة المذكورة، ولا ترجيح للأول على الثاني بحكم العقل، بل هما بنظره سواء، فمثل هذه المخالفة ليست محذوراً، كما اعترف به المصنف رحمته في مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة. على أنها لو كانت محذوراً لم يفرق بين صورتين وجود التعبد الظاهري وعدمه، إذ المخالفة علة تامة للقبح، فلا يرتفع قبحها بترخيص الشارع، بل تكون مانعة عنه، كما يأتي في حكم المخالفة العملية وحيث لا وجه للاعتراف بإمكان الترخيص المذكور للمقلد ونحوه كما يأتي منه رحمته.

على أنه لو سلم إمكان الترخيص كفى في المقام إطلاق أدلة الأصول في إثبات الترخيص كإطلاق أدلة التقليد أو خصوص بعضها لوثم.

نعم لا أصل يقتضي الإباحة في المقام، بل هنا أصلاً يقتضي أحدهما عدم الوجوب ويقتضي الآخر عدم التحريم، ولا مانع من العمل بهما في كل واقعة ولو اختلف سنخ العمل ولزمت المخالفة التدريجية، لما ذكرنا. وتام الكلام في المسألة في

بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد.

وتعدد الواقعة إنما يجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة (١)، كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي المجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر (٢)، وأما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض، أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت. ويمكن الاستفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض (٣).

لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً، فالمانع (٤) في الحقيقة هي المخالفة

مبحث الدوران بين الوجوب والتحريم. فلاحظ.

(١) عرفت الإشكال في الإذن المذكور، كما عرفت إمكان دعواه في المقام.

(٢) بناء على ثبوت التخيير الإستمراري في الرجوع إليهما.

(٣) لعله من جهة أنها دلت على عدم جواز طرح الروايتين مع إمكان كذبهما معاً والرجوع إلى احتمال آخر كالأصل فطرح الحكم الواقعي المعلوم أولى بالمنع.

وفيه: أولاً: أن ذلك تعبد خاص لم يعلم ملاكه. ولذا كان التحقيق أن الأصل في المتعارضين التساقط.

وثانياً: أن الظاهر كون التخيير بين الخبرين المتعارضين استمرارياً أيضاً، فهو مستلزم للمخالفة التدريجية، وليست محذوراً.

(٤) يعني: من الرجوع للإباحة مع تعدد الواقعة.

العملية القطعية (١) ولو تدريجياً مع عدم التعبد بدليل ظاهري، فتأمل. هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأصول ذلك.

وأما المخالفة العملية:

المخالفة العملية  
للعلم الإجمالي

فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النجس»، أو في الشبهة الحكمية كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم (٢)، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب، لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين، ووجوب صلاة الظهر مثلاً قصرًا أو إتماماً، وكذا لو قال: أكرم زيداً، واشتبه بين شخصين، فإن ترك إكramهما معصية.

لو كانت المخالفة  
لخطاب تفصيلي

فإن قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الإناءين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع، فليس في ارتكابهما بناءً على طهارة

---

(١) يعني: لا المخالفة الالتزامية، بل هي بنفسها ليست محذوراً. لكن عرفت أنها محذور مهم، إلا أنها لا تلزم من جريان الأصل.

(٢) كما لو فرض شك الفقيه في مقدار المسافة المعتبرة في التقصير.

أما لو كان ناشئاً من اشتباه الموضوع، كما لو شك في مقدار المسافة بين البلد والمقصد، فهو نظير اشتباه النجس بين إنائين. ثم إن الخطاب التفصيلي الذي يعلم بمخالفته في المقام هو الخطاب بوجوب الصلاة.

كل منهما مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

قلت: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لأنه نجس يقيناً (١)، فلا بد إما من اجتنابهما، تحصيلاً للموافقة القطعية، وإما أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفة القطعية، على الاختلاف المذكور في محله.

هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع (٢)، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب، المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس» (٣)، فافهم.

(١) ولا معارضة بين أصالة الطهارة في كل منهما ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي، لاختلاف الحيثية، لأن أصالة الطهارة إنما تقتضي جواز الارتكاب في كل منهما من حيثية كونه مشكوك الطهارة لا من تمام الجهات، ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي يقتضي الاجتناب عنهما أو عن أحدهما من حيث كونه محققاً للاجتناب عن النجس المعلوم، فلا تنافي بين الجهتين، بل العمل على الثانية، لأن اللا مقتضي لا يزاحم المقتضي ولا يعارضه، بل يبنى عليهما ويكون العمل على المقتضي لا غير.

(٢) لأن الموضوع قد يكون أمراً واقعياً تكوينياً، كالحياة والموت لا يقبل الرفع الشرعي، فلا بد أن يكون الرفع الشرعي بلحاظ رفع الآثار والأحكام العملية، ولو لا ذلك كان لاغياً، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) يعني: فيلزم من جريان الأصول في كلا الطرفين التناقض بين دليل جعلها ودليل الواقع، وحيث كان دليل الواقع علمياً تعين رفع اليد عن عموم

الأصل وتخصيصه بغير موارد العلم الإجمالي، إما في كلا الطرفين، أو في أحدهما، على الكلام في وجوب الموافقة القطعية وعدمه.

أقول: المخالفة المذكورة إنما تتم لو كان مفاد الأصل رفع الحكم واقعاً. وهو غير مراد قطعاً، بل المراد منه رفع الحكم ظاهراً الرجوع إلى جواز البناء على عدمه عملاً، ولذا سبق عدم منافاة مفاد الأصل لوجوب الالتزام بالأحكام الواقعية. وحينئذٍ فلا تناقض بين مفاد الأصل في الطرفين والحكم الواقعي المعلوم إجمالاً حتى يلزم ما سبق.

نعم لما كان مفاد الأصل هو جواز البناء عملاً على عدم الحكم، وكان العمل على طبق الحكم من لوازمه الذاتية غير القابلة للتصرف الشرعي لرجوعه إلى مقام الامتثال الذي هو من مختصات العقل، كان مرجعه إلى ثبوت العذر في ظرف الجهل وعدم تنجز الواقع بمجرد الاحتمال، لأن مقام العذر والتنجز ما يقبل التصرف الشرعي المولوي.

وحينئذٍ لا بد في منع جريان الأصول من دعوى: أن منجزية العلم الإجمالي كمنجزية العلم التفصيلي مما لا يقبل التصرف الشرعي، ولا مجال لردع الشارع عنها، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العقلائية في المقام.

وإلى هذا يرجع دعوى امتناع جريان الأصول من جهة لزوم الترخيص في المعصية. لكن هذا مبني على أن مفاد الأصول الترخيص في أطرافها من تمام الجهات، أما بناء على ما ذكره قريباً وأو ضحناه من أنها إنما تقتضي الترخيص فيها من حيثية كونها مجهولة الحكم، فلا منافاة بينها وبين العلم الإجمالي المذكور حتى يحتاج إلى دعوى التخصيص.

ويأتي الكلام في ذلك أيضاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

ولعل قوله: «فافهم» إشارة إلى ذلك.

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي ﷺ - ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه:

لو كانت المخالفة  
لخطاب مردد،  
ففيها وجوه

أحدها: الجواز، لأن المردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يجرم ارتكابه، وكذا المردد بين الدعاء والصلاة، فإن الإطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها (١).

الثاني: عدم الجواز مطلقاً، لأن مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، ولا يعذر فيها إلا الجاهل بها (٢).

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية، لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الإحصاء (٣)، بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في

---

(١) وأما وجوب أحدهما فهو منتزع عقلاً من وجوب الواحد المعين شرعاً واقعاً. المجهول عندنا، وليس خطاباً شرعياً.

(٢) هذا راجع إلى ما ذكرناه من منجزية العلم الإجمالي عقلاً وعدم إمكان الردع عنها بجعل الجهل عذراً شرعاً مع تعميمه لما إذا تردد الخطاب بين خطابين. والظاهر أنه في محله، لعدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي بين وحدة الخطاب وتعددده، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العرفية.

(٣) يعني: وحيث إنه ليس ببناء التشريعية على الاعتناء بها فتكون السيرة المذكورة موجبة لخصوصية في الشبهة الموضوعية يخرج بها عن مقتضى القواعد في

## مسائل الإجماع المركب (١).

وكان الوجه ما تقدم (٢): من أن الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف، بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية، فإنها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

وقد عرفت ضعف ذلك، وأن مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي، إلا أنه حاكم عليه لا معارض له (٣)، فافهم.

### قبح المخالفة القطعية.

لكن كثرة المخالفة في الشبهات الموضوعية إنما يلتفت إليها بعد وقوع المخالفة بسبب جهل الناس بالموضوعات وكثرة الخطأ فيها، فيعلم المكلف بعد مضي مدة من عمره بأنه وقع في كثير من المخالفات، أو قبل وقوعها لكن مع عدم الإبتلاء بتمام أطراف العلم الإجمالي، وذلك مانع من منجزية العلم الإجمالي، فلا يصح قياس المقام عليه الذي فرض فيه منجزية العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: مورد السيرة المشار إليها صورة عدم منجزية العلم الإجمالي كما في الشبهة غير المحصورة، وما نحن فيه في الشبهة المحصورة المنجزة، فلا مجال للاستدلال بالسيرة في المقام.

(١) حيث صرحوا بعدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام والرجوع إلى قول ثالث.

(٢) الظاهر من كلامه السابق كون منشأ الفرق هو السيرة لا ما ذكره هنا. فلاحظ.

(٣) لتصرفه في موضوعه. لكن الحكومة فرع جريان الدليل الحاكم، وقد سبق عدم جريانه.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين، وبين اختلافه، كوجوب الشيء وحرمة آخر. والوجه في ذلك: أن الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى: افعل كذا وكذا وكذا، فإنه بمنزلة افعلها جميعاً (١)، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيناً أو واحد غير معين عنده.

نعم، في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه، أو يكتفى بأحدهما، حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل (٢).

والأقوى من هذه الوجوه: هو الوجه الثاني (٣)، ثم الثالث (٤).

الأقوى عدم الجواز مطلقاً

(١) فيكون مخالفة كلا الخطابين اللذين هما من نوع واحد مخالفة للخطاب بالجميع المفروض رجوعهما إليه.

فهذا الوجه في الحقيقة راجع إلى اعتبار وحدة الخطاب في قبح المخالفة مع تنزيل الخطابين اللذين هما من نوع واحد منزلة خطاب واحد بالجميع. لكن التنزيل المذكور في غير محله بعد عدم مساعدة الأدلة الشرعية عليه.

(٢) هذا مبني على ما سبق في القول الأول. لكنه غير ظاهر كما أشرنا إليه في حجة القول الثاني.

(٣) كما يظهر بالتأمل فيما سبق منّا في بيان حجج الأقوال المذكورة.

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك بعد ضعف ما سبق من الحجة للقول المذكور.



هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه:

يقع تارة: في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المنى. وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة ترده بين موضوعين، كحكم الخنثى المردد بين الذكر والأنثى. أما الكلام في الأول فمحصله:

أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً، إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بال غسل (١) وإن ورد من الشارع: أنه يجب الغسل على كل جنب، فإن (٢) كلاً منهما شك في توجه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً (٣) بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجه إليه (٤).

نعم، لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه.

لو اتفق لأحدهما  
أو لثالث علم  
بتوجه خطاب إليه

(١) يعني: ظاهراً، كما يظهر من تعليقه بقول: «فإن كلا منهما...».

(٢) تعليل لعدم تكليف كل منهما بال غسل ظاهراً.

(٣) لقبح العقاب من غير بيان.

(٤) الأولى أن يقول: الغير المعلوم توجهه إليه.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة، ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الإجمالي بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره، بناء على تحريم (١) إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدية:

بعض فروع  
المسألة

فإن قلنا: إن الدخول والإدخال متحققان بحركة واحدة، دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً وإن تردد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال (٢).

وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن:

فإن جعلنا الدخول والإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد (٣) وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

وإن جعلنا كلاً منهما عنواناً مستقلاً، دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة.

وكذا من جهة دخول المحمول واستئجاره الحامل (٤) مع قطع

(١) إذ بناءً على عدم تحريم ذلك، لا يلزم العلم بالمخالفة.

(٢) فهو نظير العلم بحرمة الإناء الخاص لكونه نجساً أو مغسوباً.

(٣) كما قد يدعى في حرمة إدخال النجاسة، بناءً على أن الدليل فيها مثل قولهم عليه السلام: «جنبوا مساجدكم النجاسة»، إذ لا فرق في مخالفة الأمر المذكور بين كون الداخل نجساً وكونه مدخلاً للنجس.

(٤) كما لو استأجر أحدهما الآخر لحمله إلى المسجد وإدخاله إياه.

النظر عن حرمة الدخول والإدخال (١) عليه، أو فرض عدمها، حيث إنه يعلم إجمالاً بصدور أحد المحرّمين: إما دخول المسجد جنباً، أو استئجار جنب للدخول في المسجد (٢).

إلا أن يقال بأن الاستئجار تابع لحكم الأجير (٣)، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنابة وأبيح له الدخول في المسجد، صح استئجار الغير له. ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة (٤) أو صلاتين:

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطان الصلاة،

---

(١) لعل الصحيح: «مع قطع النظر عن حرمة الإدخال» لأن حرمة الدخول مقومة للعلم الإجمالي، ولولاها كانت الشبهة في حرمة الاستئجار بدوية.

(٢) لكن حرمة الاستئجار ليست ذاتية، بل تشريعية، فلو فرض عدم قصد التشريع بها فلا تحرم تكليفاً.

نعم يعلم إجمالاً إما بحرمة الدخول عليه أو ببطان الإجارة. بل يعلم تفصيلاً ببطان الإجارة، لأنها إجارة على المحرم أو المتعذر، إذ لو كان الحامل جنباً كان دخوله محرماً، وإن كان المحمول جنباً حرم عليه الرضا بحمله إلى المسجد، فيكون العمل المستأجر عليه متعذراً شرعاً. فتأمل.

(٣) يعني: الظاهري.

(٤) كما لو اقتدى أحدهما بالآخر غفلة عن الجنابة المترددة بينها، فاقتدى الثالث العالم بالجنابة المذكورة بالإمام، وطراً على الإمام ما يمنعه من إكمال صلاته فتقدم صاحبه لإكمال تلك الصلاة جماعة، فيكون الثالث مؤتماً في بعض صلاته بأحد الشخصين المعلوم جنابة أحدهما، وفي بعضها الآخر بالثاني.

والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإنياءين، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإنياءين.

وإن قلنا: إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه، صح الاقتداء في صلاة فضلاً عن صلاتين، لأنها طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء (١).

والأقوى: هو الأول، لأن الحدث مانع واقعي (٢) لا علمي. نعم، لا إشكال في استئجارهما لكنس المسجد (٣) فضلاً عن استئجار أحدهما، لأن صحة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما (٤) لا للطهارة الواقعية، والمفروض إباحته لهما.

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزاً بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي، وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث إنه مانع ظاهري للشخص المتصف به.

(١) الأولى أن يقول: لأن كلاً منهما واجد لشرط الاقتداء، وهو الطهارة الظاهرية في حق نفسه.

(٢) يعني: من الصلاة، ومع بطلان صلاة الشخص لا يجوز الاقتداء به.

(٣) يعني: مما لا يكون محرماً بنفسه، وإن كان مستلزماً للمحرم الواقعي وهو الدخول في المسجد.

(٤) يعني: ولو ظاهراً، لأن مانعية حرمة الدخول من صحة الإجارة على الكنس إنما هي من حيث كونها موجبة لعجز الأجير عن العمل المستأجر عليه، فمع فرض الإباحة الظاهرية لا عجز، فيتعين صحة الإجارة. وتام الكلام في ذلك في مبحث الإجارة من الفقه.

أما الكلام في الخنثى فيقع تارة: في معاملتها مع غيرها (١) من معلوم أحكام الخنثى الذكورية والأنثوية أو مجهولهما، وحكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين (٢)، وتارة: في معاملة الغير معها (٣). وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في اشتباه متعلق التكليف (٤).

أما معاملتها مع الغير، فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً، للعلم الإجمالي (٥) بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين، فتجنب عنها مقدمة (٦).

وقد يتوهم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي (٧)، لأن الذكور

(١) من جهة التستر منهم والنظر إليهم ونحوهما.

(٢) كالجهر والإخفات في الصلاة.

(٣) من جهة نظرهم إليها وتسترهم منها ونحوهما.

(٤) بل سبق في أول الكلام في منجزية العلم الإجمالي رجوع الشك في الخنثى إلى الشك في المكلف به، فيجري فيها جميع ما سبق فيه.

(٥) هذا بناءً على وجوب الموافقة القطعية الذي لسنا بصدده. وأما حرمة المخالفة القطعية فهي إنما تقتضي عدم جواز جمعها في النظر بين الطائفتين ويكفي فيه عدم النظر إلى إحداهما، كما لا يخفى.

(٦) لكن هذه لا يقتضي حرمة النظر إلى المتردد بين الطائفتين - كالخنثى الآخر - لخروجه عن العلم الإجمالي، وقيام العلم الإجمالي بغيره، إذ كل من الصنفين وحده أو مع المشكوك ليس مورداً للعلم الإجمالي، أما هما فيكونان مورداً للعلم الإجمالي حتى مع عدم المشكوك. وحينئذ يتعين الرجوع فيه إلى الأصل المقتضي للبراءة بلا مانع.

(٧) الذي تقدم أن فيه أقوالاً أربعة. وإن كان لا مجال هنا للقول الثالث،

مخاطبون بالغض عن الإناث وبالعكس، والخثى شاك في دخوله في أحد الخطابين.

والتحقيق: هو الأول، لأنه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين (١)، ومع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب، كما تقدم في الدخول والإدخال في المسجد لواحد المنى.

مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والأنوثة (٢) عدا من يجرم نكاحه.

ولكن يمكن أن يقال: إن الكف عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقة عظيمة (٣)، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير

لكون الشبهة في المقام موضوعية لا غير.

(١) لكن لا يمكن مخالفة ذلك بفعل واحد يكون هو المعلوم بالتفصيل، فلا وجه لقياسه بالدخول والادخال للمسجد اللذين فرض تحققهما بفعل واحد.

نعم لو فرض كون الصنفين في مكان واحد بحيث يكون النظر إلى أحدهما مستلزماً للنظر للآخر فقد يصح ما ذكره رَبُّهُ، لو حدة الفعل الذي يتحقق به الحرام.

(٢) لكن الإرجاع المذكور مما لا وجه له بعد تعدد الخطاب الشرعي، فليس الخطاب المذكور إلا من سنخ الخطاب المنتزع من الخطابين الشرعيين، وليس بنفسه خطاباً شرعياً.

(٣) هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية الذي لسنا بصدده وأما حرمة المخالفة القطعية فلا تقتضي إلا اجتناب النظر إلى إحدى الطائفتين، ولا عسر فيه.

## المحصورة (١).

أو يقال: إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية (٢)، فافهم.

وهكذا حكم لباس الخنثى، حيث إنه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة أو مختصات النساء عليه، فيجتنب عنها (٣).

حكمها بالنسبة  
إلى التكليف  
المختصة بكل  
من الفريقين

وأما حكم ستارته في الصلاة: فيجتنب الحرير (٤) ويستتر جميع بدنه (٥).

---

(١) لكنه ليس من الشبهة غير المحصورة، كما يظهر في محله.

نعم العسر لو تم اقتضى عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، أو بالمقدار الذي يندفع به العسر، على الكلام الآتي في تلك المسألة.

(٢) هذا غير ظاهر، إذ الإرجاع المذكور إن كان شرعياً فلا يفرق فيه بين الأمرين، وإلا لم يفرق بينهما أيضاً. مع أنه لا فرق بين وحدة الخطاب وتردده بين خطابين لا في حرمة المخالفة القطعية ولا في وجوب الموافقة القطعية، كما هو التحقيق الذي بنى عليه المصنف رحمته قريباً وفي مبحث البراءة والاشتغال، فلا أثر للتفصيل المذكور.

(٣) لكن لا يبعد كون حرمة اللباس المختص بإحدى الطائفتين على الأخرى مبنية على صورة التشبه، فلا يشمل ما نحن فيه، بل يحل له كلا الصنفين. فلا حظ.

(٤) وكذا الذهب.

(٥) للعلم الإجمالي بشرطية أحدهما في حقه. لكن هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية.

وأما حكم الجهر والإخفات:

فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما (١).

وإن قلنا: إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها.

وقد يقال بالتخيير مطلقاً، من جهة ما ورد: من أن الجاهل في القصر والإتمام والجهر والإخفات معذور.

وفيه - مضافاً إلى أن النص إنما دل على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما؟ بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم - : أن الظاهر (٢) من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل (٣).

---

(١) لكن لا يبعد جواز الإخفات عليه حينئذ، لأصالة البراءة من شرطية الجهر في حقه.

اللهم إلا أن يكون طرفاً للعلم الإجمالي مع بقية أحكام النساء في حقه، فهو يعلم مثلاً إما بحرمة كشف نفسه أمام الرجل أو بوجوب الجهر عليه في الصلاة. نعم هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية، الذي عرفت أنه ليس محل الكلام. (٢) مبتدأ خبره قوله فيما تقدم: «وفيه...».

(٣) لعل مراده هو الجهل الحكمي فلا يشمل المقام الذي تكون الشبهة فيه موضوعية، أو يكون مراده عدم شموله للجهل الناشئ من اشتباه حال المكلف كما في المقام. لكن كلاهما. غير ظاهر بعد عموم الأدلة، بل لا يظن من المصنف هو



وأما تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية (١)، فإنها هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث، المستلزم لإلغاء الجهر والاختفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

وأما معاملة الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها، لكونها شبهة في الموضوع، والأصل الإباحة (٢).

وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا عن نسائهن أو الرجال المذكورين في الآية، يدل على وجوب الغض عن الخنثى (٣)،

---

الالتزام ببطلان صلاة من جهر باعتقاد كونه رجلاً فبان امرأة.

فالعمدة: ما ذكره من الجواب الأول، وهو أن المراد بأدلة العذر هو أجزاء الصلاة لو وقعت من الجاهل المركب على خلاف ما هو المطلوب واقعاً من الجهر والاختفات، لا تخيير الجاهل البسيط بينهما من أول الأمر حتى ينفع في المقام.

(١) يعني: فقد ورد أن من علم بأنه قد فاته إحدى الفرائض الخمس أجزاءه أن يصلي ثنائية وثلاثية ورباعية، وذكروا أنه يتخير في الرباعية بين الجهر والاختفات، مع أنه متردد في أن الصلاة الفاتئة جهرية أو إخفائية، نظير المقام.

(٢) نظير واجدي المنى في الثوب المشترك فإن كلتا الطائفتين تعلم إجمالاً بحرمة النظر إلى الخنثى إما عليها أو على الطائفة الأخرى.

(٣) لأن استثناء نسائهن يقتضي كون الموضوع الذي يجب الغض عنه هو مطلق الانسان، لا خصوص الرجال.

وحينئذ لو شكت المرأة في كون الخنثى امرأة فأصالة عدم كونها أنثى - وإن كان من استصحاب العدم الأزلي - يجوز دخوله في حكم العام وهو وجوب الغض عنه على المرأة. لكن الاستثناء - مع أنه من حكم إبداء الزينة، لا من حكم وجوب

ولذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها، كتحریم نظرها إليها، بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك، فتأمل جداً.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح. وأما التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة، لأصالة عدم ذكوريته - بمعنى عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة وملك اليمين - ولا التزوج برجل، لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرح به الشهيد، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل

---

الغض وحرمة النظر، الذي هو محل الكلام - مختص بالنساء، أما الرجال، فخطابهم بوجوب الغض لا يشتمل على الاستثناء الكاشف عن عموم الموضوع لمطلق الإنسان، بل ينصرف إلى خصوص النساء، ولذا لم يحتج إخراج النظر إلى الرجال في حقهم إلى الاستثناء.

وحينئذ فأصالة عدم كون الخنثى امرأة تقتضي جواز النظر وعدم وجوب الغض في حقهم وأصالة عدم كون الخنثى رجلاً لا أثر لها في حقهم.

اللهم إلا أن يقال: إن استثناء (نسائهن) من حرمة إبداء الزينة في حق النساء يمنع من انصراف إطلاق وجوب الغض في النساء والرجال إلى الغض عن خصوص المخالف، بل مقتضى حذف المتعلق العموم، وحينئذ لا يكون خروج الموافق تخصصاً، بل تخصيصاً وإن كان المخصص لبياً، ومع شك كل منهما في كون الخنثى موافقاً له في الصنف يتعين له الرجوع إلى عموم العام القاضى بوجوب الغض، إما لحجية العام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبياً، أو لأصالة عدم كونه من الصنف الموافق من باب استصحاب العدم الأزلي.

ويأتي من المصنف رحمته التعرض لبعض الكلام في الأحكام المذكورة في التنبيه السابع من تنبيهات الشبهة المحصورة التحريمية.

زوجاً أو زوجة (١)، فافهم.

هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

---

(١) الظاهر أن هذا الفرض لا يتم إلا فيما إذا تزوّج الخنثى بمثله مع العلم باختلافهما في الصنف، وهو فرض نادر جداً.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم والحمد لله رب العالمين.

انتهى الكلام في مبحث القطع مساء الأربعاء الثاني عشر من شهر شعبان المعظم سنة ألف وثلاثمائة وسبع وثمانين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل السلام والتحية بقلم العبد الفقير محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه. وانتهى تبييضه ليلة الجمعة السابع من شهر شعبان سنة ألف وثلاثمائة وتسعين للهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله اجمعين. والحمد لله رب العالمين.





المقصدُ الثاني

في الظن





## المقصد الثاني

### في الظن

والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في إمكان التعبد به عقلاً، والثاني: في وقوعه عقلاً (١)  
أو شرعاً.

### أما الأول

في إمكان التعبد  
بالظن وعدمه

فاعلم: أن المعروف هو إمكانه، ويظهر من الدليل المحكي عن ابن  
قبة في استحالة العمل بخبر الواحد: عموم المنع لمطلق الظن، فإنه استدل

---

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم  
تسليماً كثيراً. اللهم وفق وسدد.

(١) لعله أراد الإشارة إلى مثل حجية الظن في حال الانسداد بناء على

الحكومة. فلاحظ.

على مذهبه بوجهين:

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً.

أدلة ابن قبة  
على الامتناع

الثاني: أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس.

وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن (١)، بل في مطلق الأمانة الغير العلمية وإن لم يفد الظن.

واستدل المشهور على الإمكان: بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

استدلال المشهور  
على الإمكان

وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمها بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه (٢).

فالأولى: أن يقرر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان (٣).

الأولى في  
الاستدلال

(١) بل لعل الوجه الأول كذلك، لعدم ثبوت القرآن الشريف بغير العلم من الطرق ولا يختص بخبر الواحد.

نعم الوجه المذكور لا يقتضي امتناع التعبد، بل مجرد عدم وقوعه، بخلاف الوجه الثاني.

(٢) كأنه لقصور عقولنا عن الإحاطة بالنحو المذكور، لعدم كمالها.

(٣) لم يتضح كون الحكم بالإمكان موضوع غرض عام للعقلاء حتى يسهل



المناقشة في  
أدلة ابن قبة

والجواب عن دليله الأول (١): أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع،  
لا على الامتناع (٢).

مع أن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى بعد تسليمه إنما هو  
فيما إذا بني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد (٣)،  
دعوى السيرة عليه.

فلعل الأولى أن يدعى سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان من السعي له خارجاً  
وقبول الأدلة عليه ونحوهما.

نعم ربما يشكل بعدم قيام الدليل على حجية السيرة في المقام، لعدم قيام الدليل  
القطعي على اعتبارها، وعدم حجية الظن به، إذ الكلام فيه فعلاً، كما قرره المحقق  
الخراساني رحمته. لكن لما كان استحقاق العقاب بحكم العقل، وهو فرع المعذرية،  
والمنجزية، فالعقل يحكم بهما مع موافقة السيرة المذكورة من دون حاجة إلى إثبات  
الإمكان الواقعي، كما حاوله المحقق المذكور بوجه لا يخلو عن تكلف.

(١) يعني: دليل ابن قبة.

(٢) إذ الامتناع من الأمور العقلية التي لا مسرح للإجماع ونحوه من الأدلة  
الشرعية فيها.

(٣) ووجه الامتناع حينئذ ظاهر، إذ إثبات حجية الظن حينئذ في الأصول  
والفروع دوري، لعدم كون حجية الظن ذاتية، فلا بد من كون أصل الشريعة ثابتاً  
بالقطع.

اللهم إلا أن يفرض ثبوت الشريعة بظن ثبتت حجيته بتعدد قطعي من شريعة  
سابقة. لكن عدم حجية الظن حينئذ أول الكلام. ولم يتضح قيام الإجماع في الفرض  
المذكور فتأمل.

ولعل الأولى أن يقال في جواب ابن قبة: إنه إن كان المراد من عدم قبول خبر  
الواحد في الإخبار عن الله تعالى، عدم قبوله في كل شيء، فهو ممنوع، بل القائل

لا في ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية، لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق.

وأما دليله الثاني، فقد أجيب عنه:

تارة: بالنقض بالأمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى والبينة واليد، بل القطع أيضاً، لأنه قد يكون جهلاً مركباً.

وأخرى: بالحل، بأنه إن أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه، فلا نسلم لزومه (١)، وإن أريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه (٢).

بحجبة خبر الواحد، يلتزم به، لرجوع خبر الواحد عن المعصوم إلى الإخبار عنه تعالى في كثير من الموارد.

نعم يمتنع رجوع جميع الأدلة في الشريعة إلى خبر الواحد أو غيره من الظنون أو نحوها مما ليست حجيته ذاتية، لما أشرنا إليه من لزوم الدور.

وليس هو محل الكلام في المقام، إذ القائل بحجبة الخبر يستدل عليه بأدلة قطعية أو راجعة إلى أدلة قطعية. وإن كان المراد الإخبار عنه تعالى بخصوص القرآن الكريم، الرجوع إلى دعوى انحصار طريق نقل القرآن بالتواتر، فهو وإن كان تاماً على الظاهر، إلا أنه يرد عليه:

أولاً: أن الإجماع على عدم الوقوع لا على الامتناع.

وثانياً: أنه يمكن دعوى خصوصية القرآن في ذلك فقياس الإخبار عن النبي ﷺ عليه في غير محله.

(١) كيف والحكم الشرعي مجهول، فلا حكم ظاهري حتى يخالف.

(٢) بناءً على عدم كون التحريم الظاهري منافياً للحلية الواقعية وبالعكس.

وقد أطال المتأخرون في توجيه محذور التضاد بينهما ودفعه بما لا مجال للإشارة إليه

الأولى في  
الجواب عن  
دليله الثاني

## والأولى أن يقال (١): إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة

فضلاً عن تفصيل الكلام فيه.

والظاهر أن الحكم الظاهري ليس حكماً حقيقياً في قبال الحكم الواقعي، بل هو حكم طريقي لإحراز الحكم الواقعي أو لبيان الوظيفة عند الجهل به ناش من مصلحة جعل الطرق والأصول والتعبد بها غير المنافية للحكم الواقعي، ولا للملاكمة، فلا تضاد بين الحكمين، لا بنفسيهما ولا بملاكيهما، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العرفية في الإمارات والطرق العرفية.

وتمام الكلام في المطولات. ولعله يأتي من المصنف رحمته بعض الكلام.

(١) اعلم أن الإشكال بتحليل الحرام وتحريم الحلال يمكن أن يحمل بدوياً

على أحد أمرين:

الأول: أنه مستلزم لتشريع حكم على خلاف الحكم الواقعي مضادله، فيلزم

اجتماع الحكمين المتضادين.

الثاني: أنه مستلزم لتفويت الملاك الواقعي من جهة الترخيص في العمل بنحو

يقتضي تفويته.

والظاهر من المصنف رحمته أنه نظر في كلامه الآتي للجهة الثانية، أما الجهة

الأولى فكلامه لا ينهض بدفعها. إذ لا يفرق في امتناع اجتماع الحكمين المتضادين بين

انسداد باب العلم بأحدهما وعدمه، إذ مع الانسداد يمكن خلو الواقعة عن حكم

شرعي ظاهري، بأن يوكل المكلف إلى مقتضى حكم العقل من الاحتياط أو البراءة

فلا يلزم محذور اجتماع حكمين شرعيين متضادين، كما لا يخفى.

فالعمدة في دفعها ما أشرنا إليه من عدم لزوم محذور اجتماع الضدين من

جعل الحكم الظاهري. مضافاً إلى النقض بالفتوى، واليد، والبيئة، وغيرها، مما يبعد

من ابن قبة الالتزام بامتناع التعبد بها.

هذا ولا يبعد كون نظر ابن قبة إلى الجهة الأولى لا للثانية، كما يشهد به ذكر

التي انسدت فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به، فضلاً عن امتناعه، إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة، وإما أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم والمجانين.

فعلى الأول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم (١) من الأصول أو الأمارات الظنية التي منها خبر الواحد.

وعلى الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فر المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم (٢)، لأن الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.  
قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه.

---

تحريم الحلال، فإنه لا يستلزم تفويت مصلحة الواقع، بل مجرد تشريع حكم على خلاف الحكم الواقعي. نعم لو كان المراد من الحلال الواجب لزم منه ذلك. لكنه خلاف الظاهر.

(١) ولا يهيم المخالفة القليلة، لأنها لا بد منها بعد فرض انسداد العلم وعدم إمكان الوصول للواقع حتى لا يفوت منه شيء. هذا ولكن قد يدعى لزوم إرجاعه للاحتياط تحصيلاً للواقع.

فلا بد إما من فرض لزوم محذور في الرجوع إليه، كاختلال النظام أو الحرج. وإما من فرض عدم إمكان الاحتياط من جهة الغفلة عن محتملات الواقع لولا التعبد. وإما من الرجوع لما يأتي في صورة الانفتاح.

(٢) فلا موضوع لتحليل الحرام أو نحوه.

وكيف كان: فلا نظن بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض (١)، بل الظاهر أنه يدعي الانفتاح، لأنه أسبق من السيد وأتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم (٢).

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى (٣)، لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتي، وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز عمله بفتوى الغير.

وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع (٤).

وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل

---

(١) عرفت انه لا مانع من إرادته له لو كان ناظراً للجهة الأولى من الإشكال، كما هو ظاهر كلامه.

(٢) كما يأتي في مبحث خبر الواحد.

(٣) عرفت أنه يتوجه عليه النقض به لو كان المنظور في الإشكال الجهة الأولى.

(٤) هذا لا يكفي في الجواب، بل الأولى الجواب بأن الوقوع في الخطأ وتفويت الواقع غير مستند إلى جعل الشارع، ولا يقتضي جعل حكم منه على طبقه، وإنما هو مستند إلى أمور خارجية قهرية، كما هو الحال في الغفلة أيضاً، فلا محذور، إذ ليس المحذور مجرد فوت المصلحة الواقعية، بل تفويت الشارع لها، كما لا يخفى.

ومنه يظهر عدم صحة النقض بالقطع في الجواب عن الجهة الأولى من الإشكال أيضاً.

بالخبر، فنقول:

إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:

التعبد بالخبر  
على وجهين:  
الطريقة والسببية

أحدهما: أن يجب العمل به بمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن الأمر بالعمل بالظن الخبري أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمانة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام (١) لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع (٢).

عدم الامتناع بناء  
على الطريقة

(١) بناءً على حمله على إرادة الجهة الثانية من الإشكال.

(٢) بل لا يمتنع عقلاً كون الطريق مصيباً دائماً بنظر الشارع، كما سيأتي التعرض له من المصنف رحمته. نعم لا نعهد ذلك في شيء من الطرق المجعولة بأيدينا، لضرورة اختلاف المجتهدين الكاشف عن خطأ طرقهم. فتأمل.

إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً (١)، كما تقدم سابقاً (٢).

فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع (٣).

عدم الامتناع  
بناء على السببية

وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في النهاية في هذا المقام - تبعاً للشيخ رحمته في العدة - : «إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة»، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا يوجب التصويب، لأن المفروض على هذا أن في صلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية، فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل

---

(١) الظاهر أن المراد مدعي الانفتاح كالسيد واتباعه ما يعم الاعتقاد الخاطيء الذي هو الجهل المركب، لا خصوص العلم المصيب، فإن اختلاف العلماء الكاشف عن خطئهم في الجملة من الأمور الضرورية غير القابلة للإنكار في عصر من العصور حتى عصور الأئمة عليهم السلام. فتأمل.

(٢) لم يتضح عاجلاً أين سبق ذلك. نعم فرض فوت الواقع مع انسداد باب العلم، كما سبق، مناسب لكون المراد به ما يعم تيسر الجهل المركب.

(٣) لما فيه من التفويت. إلا إذا فرض كون الطريق مصيباً دائماً، كما سبق.

بوجوبها، وبعد الإخبار تضحل المفسدة (١)، لعروض المصلحة الراجحة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه (٢)، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة، فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الإخبار، لا أنه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبة والوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها.

ولو فرض صحته (٣) فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من المصلحة الراجحة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى (٤)، إلا أن الظاهر بطلانه (٥) أيضاً، كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب،

(١) كان الأولى أن يقول: لا أثر للمفسدة، فإن عروض المصلحة الراجحة لا يرفع المفسدة، وإنما يرفع أثرها، وهو الحكم الناشيء منها لولا المزاحمة بالمصلحة.

(٢) وهي المفسدة غير المزاحمة بما هو أقوى منها.

(٣) الأولى أن يقول: ولو فرض صحته كان إطلاقاً مجازياً، بلحاظ كون المفسدة المزاحمة مقتضية للحكم وإن لم تؤثر فعلاً.

(٤) فإن من وجوهه أن لا يكون هناك حكم واقعي محفوظ تابع لملاك واقعي، بل يكون الحكم ناشئاً من قيام الطريق، ولولاه لا حكم للشارع أصلاً، لا أن هناك حكماً يرتفع بقيام الطريق على خلافه، كما هو المفروض في هذا الوجه الذي نحن بصدده.

(٥) يعني: بطلان هذا المعنى الذي هو من وجوه التصويب.



وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة: بأن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

قلت: لو سلم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلانه وأغمضنا النظر عما سيحييء من عدم كون ذلك تصويباً (١)، كان الجواب به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل، وإن لم يكن واقعاً للإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في رده (٢).

إلا أن يقال: إن كلامه ﷺ بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله من تحليل الحرام الواقعي (٣).

---

(١) سيأتي منه ﷺ توجيه ذلك بوجوه بعضها لا يستلزم التصويب ولا يرجع إليه.

(٢) لأن المدعي له هو امتناع التعبد بالخبر، لا مجرد عدم وقوعه.

(٣) إذ بناء على التصويب لا حرام واقعي حتى يلزم تحليله، إلا أن يكون مراده بتحليله رفع حرمة واقعاً، فيلائم التصويب بالمعنى المذكور. لكنه حيثئذ ليس محذوراً عقلياً حتى يصح الاستدلال به على امتناع التعبد.

## [التعبد بالأمارات غير العلمية]

وحيث انجر الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام (١): إن ذلك يتصور على وجهين:

التعبد بالأمارات  
غير العلمية  
على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد (٢).

١- مسلك  
الطريقة

(١) لم يتضح وجه خروجه عن محل الكلام بعد التعرض فيه لتحقيق حال التعبد بالأمارات وبيان إمكانه، لعدم توجه المحذور الذي ذكره ابن قبة.

(٢) لما كان الحكم المذكور يقتضي حجية الطريق شرعاً فلا معنى لكونه إرشادياً، إذ الحكم الإرشادي هو الحكم الذي لا يترتب عليه أثر زائد على أثر الواقع المترتب مع قطع النظر عنه كأوامر الطبيب، وليس منه المقام.

نعم الحكم المذكور طريقي، بلحاظ كون المقصود منه الوصول للواقع

٢- مسلك  
السببية

الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل بها وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

وجوه الطريقة

أما القسم الأول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور:

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمانة للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً.

والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع (١). والثاني لا يصح إلا مع تعذر باب العلم (٢)، لأن تفويت الواقع على المكلف - ولو في النادر - من دون تداركه بشيء قبيح.

---

وتنجزه في ظرف وجوده. إلا أن يكون مراده بالإرشاد الإرشاد إلى الحجة المولوية الشرعية، لكنه بعيد عن مساق كلامه.

(١) بل الثالث قد يقتضي الردع عن النظر في موجبات القطع بالنحو الذي تقدم في القطع المسبب عن الأدلة العقلية. وكذا الأول لو فرض تحقق الخطأ في القطع. نعم لو فرض تساويهما كان المتعين جواز الأمرين.

(٢) فيما إذا كانت إصابة العلم أكثر، إذ لو كانت مساوية أو أقل فلا محذور

في نصب الطريق حينئذ.

وجوه السببية:

وأما القسم الثاني، فهو على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم من أصله تابعاً لتلك الأمانة، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها حكم، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها، والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أن الأمانة تؤدي إليه (١)، وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

١- كون الحكم مطلقاً تابعاً للأمانة

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمانة، بمعنى: أن الله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنه في حقه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه (٢).

٢- كون الحكم الفعلي تابعاً للأمانة

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه،

(١) هذا لا يلائم قوله في بيان هذا الوجه: «أن يكون الحكم من أصله تابعاً لتلك الأمانة» لوضوح أن مقتضى التبعية عدم ثبوت الحكم قبل قيام الأمانة. فالظاهر أن هذا وجه آخر يختلف عن الوجه السابق. ولعل الوجه السابق ممتنع عقلاً، لامتناع تبعية مقام الثبوت لمقام الإثبات، بخلاف هذا الوجه وتام الكلام في محل آخر.

(٢) قيام الظن على الخلاف لا يرفع مقتضى الحكم، وإنما يمنع من تأثيره فيه.

لأن الصفة (١) المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعاً.

الفرق بين  
هذين الوجهين

والفرق بينه وبين الوجه الأول - بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه (٢) - : أن العامل بالأمانة المطابقة حكمه حكم العالم (٣)، ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع (٤)، وهو الظن بالخلاف.

٣- المصلحة  
السلوكية

الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي

---

(١) يعني: التي من شأنها أن تستتبع الحكم.

(٢) لا يخفى أنه على الوجه الأول لا يتصور الظن بخلاف الحكم الواقعي، إذ لا واقع غير ما تؤدي إليه الأمانة.

نعم سبق أنه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الحكم الواقعي ناشئاً من قيام الأمانة وتابعاً له.

وثانيهما: أن يكون سابقاً عليه مطابقاً له في علم الله تعالى، فالأولى أن يقول: بعد اشتراكهما في عدم ثبوت حكم واقعي فعلي على خلاف ما أدت إليه الأمانة.

(٣) يعني: في كون ظنه كالعلم كاشفاً محضاً عن الحكم، لا سبباً لثبوت الحكم

الواقعي، هذا على الثاني، وأما على الأول فهو سبب لثبوت الحكم الواقعي.

لكن عرفت أن الوجه الأول محتمل لوجهين، على الثاني منهما يكون كاشفاً محضاً مطلقاً. مع أن الظاهر أن القائل بالتصويب لا يفرق فيه بين العلم والظن فكما يكون الحكم عنده تابعاً للظن أو متبدلاً بسببه يكون تابعاً للعلم أو متبدلاً بسببه، وتام الكلام في محله.

(٤) لا يخفى أن الظن بالحكم الواقعي ضد الظن بخلافه، لا مانع منه.

تضمنت الأمانة حكمه، ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع.

وتلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح (١)، كما عرفت في كلام ابن قبة (٢).

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل على الأمانة وترتيب أحكام الواقع على مؤداها، وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي على المكلف؟ مثلاً: إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي، فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلق بصلاة الجمعة. وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً، لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من

---

(١) يكفي في رفع القبح مزاحمة مصلحة الواقع بمصلحة جعل الطريق وسلوكه، بلا حاجة إلى تدارك مصلحة الواقع الفاتئة. وسيأتي في آخر كلام المصنف رحمته الإشارة إلى ذلك. ولأجله يمكن حمل التدارك في كلامه هنا على مجرد المزاحمة، لا تعويض المصلحة ورفع أثر فوتها، كما هو ظاهره.

(٢) عرفت أن الظاهر نظر ابن قبة إلى أمر آخر، وهو اجتماع الحكيمين

إدراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو كون الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير، وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة، وهو التصويب الباطل.

الفرق بين  
الوجهين  
الأخيرين

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل، لأن مرجع جعل مدلول الأمانة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني إلى أن صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمانة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضراً إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً.

معنى وجوب  
العمل على  
طبق الأمانة

ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة (١): وجوب ترتيب أحكام الواجب الواقعي على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين، فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي، وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع

(١) الذي هو مرجع الوجه الثالث.

هي الظهر (١)، لعدم (٢) وجوب الظهر عليه فعلاً (٣) ورخصته (٤) في تركها. وإن كان في آخر وقتها (٥) حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - (٦) وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع، المستلزم (٧) لفوات الواقع على المكلف، مشتملاً (٨) على مصلحة يتدارك بها مافات لأجله من مصلحة الظهر (٩)، لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل

(١) فإن عدم الإتيان بالظهر يقتضي عدم مشروعية النافلة واقعاً.

(٢) تعليل لقوله: «فإذا فعلها جاز له...».

(٣) هذا لا يمكن الالتزام به، فإنه عين التصويب. إلا أن يريد به عدم فعلية وجوب الظهر، بمعنى عدم وصوله وعدم تنجزه، كما قد يقع في بعض عباراتهم التعبير عن ذلك بعدم الفعلية، ولازمه كون جواز النافلة ظاهري لا واقعي. فالأولى أن يقول: لأنه مرخص في البناء على عدم وجوب الظهر، فعدم وجوب الظهر عليه ظاهري، لا واقعي، كما قد يوهمه ظاهر كلامه. وسيأتي منه ما ظاهره الجري على ما ذكرنا.

(٤) عطف على قوله: «لعدم وجوب...».

(٥) عطف على قوله: «فإن كان في أول الوقت».

(٦) هذا إنما يتصور فيما إذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في أول الوقت.

(٧) نعت لقوله: «الحكم الظاهري».

(٨) خبر (كون) في قوله: «وجب كون الحكم الظاهري».

(٩) عرفت في أول الكلام في الوجه الثالث أنه لا ملزم بالتدارك.



العلم به.

وإن لم يستمر، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر (١)، لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، وإنما عمل على طبقه ما دامت أمانة الوجوب قائمة، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى (٢) لهذا المعلوم - أعني وجوب الإتيان بالظهر - ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها (٣)، فقد تقدم أن مفسدة فواته متدركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت (٤).

فلو فرضنا العلم (٥) بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر (٦).

ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات

---

(١) متعلق بقوله: «عدم وجوبه».

(٢) لعل الأولى أن يقول: ما هو صغرى لكبرى هذا المعلوم، لأن العلم يتعلق بالكبريات، والعمل يتعلق بالصغريات، وهي التي تترتب في الخارج.

(٣) مثل الإتيان بها وبالنافلة بنية المشروعية مع عدم المشروعية.

(٤) عرفت أنه لا ملزم بالتدارك.

(٥) يعني: بخطأ الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة.

(٦) عرفت أنه لا بد من ثبوت المصلحة في الترخيص، إلا أنه لا ملزم لأن

يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع.

الواجب من حيث أن فيه مصلحة، لم يجب فيما نحن فيه، لأن الواجب وإن ترك، إلا أن مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت (١).

وإن قلنا: إنه متفرع على مجرد ترك الواجب، وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً (٢).

إلا أن يقال: إن غاية ما يلزم في المقام، هي المصلحة في معذورية هذا الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت (٣)، فافهم.

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء، واضح.

(١) عرفت الإشكال في التدارك. مع أنه لو سلم فإننا هو لخصوص مافات من مصلحة الواقع، وهو خصوص مصلحة الوقت، حيث لا يمكن تداركها من قبل المكلف، أما مصلحة أصل الواجب فلا موجب لتدارك المولى لها، لتمكن المكلف من تداركها بالقضاء.

وحينئذ يتحقق الفوت بالإضافة إلى أصل الواجب، فيجب قضاؤه، كما تجب الإعادة لو انكشف الخطأ في الوقت.

نعم لو لم يكن الواجب مما يقضى فلا بد من تداركه من قبل الشارع، بناء على لزوم تدارك الفائت، لفوته من أصله.

(٢) من الواضح أن تحصيل ملاك الواجب مأخوذ في مفهوم القضاء، فلا معنى لوجوبه مع فرض التدارك. فلاحظ.

(٣) الظاهر رجوع هذا إلى ما سبق منا من عدم الملزم بتدارك الشارع للمصلحة الواقعية الفائتة بمصلحة الطريق، فمع انكشاف الخطأ يتعين التدارك بالقضاء لو كان الواجب مما يقضى.

وأما على القول بالاقتضاء، فيشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب (١)، وظاهر شيخنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء (٢)، قال تَبَيَّنَ: «من فروع مسألة التصويب والتخطئة، لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه». وإن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر (٣).

(١) لا يخفى أن إجزاء الأمر الظاهري وإن اقتضى سقوط الإعادة والقضاء كالتصويب إلا أن الفرق بينهما: أن سقوط الإعادة والقضاء بناء على التصويب من جهه كون المأتي به امتثالاً واقعياً، ولو للأمر الثانوي الحاصل بسبب قيام الأمانة المخطئة، وبناء على إجزاء الأمر الظاهري من جهه كونه مسقطاً للأمر الواقعي السابق رتبة وزماناً على قيام الأمانة المشترك بين العالم والجاهل، لوفائه بمصلحته في خصوص حال الجهل به، أو لكونه مانعاً من تداركها وإن لم يكن وافياً بها، على ما يذكر في مبحث الإجزاء فقبل الإتيان بالمأمور به الظاهري لا تكليف إلا بالواقع الأولي، أما على التصويب فيثبت التكليف بمقتضى الأمانة وإن لم يمثل. ولذا أمكن القول بالإجزاء مع انكشاف خطأ الأمانة في الموضوعات، بل ثبت ذلك في بعض الموارد مع الاتفاق - كما قيل - على عدم التصويب فيها.

(٢) لعل نظر الشهيد تَبَيَّنَ إلى أنه على القول بالتصويب يتعين الإجزاء عقلاً، وعلى التخطئة لا يتعين، بل الأصل عدمه، وإن أمكن قيام الدليل على الإجزاء، لا أن القول بالتخطئة يستلزم عدم الإجزاء بنحو لا يمكن دلالة الأدلة الخاصة عليه.

ولذا كان مختاره تَبَيَّنَ، كما في ظاهر الروضة وصریح الروض تبعاً للمشهور، الإجزاء لوصلی لغير القبلة عن جهل على تفصيل، مع ما هو المعلوم من عدم ذهابهم إلى التصويب، بل قيل: إنه لا قائل به في الموضوعات. وكذا في كثير من فروع الفقه، رجوعاً إلى الأدلة الخاصة.

(٣) الظاهر أن وجهه: عدم القائل بالتصويب في الموضوعات، وكأنه لأن

وبالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على حكم شرعي  
 حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارجي (١)، كحياة  
 زيد وموت عمرو، فكما أن الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل  
 نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه (٢)، فيرتب عليه الحكم  
 ما دامت الأمانة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمانة وحصل العلم بعدم  
 ذلك الموضوع، ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع  
 من أول الأمر (٣)، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على  
 الحكم (٤).

وحاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة  
 حكماً واقعياً، والحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأمانة (٥)، وبين الحكم

حاصل الكلام  
 في الفرق

الموضوعات من الأمور الواقعية غير التابعة للأمانة ولا تنالها يد الجعل.

اللهم إلا أن يدعى التصويب في الأمانة بلحاظ أحكام الموضوعات، لا  
 بلحاظ الموضوعات نفسها. نعم هذا إنما يقتضي إمكان التصويب فيها، ولا ينافي  
 عدم القائل به.

(١) يعني: الذي لا قائل بالتصويب فيه، كما عرفت.

(٢) يعني: ظاهراً، إذ لو كان واقعياً كان راجعاً إلى التصويب، كما عرفت.

(٣) يعني: من باب انكشاف الخطأ، لا من باب انقلاب الحكم.

(٤) يعني: فلا يوجب جعل الحكم واقعاً، بل ظاهراً مادامت الأمانة، فإذا  
 ظهر الخطأ وجب ترتيب آثاره من أول الأمر من باب الانكشاف لا الانقلاب.

(٥) يعني: الذي هو مقتضى التصويب.

واقِعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة (١)،  
كالحكم واقِعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت  
عليه الأمانة.

وأما قولك (٢): إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي  
بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب الباطل،  
نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في  
فوتها المفسدة، ففيه:

منع كون هذا تصويماً، كيف؟! والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع،  
فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه والتعبد بترتيب آثاره في  
الظاهر (٣)، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة.

وأما ما ذكر: من أن الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة  
بمصلحة العمل على طبق الأمانة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا  
صفة (٤).

إشكال الجمع بين  
الحكم الواقعي  
والظاهري

---

(١) يعني: الذي هو مفاد الوجه الثالث.

(٢) يعني: في الإشكال المتقدم، لإثبات عدم الفرق بين الوجه الثاني والثالث.

(٣) هذا إنما يتم على الاحتمال الأول من الوجه الأول للتصويب، كما لا

ينبغي.

(٤) إنما يكون حكماً بلا صفة إذا كان التدارك بنحو يرفع تمام المصلحة  
الواقعية، أما إذا كان يرفع خصوص مافات منها، فلا ينافي بقاء ما يمكن تداركه،  
من قبل المكلف بمثل الإعادة أو القضاء، كما ذكرنا. على أن التدارك فرع فوت  
الملاك، بفوت الواقع، فلا ينافي ثبوت الملاك في الواجب الواقعي المتقضي لوجوبه،

وإلا ثبت (١) انتفاء الحكم في الواقع (٢)، وبعبارة أخرى: إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمانة، وإن حرم، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكامين المتضادين، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي، ففيه:

أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه، هو الحكم المتعين المتعلق

جواب الإشكال

فلا يكون وجوبه بلا ملاك، فملاك العمل بالأمانة من سنخ المزاحم للملاك الحكم الواقعي، لا الرفع له.

نعم بعد فوت ملاك الحكم الواقعي بالمخالفة يكون التدارك، ولا ملزم للالتزام بالتدارك من أول الأمر بنفس قيام الأمانة، الذي هو في الحقيقة، تبدل في الملاك، لا تدارك له.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد بالتدارك كون قيام الأمانة على خلاف الواقع موجباً لكون مؤداها موضوع الملاك الواقعي بحيث لا ملاك إلا على طبقه، وخلو الواقع عن الملاك، تعين ارتفاع الحكم الواقعي، وقيام مؤدى الأمانة مقامه، وكان عين التصويب بالوجه الثاني.

وإن كان المراد به كون قيامها موجباً لكون مؤداها واجداً للملاك كالواقع تعين التخيير بينهما على طبق الملاك، فكل منهما يكون مجزياً، وكان هذا قريباً من التصويب، لأنه مثله في اقتضائه تبدل الحكم الواقعي، وإن خالفه في كيفية التبدل. وإن كان المراد به كون العمل بمقتضى الأمانة موجب لفوت الواقع مقتضياً لتدارك مصلحة الواقع وملاكه، فمجرد قيام الأمانة قبل العمل لا يوجب تبدل الملاك، كما لا يوجب تبدل الحكم الواقعي، كان هذا بعيداً عن التصويب جداً، ومن الظاهر أن الالتزام بالتدارك لأجل تفويت الواقع لا يقتضي إلا هذا. فتأمل جيداً.

(١) يعني: وإن لم يبق الحكم في الواقع.

(٢) وهو يستلزم التصويب.

بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة، ويتعلق به العلم أو الظن وأمر السفراء بتبليغه، وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً<sup>(١)</sup>، والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر، أو

(١) هذا يجتمع مع التصويب على الوجه الثاني، كما لعله ظاهر. فالعمدة ما ذكرنا، وحاصله: أن المحذور إما أن يكون هو الجمع بين الحكمين المتضادين، أو لزوم تفويت مصلحة الواقع بجعل الطرق الظنية.

أما الأول: فلم يتعرض له المصنف رحمته وقد أشرنا إليه في صدر الكلام.

وأما الثاني: فيمكن دفعه بوجوه ستة: التصويب بوجوه الثلاثة التي أشار إليها المصنف رحمته وهي: الوجه الأول بمحتمليه الذين أشرنا إليهما، والوجه الثاني، والمصلحة السلوكية بوجوهها الثلاثة التي ذكر بعضها المصنف رحمته، وذكرنا بعضها: الأول: الالتزام بكون قيام الأمانة موجباً لوفاء مؤداها بملاك الواقع مع بقاء الواقع على ما هو عليه من صلوحه للقيام بالملاك، ولازم ذلك التخيير بينهما قبل العمل بمؤدى الأمانة، وسقوطها بعد العمل بها، ويتعين حينئذ عدم شرعية القضاء بل ولا الاعادة.

الثاني: الالتزام ببقاء الواقع على ما هو عليه من الملاك المقضي لتعيينه، والمستلزم لتحقيق الفوت بالإضافة إليه لو فرض عدم امتثاله، غايته أنه يجب على المولى تدارك تلك الخسارة بعد وقوعها وتعويضها، ولازمه عدم تبدل الحكم الواقعي مادام وقته موجوداً، وعدم تحقق التدارك إلا بعد فوته بالمخالفة وعدم إمكان التحصيل. عليه يشرع القضاء لإمكان تدارك المكلف لأصل الواجب به، ولا يلزم الشارع إلا تدارك مصلحة الوقت لا غير، خلافاً لما سبق من المصنف رحمته.

وقد ذكرنا أن الالتزام بالتدارك لا يقتضي إلا هذا الوجه دون الأول، إذ ليس الوجه الأول إلا التزاماً بتبدل الواقع لا بتداركه.

شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه.

ومما ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية، فإنها من هذا القسم الثالث (١).

حال الأمانة على  
الموضوعات  
الخارجية

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي، هي: مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين (٢) ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها (٣)، ولها آثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها، أو قيام أمانة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه

الثالث: الالتزام بكون المصلحة السلوكية مصححة لتفويت الواقع بجعل الأمانة من دون أن تكون موجبة لتداركه، لعدم كونها من سنخه، ولا وافية به، ففوت الواقع معها كفوته مع العذر العقلي كالغفلة، غايته أن ليس قبلاً من المولى لكونه ناشئاً من مصلحة أخرى لازمة.

وهذا هو المتيقن، دون ما سبقه، لعدم الدليل عليه، بل ظاهر أدلة الأحكام الواقعية على خلاف ما سبق، لظهورها في كون ملاكاتها منوطة بموافقتها ويفوت بمخالفاتها ولا عوض عنه. ولا ملزم باعتبار التدارك بعد إمكان تصحيح جعل الأمانة بدونه.

نعم قد تدل عليه الأدلة بالخصوص. وعليه قد يبتني إجزاء الأمر الظاهري بناء على التخطئة، كما أشرنا إليه عند التعرض لكلام الشهيد الثاني رحمته الله. فلاحظ.

(١) ما سبق في جعل الطرق في الأحكام آتٍ هنا. نعم سبق أن القائل بالتصويب لا يقول به هنا، وإن كان ممكناً.

(٢) كما هو مقتضى الوجه الأول للتصويب بمحتمله الأول.

(٣) كما هو مقتضى الوجه الثاني للتصويب.



ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي (١).

وتلخص من جميع ما ذكرنا: أن ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية ممنوع على إطلاقه، وإنما يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض: إيجاب التعبد بخبر الواحد أو مطلق الأمانة على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبة. فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف، فحسن (٢).

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع، إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن (٣)، إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره

---

(١) إن كان المراد بعدم فعليتها عدم وجوب امتثالها عقلاً، فهو قطعي، لفرض العذر الشرعي أو العقلي. وإن كان المراد به قصور ملاكها عن فعلية التأثير، بحيث تكون أحكاماً اقتضائية أو إنشائية، فهو مما لا وجه له، بل يرجع إلى الوجه الأول من التصويب، فإن المراد فيه بنفي الحكم الواقعي مع قطع النظر عن الأمانة نفي الحكم الواقعي الفعلي التام الملاك، لانفي الحكم الواقعي الأعم منه ومن الاقتضائي والإنشائي.

(٢) كما يأتي الكلام فيه في دليل الانسداد، لكن يأتي منه تَبَيُّرُ الإشكال في تمامية الدليل بنحو يقتضي حجية الظن عقلاً، وإن اللازم تبعض الاحتياط بالمقدار الممكن. وتام الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) لكن ما اعترف به من امضاء الشارع لحكم العقل راجع في ظاهره لكون

ملخص ما تقدم

القول بوجوب  
التعبد بالأمانة  
والمناقشة فيه

خصوصية (١).

وإن أراد حكم صورة الانفتاح:

فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً.

وإن أراد وجوب التعبد به تخييراً، فهو مما لا يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة.

اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمانة هي أقرب من غيرها إلى الواقع، أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، وإلا (٢) فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

---

ما حكم به العقل حجة شرعية.

(١) فيتعين جعله بالخصوص، إلا أن ذلك مما لا يدركه العقل حتى يحكم بوجوبه على الشارع الأقدس، وإنما يعلم من قبل الشارع لا غير.

(٢) يعني: لو لم يكن ما هو أقرب أو أصح مع فرض لزوم الحرج من الإلزام بتحصيل العلم.

## [المقام الثاني]

في وقوع  
التعبد بالظن

ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم، وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً، أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك، لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرم بالأدلة الأربعة.

أصالة عدم حرمة  
العمل بالظن  
للأدلة الأربعة

ويكفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَلَا أَدْرَأُكُمْ أَنَّمَا أَدْعَىٰ إِلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾. دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء (١).

(١) هذا يدل على أن ما لم يأذن به الله تعالى واقعاً لا يجوز إسناده إليه، ولا يدل على المدعى من أن ما احتمال كونه مأذوناً فيه يجرم الاعتماد عليه في إسناد الحكم له تعالى. فهو أجنبي عما نحن فيه.

وبالجملة: مفاد الآية عدم جواز الإسناد إليه تعالى من دون حجة، لا على عدم

ومن السنة: قوله عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم» (١).

جواز البناء على الحجية مع الشك فيها. إلا أن يفهم ذلك بمناسبة الحكم والموضوع، فإنه إذا لم يجز إسناد الحكم إلى الله تعالى إلا بعد إذنه مع إمكان ثبوته واقعاً كذلك لا يجوز إسناده إليه اعتماداً على مشكوك الحجية، لأنها من باب واحد.

أو يقال: إن حجية الظن من الأحكام الشرعية فلا يجوز إسنادها إليه تعالى إلا مع إذنه في الإسناد، ومع الشك فيها وعدم الدليل عليها لا إذن في الإسناد، فالحرام إسناد الحجية إليه تعالى، لا إسناد الحكم الذي قام عليه مشكوك الحجية. إلا أنه أمر آخر غير ما نحن بصدده. فتأمل.

(١) هذا يدل على عدم جواز البناء على الحكم مع الجهل، وحيث إن أدلة حجية الحجج حاكمة عليه، لأنها تقتضي كونها بحكم العلم، فمع الشك في حجية الشيء يشك في شمول هذه الأدلة لمورده، فالتمسك بعمومها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، الذي هو خلاف التحقيق، فيحتاج التحريم إلى دليل آخر، كما سبق في الآية الشريفة.

فالأولى أن يقال: إن البناء على حجية شيء تارة: يكون لإثبات المنجزية والمعدرية به. وأخرى: يكون لإثبات جواز نسبة ما قام عليه من الأحكام إليه تعالى والالتزام به على أنه حكمه.

أما الأول فلا مجال له، لأن المنجزية والمعدرية بنظر العقل لا يترتبان إلا على ما أحرز اعتباره بوجه معتبر، حتى يصح الخروج به عن مقتضى الحجج أو الأصول العقلية والشرعية. وهذا من الأمور الضرورية الوجدانية التي لا تحتاج إلى برهان. ويكفي في الإرشاد إليه ما دل على النهي عن ركوب الشبهات، مثل قولهم عليهم السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» وغيره. وإن كان الظاهر قصور ما ساقه المصنف عليه السلام من الأدلة النقلية عن الدلالة على ذلك.

ومن الإجماع: ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله: من كون  
عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء.

ومن العقل: تقييح العقلاء (١) من يتكلف (٢) من قبل مولاه بما لا  
يعلم بوروده عن المولى، ولو كان جاهلاً مع التقصير.  
نعم، قد يتوهم متوهم: أن الاحتياط من هذا القبيل.

---

وأما الثاني، فالوجه في دعوى حرمة ظهور أدلة حرمة التشريع في لزوم  
انتهاء النسبة إليه تعالى إلى طريق معتبر. وهذه الدعوى إن لم تثبت من الأدلة اللفظية  
لظهور مساقها في أنه لا يجوز الاستناد في نسبة الحكم إليه تعالى إلا على الطرق التي  
يصحح العقلاء الاستناد عليها في النسبة وليس منها مشكوك الحجية، فلا أقل من  
ثبوتها بالأدلة اللبية من الإجماع، أو ضرورة المتشعبة بحسب ارتكازاتهم المعلوم  
كونها من الدين.

بل لا يبعد عدم جواز النسبة مع الشك حتى مع قيام الطرق المعتبرة أو  
الأصول المقررة، لأن مفاد أدلة حجية الطرق والأصول هو جواز الاعتماد عليها في  
العمل لا في النسبة، ولا أقل من كون ذلك هو المنصرف منها، لأنه الغرض المهم.  
وتمام الكلام في محل آخر.

هذا وظاهر المصنف رحمته أن محل الكلام هو الأمر الثاني. لكنه كما ترى فإنه من  
المسائل الفقهية الفرعية، وعمدة نظر الأصولي إلى الأمر الأول. فلاحظ.

(١) لم يتضح التقييح المذكور بنحو يقتضى استحقاق العقاب، فضلاً عن  
كونه بنحو يكشف عن التحريم الشرعي الذي بصدده المصنف رحمته، نعم لا إشكال في  
كونه عندهم خلاف الأولى، بل قبيحاً في الجملة.

(٢) يعني: بتكلف النسبة للمولى، وإلا فالتكلف العملي على طبق الطريق  
المحتمل لا دليل على حرمة أصلاً، بل هو حسن في الجملة، كما سيأتي.

وهو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتان ما بينهما، لأن العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني. والحاصل: أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به، وأما العمل به من دون تعبد بمقتضاه:

فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر، أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة، فإن الإتيان بالفعل محرم (١) وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به.

وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع:

فإن لزم منه طرح أصل دل الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه، كان محرماً أيضاً، لأن فيه طرحاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم.

وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما ترددين الحرمة والوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز.

---

(١) لا يخفى أن حرمة ظاهرية راجعة إلى تنجز احتمال الحرمة في حقه، فيلزم العمل عليها عقلاً، وترك احتمال الوجوب، لوجود المؤمن منه بعد التعبد الشرعي بخلافه، لكن لو لم يعتن باحتمال الحرمة وصادف عدمها فلا عقاب إلا من جهة التجري.

لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة (١)، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط (٢).

وبالجملية: فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به والتدين (٣)، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها.

هذا، وقد يقرر الأصل هنا بوجوده أحر:

منها: أن الأصل عدم الحجية (٤)، وعدم وقوع التعبد به وإيجاب (٥) العمل به.

وفيه: أن الأصل وإن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء،

---

(١) إذ العمل بالظن في مصطلحهم هو التعبد بمؤداه والبناء على أنه الحكم الشرعي ولو ظاهراً، لا مجرد موافقة الظن عملاً.

(٢) وهو الوجه الأول، أعني: ما يكون الأخذ بالظن لرجاء إدراك الواقع احتياطاً من دون نسبة مؤداه للمولى، فإن هذا ليس عملاً بالظن، لما سبق.

(٣) لما عرفت من حرمة التدين. لكن هذا لا يفرق فيه بين مصادفة الاحتياط وعدمها، فلا وجه لقوله ﷺ: «إذا لم يصادف الاحتياط».

إلا أن يكون مراده به: إذا لم يقع على وجه الاحتياط وبرجاء إدراك الواقع. لكن عرفت أنه حينئذ ليس عملاً بالظن في مصطلحهم.

(٤) لأن الحجية لما كانت تابعة للجعل الشرعي كانت حادثة بحدوث الشريعة، فهي مسبوقة بالعدم، فيستصحب.

(٥) عطف على قوله: «وقوع التعبد». يعني: وعدم إيجاب العمل.

تقرير الأصل في  
المقام بوجوده أحر:  
الوجه الأول  
والمناقشة فيه

فإن حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به، ليحتاج في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة (١).

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل. وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجود اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجراءاتها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم.

ومنها: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن، لأنها الأصل في الأشياء، حكاها بعض عن السيد المحقق الكاظمي.

الوجه الثاني  
والمناقشة فيه

(١) وحينئذ لا يكون للتعبد بالاستصحاب أثر عملي، فيكون لاغياً. لكن قد يدعى أن الحرمة مع عدم الحجية واقعاً لعدم الموضوع، ومع عدم العلم بالحجية لعدم الشرط، ففائدة الاستصحاب إحراز عدم الموضوع، وهو كاف في رفع لغويته، وإن كان عدم الشرط محرزاً. ولذا لا إشكال في جريان استصحاب الإباحة مع عدم ترتب أثر عليه، إلا عدم العقاب الذي هو مترتب مع الشك فيها أيضاً، كما يأتي نظيره في مبحث الأقل والأكثر الارتباطين.

اللهم إلا أن يدعى أن تمام الموضوع بحسب المرتكزات هو القطع بالحجية، وليس هو من سنخ الشرط، فمع عدمه يحرم العمل بمشكوك الحجية، ولا أثر للحجية الواقعية. وبه يفترق عن استصحاب الإباحة، وعماً يأتي في مبحث الأقل والأكثر. وإن كان لا يخلو عن إشكال. فتأمل جيداً.



وفيه أولاً: على تقدير صدق النسبة (١):

أن إباحة التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى (٢) لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل، غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لولا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تحييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء.

وثانياً: أن أصالة الإباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه (٣)، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع (٤).

---

(١) لادخل لصدق النسبة في صحة الجواب وعدمها.

(٢) يعني: أن المكلف لا بد أن يرجع إلى طريق عقلي أو شرعي متعرض لوظيفته العملية، إما الظن أو غيره من الطرق ولو كانت أصلاً، وحينئذ فالأمر دائر بين وجوب العمل بالظن تعييناً. والتخيير بينه وبين غيره، وحرمة، ولا تحتل إباحته، حتى يدعى أنها مقتضى الأصل.

لكن فيه: أن الأصل لو كان هو البراءة أو غيرها من الأصول غير الإلزامية فلا يجب العمل به شرعاً، بل هو جائز لا غير، وحينئذ لا وجه لاحتمال كون الظن طرفاً في الوجوب التخييري، إذ لا وجوب أصلاً، بل إما أن يباح العمل بالأصل فقط، أو بالظن معه. فتأمل جيداً.

(٣) إذ حكم العقل لما كان كاشفاً عن حكم الشارع كان وارداً على الأصل.

(٤) بل عرفت قيام الأدلة الشرعية على ذلك ولو كانت لبية، ولا أهمية لحكم العقل في المقام. هذا كله لو أريد من العمل به جواز التعبد والنسبة اعتماداً عليه، الذي هو حرام تكليفاً بلا دليل. أما لو أريد به الجواز الطريقي إلى تحصيل الواقع

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحریم (١)، ومقتضاه التخيير، أو ترجيح جانب التحريم، بناء على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

الوجه الثالث  
والمناقشة فيه

وفيه: منع الدوران، لأن عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم، لما عرفت: من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد به من الشارع، ألا ترى: أنه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها، كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها (٢).

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص

الوجه الرابع  
والمناقشة فيه

بحيث يكون مؤمناً عنه وعذراً بالإضافة إليه - الذي عرفت أنه عمدة ما يهيم الأصولي في المقام من الحجية - فمن الظاهر أنه لا أصل يجرزه، لكونه أمراً وضعياً لا تكليفاً بل الأصل عدمه، لكونه حادثاً مسبقاً بالعدم، لولا ما سبق من المصنف رحمته من عدم الأثر للأصل المذكور، وسبق الكلام فيه.

(١) كأنه: لأنه على تقدير الحجية يجب العمل بالحجة في الوصول إلى الواقع، وعلى تقدير عدمها يجرم التعبد، لما عرفت من حرمة التعبد بما لم يأذن الله تعالى في العمل به، لكن لو تم لزوم الجمع بين الاحتمالين بالعمل من دون تعبد ونسبته إلى الله تعالى، للعلم الإجمالي، لا تقديم الحرمة أو التخيير.

والتحقيق أن احتمال الوجوب لا أثر له، لأن وجوب العمل بالحجة راجع إلى تنجز الواقع بها، وقد عرفت أن التنجز موقوف على العلم بالحجية، ولا أثر لاحتماؤها فيه، كما أن البناء على الحرمة هو المتعين لما سيذكره المصنف رحمته.

(٢) يعني: التشريعية وأما الحرمة الذاتية فهي مدفوعة بالأصل، كالوجوب.

الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشك في المكلف به، وتردده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام (١).

وفيه:

أولاً: أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدمة عقلية (٢) للعمل بها وامثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه (٣)، وأن الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد

---

(١) يعني: من الدوران بين التعيين والتخيير. لكن وجوب الاحتياط في الدوران بين التعيين والتخيير لو تم مختص بما إذا لم يكن هناك قدر جامع بين الأطراف، أما لو كان هناك قدر جامع كما في المقام فالمتعين الرجوع للبراءة. ثم إنه لا يخفى أن هذا لو تم إنما يقتضي عدم الرجوع إلى الظن، وعدم الاكتفاء به في مقام الفراغ، بعد المفروغية عن الاشتغال بالتكليف وتنجزه، كما هو مقتضى فرض المستدل تنجز الأحكام الشرعية بالعلم الإجمالي، ولا يقتضي عدم الرجوع إليه في مقام إحراز التكليف وتنجزه.

نعم قد يتمسك في نفي حجيته - حينئذ - بأصالة البراءة من وجوب العمل به. فالعمدة في الإشكال أن وجوب العمل بالطريق في مقام إحراز التكليف وجواز الاجتزاء به في مقام الفراغ عنه لما كان طريقاً لا نفسياً لم يكن مجرى لأصالة البراءة ولا الاشتغال، وإنما تجري الأصول في نفس ما قام عليه الطريق المحتمل الحجية من التكاليف الشرعية النفسية لا غير.

(٢) وجوب الرجوع إلى حجة وإن كان أمراً عقلياً إلا أن إطلاق المقدمة عليه لا يخلو عن تسامح. فالأولى أن يقال: إنه حكم طريقي، كما أشرنا إليه.

(٣) الذي ينبغي أن يقال: إن كان مراد المستدل باحتمال كفاية الاعتقاد الظني

أو خصوص العلم، بل إما أن يستقل بوجود تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي - على ما هو التحقيق - وإما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد. ولا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي، لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم، وهو لا يتصور من نفس الحاكم (١)، وسيجيء الإشارة

---

إحتمال كفايته بما هو حجة، فيرجع إلى احتمال حجتيه بعد المفروغية عن لزوم الركون إلى حجة شرعية أو عقلية في مقام الامتثال، فليس مرجعه إلى دعوى الإجمال في كبرى حكم العقل، وإنما الشك في الصغرى، وليست هي عقلية بل شرعية، وحينئذ يمكن الشك فيها من قبل العقل، لا كما ذكره المصنف رحمته.

إلا أنه يتعين الرجوع إلى ما سبق من أن العقل لا يحكم بترتيب آثار الحجة إلا بعد العلم بها، ولا دخل لذلك بمسألة الدوران بين التعيين والتخير، إذ الدوران في ذلك إنما يكون في الكبرى لا في الصغرى.

وإن كان مراده باحتمال كفاية الاعتقاد الظني كفايته مع قطع النظر عن حجتيه، فيكون مرجعه إلى أن العقل هل يلزم بالفراغ اليقيني ولو بتوسط اليقين بالحجية أو يكتفي بما يعمه والظني، ومن الظاهر أن الشك المذكور راجع إلى الشك في كبرى لزوم إحراز الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، ولما كانت الكبرى المذكورة عقلية امتنع الشك فيها، والتردد في موضوعها، لما ذكره المصنف رحمته، من امتناع شك الحاكم في موضوع حكمه، بل يقطع بلزوم إحراز العلم وعدم كفاية غيره.

على أنه لو فرض تحقق الشك المذكور امتنع الاستدلال عليه بقاعدة التعيين عند الدوران بينه وبين التخير، لرجوعها إلى قاعدة لزوم إحراز الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فالاستدلال بها عليها دوري.

(١) لأنه من الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الوجدان حتى يمكن الشك فيه.

إلى هذا في رد من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة (١)، مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً، وحكماً يستقل به العقل.

وثانياً: أن العمل بالظن في مورد مخالفته للأصول والقواعد (٢) الذي هو محل الكلام (٣)، مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها، فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قبح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن.

مثلاً: إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب، والظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها، أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، وأن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن، فلا يجوز، فهذا أشبه شيء بالأكل من القفا.

فقد تبين مما ذكرنا: أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن

---

(١) حيث يأتي هناك إن شاء الله تعالى الكلام في أن دليل الانسداد هل يقتضي حجية الظن مطلقاً، أو خصوص نوع منه، أو بنحو الإهمال والإجمال؟.

(٢) يعني: الشرعية.

(٣) كأنه من جهة ما سبق منه من عدم الإشكال في جواز العمل بالظن إذا لم يكن على وجه التعبد، ولم يستلزم مخالفة للأصول أو القواعد. لكن المورد قد لا يكون مورداً للأصول الشرعية، بل العقلية، كقاعدة الاشتغال التي يلزم العمل بها وفرض الشك في حجية الظن عقلاً - لو أمكن - مستلزم للشك في جريانها وعدمه، فلا يجري كلام المصنف رحمته.

يعتمد عليه، وحاصله:

أن التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة  
تعبد بالشك، وهو باطل عقلاً ونقلاً، وأما مجرد العمل على طبقه، فهو  
محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية (١)، أو العملية الدالة (٢) على  
وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع.

فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً  
بأنه حكم الله، وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأصول.

للحرمة في العمل  
بالظن جهتان

وقد يتفق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه  
حكم الله، أو التزم ولم يخالف مقتضى الأصول.

وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله، ولم يخالف  
أصلاً، وحينئذ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط.

هذا، ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل  
والالتزام (٣) بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا  
استناد إليه ليس عملاً به، فصح أن يقال: إن العمل بالظن والتعبد به

(١) كأصالة العموم والإطلاق.

(٢) كالأستصحاب.

(٣) لعل هذا هو المنصرف من كلماتهم من العمل بالظن. وإن كان قد تحمل  
كلماتهم على مجرد الاستناد إليه والاجتزاء به في العمل، بحيث يكون هو العلة فيه  
وإن لم يكن مبنياً على نسبة مضمونه ولا على نسبة حجته للشارع الأقدس، فلا  
يكون حراماً في نفسه، وإن لم يكن مجزياً عقلاً.

حرام مطلقاً، وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه (١).

وقد أشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين:

الإشارة إلى  
هاتين الجهتين  
في الكتاب والسنة

فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَلَا أَدْرِي أَأَنْزَلَ اللَّهُ حِكْمًا أَمْ عَلَّمَنِي اللَّهُ تَفْتَرُونَ﴾ بالتقريب المتقدم (٢)، وقوله ﷺ: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم».

ومما أشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، وقوله ﷺ: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه» (٣)، ونفس أدلة الأصول (٤).

---

(١) لكن تقدم منا أن الحرمة ظاهرية، فهي إنما تستتبع العقاب مع مصادفة التكليف الواقعي ومخالفته عملاً، دون ما لو لم يلزم ذلك. نعم قد يلزم التجري، فيتبعه حكمه.

(٢) تقدم الكلام فيه وفي الحديث الآتي.

(٣) لا يخلو الاستدلال به للجهة الثانية عن إشكال، إذ يمكن حمل الانسداد على الوقوع في حرمة التشريع.

وأما الآية فلا ظهور فيها إلا في الردع عن التمسك بالظن والاكتفاء به في الوصول إلى الواقع فهي ناظرة إلى عدم منجزيته ومعذريته، لا إلى حرمة مخالفة الأصول، وإنما المتكفل لذلك أدلة الأصول بأنفسها، هذا مع أنها تقضي حجية الظن واقعاً.

(٤) لأخذ العلم غاية لها في الأدلة الشرعية.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق: من أن اعتبار الأصول لفظية كانت أو عملية غير مقيدة بصورة عدم الظن على خلافها (١)، وأما إذا قلنا باشتراك عدم كون الظن على خلافها، فلنقال أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره (٢).

أما مع عدم تيسر العلم في المسألة، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن (٣)، وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل، لأنه المفروض، فغاية الأمر التخيير بينهما، أو تقديم الظن، لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل (٤).

---

(١) كما يأتي الكلام فيه في آخر الكلام في حجية الظواهر، وفي التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) ما ذكره من الكلام الآتي - لو تم - إنما يقتضي جواز العمل به ومتابعته ولو احتياطاً، ولا يقتضي جواز نسبة مضمونه للشارع والتعبد به على أنه منه. إلا أن يكون المراد من الالتزام البناء على أن مضمونه الوظيفة العملية ولو كانت عقلية لا شرعية. لكن الظاهر أن مراده من الالتزام - فيما سبق - هو ما يتضمن النسبة للشارع. فلاحظ.

(٣) الدوران بين الأمرين ناشئ من لزوم رجوع المكلف إلى حجة شرعية أو عقلية، وحيث لا حجة غيرهما انحصر الأمر بهما وتردد بينهما، وهذا موقف على عدم احتمال حجة أخرى غيرهما.

(٤) لا يخفى أن الأصل الذي يدور الأمر بينه وبين الظن إن كان شرعياً فاللازم بعد تحقق سقوطه بالمعارضة الرجوع إلى الأصول العقلية. وإن كان عقلياً



وأما مع التمكن من العلم في المسألة، فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين، مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً (١)، أما إذا ادعي أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، وأن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

الاستدلال على  
أصالة الحرمة  
بالآيات الناهية  
عن العمل بالظن

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمره مهمة في ذكره بعد ما عرفت (٢).

فلا يعقل التردد بينه وبين الظن لما عرفت من استحالة التردد في الأحكام العقلية، بل لا بد إما من الجزم بحجية الأصل دون الظن، أو العكس، ولا تصل النوبة إلى التخيير أو الترجيح.

(١) لا يخفى أنه لا يجب الاقتصار على العلم، ويكفي الرجوع إلى غيره من الحجج الشرعية والعقلية المقتضية للأمان من العقاب والضرر. وحينئذ إن أريد من حكم العقل بكفاية الظن حكمه بحجيته، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه - حينئذ - لعدم الضرر معه.

لكن لا مجال لدعوى ذلك، إلا بناءً على ما يأتي من أدلة حجية الظن، وهو خروج عن فرض الكلام وهو الشك في حجيته. وإن أريد حكمه بكفايته مع فرض عدم حجيته وعدم تحقق الأمان من العقاب به وإن كان موهوماً فهو من الوهن بمكان عظيم، بل لا يكون النزاع - حينئذ - إلا لفظياً، ضرورة أن مراد القائل بعدم كفاية الظن ووجوب تحصيل العلم ليس إلا عدم الأمان من العقاب بدونه.

(٢) يعني: في تقريب مقتضى الأصل المعول عليه في المقام. لكن مقتضى الأصل المتقدم عدم ترتيب الأثر على الظن بملاك كونه مشكوك الحجية، أما الأصل

لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه.

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه (١):

فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية (٢).

وإن أريد حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفي فيه أيضاً أدلة الأصول (٣)، بناء على ما هو التحقيق: من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن.

---

المستفاد من الآيات فهو يقتضى عموم عدم حجية الظن، فالفرق بينها هو الفرق بين الأصل العملي والعموم.

(١) كأن مراده من دون تدين به وتعبد، إذ مجرد الاستناد والمتابعة من دون تعبد لا تقتضي الأدلة السابقة حرمة. نعم هو لا يصلح أن يكون عذراً مؤمناً من العقاب على تقدير المخالفة.

(٢) المقتضية للتكليف بالواقع المستلزم لحكم العقل بوجوب تحصيله وإحرازه إلا مع العذر، وذلك لا يكون إلا مع الرجوع لمعلوم الحجية دون مثل الظن مما لم يقيم الدليل على حجيته.

(٣) لكن أدلة الأصول إنما تقتضي حرمة مخالفتها ظاهراً، كما أشرنا إليه في أول الكلام في تقريب الأصل، ولعل مدعى المستدل بالآيات إثبات حرمة العمل بالظن واقعاً.

وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتدين به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمة أيضاً.

والظاهر: أن مضمون الآيات هو التعبد بالظن والتدين به (١)، وقد عرفت أنه ضروري التحريم، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

موضوع هذه  
الرسالة هي  
الظنون المعتبرة  
الخارجة عن  
الأصل المتقدم

إنما المهم الموضوع له هذا المقصد بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل، من الأمور الغير العلمية التي أقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع إلى الظن (٢) مطلقاً أو في الجملة، وهي أمور:

(١) ذكرنا قريباً أن ظاهر بعضها الردع عن الاعتماد عليه، الظاهر في عدم معذريته ومنجزيته مع قطع النظر عن التدين والنسبة.

نعم ذلك إنما يقتضي المنع عن الاعتماد عليه فيما إذا خالف الأصول التنجيزية الالزامية، كاستصحاب الحرمة وقاعدة الاشتغال، دون ما لو خالف الأصول الترخيضية، كأصالة البراءة، فلا بأس بالعمل به - حيثئذ - احتياطاً.

(٢) يعني: من حيث هو ظن بلا أخذ خصوصية أخرى فيه.



## [الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية]

### [من ألفاظ الكتاب والسنة]

منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة.

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك (١)، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم

---

(١) الشك في مراد المتكلم الجدي بعد فرض ظهوره النوعي الأولي، المسبب عن الأوضاع أو غيرها، كما سيأتي في القسم الثاني تارة: يكون مسبباً عن احتمال عدم صدور الكلام في مقام بيان المراد الجدي، بل في مقام آخر من تقية أو سخرية أو نحوهما.

وأخرى: يكون مسبباً عن احتمال عدم كونه في مقام الجري على ما عليه العقلاء من إرادة ظاهر الكلام، بل يريد ما هو خلاف الظاهر نظير التورية، إما لغرض عقلائي، كاستكشاف حال المخاطب، أو الخوف من ظالم، مع الاعتماد على قرينة منفصلة أو بدونه، وإما لمجرد التشهي جزافاً فيما إذا أمكن خروج المتكلم عن مقتضى الحكمة.

وثالثة: لا احتمال اعتماد المتكلم على قرينة حالية أو مقالية، عامة أو خاصة، اختفت على السامع ولو بسبب الغفلة، توجب صرف الكلام عن ظاهره وظهوره في معنى آخر، كالقرينة على الخصوص، أو التقييد، أو المجاز، أو غيرها.

والمرجع في الأول أصالة الجهة المعول عليها عند العقلاء، ولا يظهر من المصنف عليه السلام التعرض لها هنا، ويأتي منه التعرض لها في أول مبحث خبر الواحد.

وفي الثاني: أصالة الظهور التي هي بمعنى كون الأصل في المتكلم إرادة ظاهر كلامه، سواء كان حقيقة أم مجازاً، أم عموماً أم إطلاقاً، أم غيرها.

وفي الثالث: أصالة عدم القرينة. ومنه يظهر أن الأصول الوجودية، كأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق راجعة إلى أصالة الظهور ومبنية عليها، ولا اعتبار بها إذا لم ترجع إليها، كما لو كان الظهور الشخصي في المعنى المجازي. كما أن الأصول العدمية، كأصالة عدم المخصص والمقيد وغيرهما، راجعة إلى أصالة عدم القرينة الصارفة للكلام عما هو ظاهر فيه ذاتاً.

كما ظهر أيضاً أنه لا وجه لإرجاع الأصول الوجودية إلى العدمية، كما يظهر من المصنف عليه السلام. ولا العكس، كما يظهر من المحقق الخراساني عليه السلام في حاشيته في المقام على غموض في كلامه، حيث أشار للوجه الثاني والثالث، وفصل بينهما، ثم استظهر الرجوع فيهما معاً إلى أصالة الظهور، بل كل منهما أصل برأسه، وهما مختلفان مفاداً أو رتبة، حيث إن الأصول العدمية تنقح موضوع الأصول الوجودية، لأن القرينة لما كانت موجبة لتبدل الظهور فأصالة عدمها محرز للظهور، ومنقح لموضوع أصالة الظهور.

اللهم إلا أن يقال: عدم إرادة الظهور في الوجه الثاني إن كان ناشئاً عن غرض عقلائي من خوف أو امتحان أو نحوهما كان راجعاً إلى الوجه الأول، لامتناع قصد الحكيم بيان المراد الجدي بكلام لا يظهر فيه، فمرجع الشك فيه إلى الشك في قصد

والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة (١) استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع (٢)، وكالقرائن المقامية التي يعتمد عليها عقلاء أهل اللسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر (٣)، ونحو ذلك (٤)، وبالجملة: الأمور المعترية عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معترية، عد ذلك منه قبيحاً (٥).

---

المتكلم بيان المراد الجدي بكلامه. والمرجع فيه أصالة الجهة، لا أصالة الظهور. وإن لم يكن ناشئاً عن غرض عقلائي فهو خارج عن محل الكلام إذ الكلام فيما لو كان المتكلم حكيماً، كالشارع الأقدس فلا وجه لحمل كلماتهم واستشهادهم بأصالة الظهور عليه، فليس هناك إلا الوجه الأول والثالث، ولا بد من الالتزام بكون جميع الأصول الوجودية والعدمية المشار إليها جارية في المقام الثالث، وحينئذ لا يبعد ما ذكره تتبع من رجوع الأصول الوجودية إلى العدمية. فتأمل جيداً.

(١) بيان للقرينة الصارفة. يعني: كما لو شك في غلبة استعمال المطلق الموجب لصرفه عن ظاهره.

(٢) إذ لو قيل بوصوله إلى حد الوضع كان الشك شكاً في النقل، فلا يرجع فيه إلى أصالة عدم القرينة، بل إلى أصالة عدم النقل.

(٣) يعني: لو شك في وقوع الأمر عقيب توهم الحظر حتى يتبدل ظهوره الأصلي.

(٤) كقرينة المجاز، كما لو احتمل اعتماد المتكلم على قرينة حالية أو مقالية خاصة صارفة عن المعنى الحقيقي.

(٥) لاخلاله بغرضه بعد جريان العقلاء على تلك الطرق وعملهم

والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتمييز مجازاتها عن حقائقها، وظواهرها عن خلافها (١)، كتشخيص أن لفظ (الصعيد) موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ وتعيين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟ وأن الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفرادها (٢)؟

وبالجملته: فالمطلوب في هذا القسم أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر (٣)؟ وفي القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراداً أو لا؟

والشك في الأول (٤) مسبب عن الأوضاع اللغوية والعرفية (٥)،

بمقتضاها.

(١) فائدة هذا القسم تنقيح الظهورات الأولية، سواء كانت ناشئة عن الوضع اللغوي أو العرفي، أم عن القرائن العامة، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر، وسبق الفرد المعهود الموجب لظهور التعريف باللام فيه ونحوهما.

(٢) يعني: فإنه لو أريد منه المطلق احتيج إلى قرينة صارفة عن خصوصية ذلك الفرد.

(٣) يعني: ظهوراً أولاً مع قطع النظر عن المانع وهو القرينة المحتملة.

(٤) وهو القسم الثاني الذي ذكره أولاً بعد قوله: «و بالجملته: فالمطلوب...».

(٥) وكذا يكون مسبباً عن القرائن العامة، كوقوع الأمر عقيب الحظر. إلا أن



وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد (١).

أما القسم الأول:

ما يستعمل  
لتشخيص  
مراد المتكلم

فاعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، لأن المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهية أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً للطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم (٢).

الخلاف في  
موضعين

وإنما الخلاف والإشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظاهر الكتاب.

والثاني: أن العمل بالظواهر مطلقاً حتى في حق غير المخاطب

يكون مراده من الأوضاع العرفية ذلك، لا الوضع المستند إلى غلبة الاستعمال عند العرف الذي هو عبارة عن النقل، ويكون المراد بالوضع اللغوي ما يعم النقل.

(١) هذا لا يخلو عن غموض، ولم يتيسر لنا صوغ المقدمتين المذكورتين بنحو يقتضيان النتيجة المذكورة. ولعله لذا اسقط في كثير من النسخ قوله: «فالقسمان من قبيل...».

نعم القسم الأول يجرز مقتضي لاستكشاف المراد، وهو الظهور الأولي، والثاني يجرز عدم المانع منه، وهو القرينة الصارفة.

(٢) إذ لو كان له طريق مخترع لكان عليه التنبيه عليه، وإلا كان مخلاً بغرضه، وهو لا يناسب حكيمته، ولو نبه على ذلك لوصل إلينا لشدة الدواعي لحفظه، وتأكدها فيه.

بها (١) قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، أم لا؟  
والخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً (٢).

والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد

---

(١) المناسب أن يقول: في حق غير المقصود بالإفهام، لما سيذكره في تحرير النزاع المذكور، والاستدلال له.

(٢) بل هو نظير الألبان المبنية على قرائن خاصة لا يعلم بها إلا الخواص، التي كان بناء أهل اللسان على أنه لا يحق لغير الخواص استفادة المراد منها. ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر في الخطاب وخلاف أصالة عدم القرينة، ولذا احتج فيه إلى الأدلة الخاصة المخرجة عن مقتضى الأصل المذكور.

هذا، وقد يدعى أن مرجع النزاع في حجية ظاهر الكتاب إلى دعوى كون المخاطب به هم المعصومون عليهم الصلاة والسلام، لمثل قوله عليه السلام: «إنما يعرف القرآن من خوطب به». وحينئذ يبتني على النزاع الثاني.

وفيه: أن ظاهر الخبر عدم معرفة القرآن لغير المخاطب به لخصوصية في القرآن، لا عدم حجية الكلام مطلقاً في حق غير المخاطب لبيان قضية عرفية ارتكازية تجري في غير القرآن.

نعم لو تضمن الحديث تعليل عدم حجية القرآن في حق غير المعصومين عليهم السلام بأنهم لم يخاطبوا كان دالاً على المدعى. ولذا ذهب إلى عدم حجية ظواهر الكتاب من يرى حجية الظواهر في حق غير المخاطب، أو غير المقصود بالإفهام، وهم الأخباريون الذين يعلمون بالأخبار المعلوم عدم كون المخاطب بها جميع الناس.

غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفاده من الخطابات بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى (١). وأما الكبرى - أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم، ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة - فمما لا خلاف فيه، ولا إشكال.

---

(١) الراجع إلى دعوى عدم بناء أهل اللسان على الحجية في محل النزاع.



## [ حجية ظواهر الكتاب ]

أما الكلام في الخلاف الأول، فتفصيله:

عدم حجية  
ظواهر الكتاب  
عند جماعة  
من الأخباريين

أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان:

الاستدلال على  
ذلك بالأخبار

أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك: مثل النبوي: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

وفي رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ...».

وفي نبوي ثالث: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله

الكذب».

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر،

وإن أخطأ سقط أبعد من السماء».

وفي النبوي العامي: «من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».

وعن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام،

قال: «قال رسول الله: إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسر كلامي برأيه، وما عرفني من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني».

وعن تفسير العياشي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر».

وعن مجمع البيان: أنه قد صحح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمة القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح. وقوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه».

وفي رسالة شبيب بن أنس، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة، لقد ادعيت علماً! ويلك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك، ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما وراثك الله من كتابه حرفاً».

وفي رواية زيد الشحام، قال: «دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم» إلى أن قال له: «يا قتادة، إن كنت قد فسرت القرآن

من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرتَه من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به». إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى: أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

والجواب عن الاستدلال بها:

الجواب عن  
الاستدلال  
بالأخبار

أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً (١)، فإن أحداً من العقلاء إذا رأى

---

(١) هذا إنما يصلح جواباً عما اشتمل على عنوان التفسير وهو جلّ الروايات المتقدمة، دون مثل الرواية الأخيرة، لقوله عليه السلام فيها: «إنما يعرف القرآن من خوطب به» النافي لمحض المعرفة الصادقة مع الأخذ من الظواهر.

اللهم إلا أن تحمل على التفسير بقريئة صدرها. أو على ما يأتي من الاستدلال بالظواهر الكتابية بحيث يستغنى به عن غيره، كسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم المروية عن طريق أهل البيت عليهم السلام، وكقولهم عليهم السلام الذين هم أعلم بالكتاب لكونهم مخاطبين به. كما هو الحال في مرسلة شبيب بن أنس المتضمنة لمكاملة الإمام عليه السلام لأبي حنيفة لقوله عليه السلام: «تعرف كتاب الله حق معرفته...» فإن المعرفة الكاملة هي المستوجبة للاكتفاء بالقرآن والاستغناء به عن غيره، ومن المعلوم عدم توقف الحجية على ذلك. وأما النبوي الثاني المتضمن للنهي عن القول في القرآن بغير علم فهو محمول على التفسير

في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به وامثله، لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع (١).

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأي (٢) هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية.

وحيثئذ: فالمراد بالتفسير بالرأي: إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

المراد من  
(التفسير بالرأي)

ويرشد إليه: المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «وإنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة

بالرأي الذي سيأتي الكلام فيه.

(١) لم نعثر عاجلاً على ما يناسب ذلك من كلمات اللغويين. إلا ما في مجمع البحرين قال: «التفسير في اللغة كشف المعنى اللفظ وإظهاره مأخوذ من الفسر، مقلوب السفر، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفتها، وأسفر الصبح إذا ظهر» وفي لسان العرب: «الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل» وفي القاموس: «الفسر الإبانة وكشف المغطى، كالتفسير... ثعلب: التفسير والتأويل واحد، أو هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر».

(٢) حيث إن المنهي عنه في أكثر الأخبار السابقة ليس مطلق التفسير، بل خصوص التفسير بالرأي.



الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم».

وإما الحمل (١) على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفية واللغوية، من دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى، والأخبار الواردة في بيان المراد منها، وتعيين ناسخها من منسوخها (٢).

ومما يقرب هذا المعنى الثاني - وإن كان الأول أقرب عرفاً - (٣): أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليهم السلام، بل يخطئونهم به، ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام علي عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس (٤).

ويرشدك إلى هذا: ما تقدم في رد الإمام علي عليه السلام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل بكتاب الله، ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان

---

(١) عطف على قوله: «إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره...».

(٢) تقدم حمل بعض الروايات السابقة على ما يقرب من هذا المعنى.

(٣) بل هو المتعين، إذ ليس في المعنى الثاني تفسير، وإنما هو يبتني على الجمود، أو الغرور وادعاء العلم الكامل بالقرآن بحيث لا يحتاج معه إلى شيء. نعم عرفت أن بعض الروايات التي لا تتضمن التفسير قد تحمل على هذا المعنى أو ما يقرب منه. ومنه يظهر الإشكال في استدلاله عليه السلام للحمل على هذا المعنى بما تقدم في رد الإمام علي أبي حنيفة، حيث لم يتضمن ذلك التفسير.

(٤) بل مذهبهم على عدم القبول من أهل البيت عليهم السلام، حتى لو لم يكن في

الواقعة ظاهر كتابي.

يؤوله بالرأي، إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة (١).

ويرشد إلى هذا: قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن ببعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام، واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا».

وبالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة (٢)، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه، دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام (٣).

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم

(١) هذا ما يذكرونه في الأصول، ولا يبعد رجوعهم للرأي في الفقه حتى مع وجود الكتاب، كما هو المعروف من سيرة سلفهم، ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره عليه السلام من أن أبا حنيفة لا يعمل إلا بظواهر القرآن.

(٢) كما هي طريقة الإمامية خلفاً عن سلف.

(٣) لا يخفى أن الروايتين الآتيتين لم تتضمننا المنع عن تفسير السنة حتى يصح الاستشهاد بهما في المقام وجعلهما نظيراً للروايات السابقة الواردة في تفسير القرآن، ومجرد تضمينها اشتغال السنة على الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمحكم والمتشابه لا يكفي في النقض على الأخباريين.

ومتشابه، وقد كان من رسول الله ﷺ الكلام يكون له وجهان كلام عام وكلام خاص، مثل القرآن».

وفي رواية ابن مسلم: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن».

الأخبار الدالة على  
جواز التمسك  
بظاهر القرآن

هذا كله، مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه، ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، والأخبار (١) الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: «لمكان الباء»، فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام: «إنه فاسق، وقال الله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الآية».

وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل (٢): «إن الله عز وجل يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

(١) عطف على قوله: «خبر الثقلين». ثم إن بعض هذه الأخبار قد يكون جارياً مجرى الإلزام لكون الخصم من المخالفين كما قد يحمل عليه حديث الإمام مع المنصور الدوانيقي. لكن في الباقي كفاية.

(٢) حيث عتب عليه عدم تصديقه لمن أخبره بشرب رجل للخمر، لأنه لم يرتب الأثر على خبره، واستأمن الرجل المذكور على ماله.

ويأتي ذكر الخبر في الاستدلال بالآية المذكورة لحجية خبر الواحد، فإن

وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٠﴾، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم».

وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾».

وقوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إنه زوج، قال الله عز وجل: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾»، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع: «إنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾» (١).

وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، وأنه نسخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾.

وقوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره، فجعل على إصبعه مرارة: «إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾»، ثم قال: امسح عليه، فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

العتب إنما يحسن بعد فرض وفاء الظهور القرآني بالبيان بنحو ينبغي الرجوع إليه ويكون حجة. كما تضمن الخبر أيضاً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَوَدُّوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ﴾ ثم قوله عليه السلام: وأي سفيه أسفه من شارب الخمر.

(١) يعني: وحيث أنه لا طلاق في المنقطع كشف عن عدم كونه مراداً من إطلاق الزوج. فاستدل الإمام عليه السلام بظهور الذيل في صرف إطلاق الصدر الشامل للزواج المنقطع، وهو من الاستدلالات المبنية على نحو من العناية والدقة، وإذا ساغ مثل ذلك كان الاستدلال بالظواهر الجلية أولى.

ولا يخفى: أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق، نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج، أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأساً، وبين بقاءه مع سقوط قيد «مباشرة المسح للممسوح»، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل: أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح، فهو الساقط دون أصل المسح (١)، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى (٢) ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) لكنه موقوف على فهم كون المباشرة قيداً في المسح بنحو تعدد المطلوب، لا بنحو وحدته، وهو غير ظاهر ولازمه كون استدلاله عليه السلام تعبدياً، لا إقناعياً إلزامياً للمخاطب، وهو خلاف الظاهر جداً.

فالأولى أن يحمل استدلاله عليه السلام على ظاهره من كونه استدلالاً لمجرد عدم وجوب مسح الإصبع مع الحرج، ويكون وجوب المسح على المراتة حكماً آخر لا يستفاد من الآية الشريفة، بل يبتني على بدلية الجيرة عن البشرة المعلومة للسائل ولو إتفاقاً، حتى يصح الاستدلال على ظاهره من كونه إلزامياً أو إقناعياً.

(٢) متعلق بقوله: «فكيف يحتاج...».

ومن ذلك: ما ورد من أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية  
القصر وجب عليه الإعادة، وإلا فلا (١)، وفي بعض الروايات: «إن قرئت  
عليه وفسرت له».

والظاهر - ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات - (٢):  
أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ  
جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾ بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً

(١) فإن الظاهر منه كون قراءة الآية بياناً مصححاً للتنجيز والاحتجاج،  
وهو يدل على حجية ظاهر الكتاب.

إلا أن يقال: إن المنشأ في ذلك كون قراءة الآية بحد موجبة لتنبية المكلف إلى  
اختلاف حال الصلاة المنجز للواقع والموجب للسؤال. أما مع عدمه فيكون المكلف  
غافلاً معذوراً لو لم يكن يسأل. وحيث لا تدل هذه الروايات على كفاية قراءة الآية  
في البيان، بل كفايتها في تنجيز الاحتمال.

(٢) فإن مقتضاها عدم الحاجة إلى التفسير مطلقاً، وحيث كان المتيقن من  
التفسير الذي تعرضت له الرواية خصوص تفسير قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ﴾ لزم  
الاقتصار عليه، ونفي غيره بأصالة الإطلاق في الروايات.

وفيه: أن الرواية لم تقيد بتفسير الفقرة المذكورة، بل ذكرت تفسير الآية، وهي  
حيث لا تصلح للاستشهاد في قبال الأخباريين، بل يبني الكلام فيها على معنى  
التفسير، فإن كان مختصاً ببيان المجمل أو صرف الظاهر عن ظاهره - كما هو الظاهر  
وتقدم من المصنف عليه السلام - كان دالاً على حجية الظهور، وإن كان يعم بيان مقتضى  
الظاهر - كما يظهر من الأخباريين - كان دالاً على عدم حجتيه.

هذا مضافاً إلى ما عرفت قريباً من الإشكال في الاستدلال بالروايات  
المذكورة.

على التخفيف، فلا ينافي تعيين القصر على المسافر وعدم صحة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام: «إن الله تعالى قال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، ولم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾».

وهذا أيضاً يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب، والدخل والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك: استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لولية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله: ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدَرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (١).

ومن ذلك: الاستشهاد لولية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا... الآية﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

(١) قد يقال: إن هذا ليس تمسكاً بالظاهر، إذ لا ظهور للآية إلا في ضرب المثل بالعبد الذي لا يقدر على شيء، لا أن كل عبد مملوك لا يقدر على شيء، حتى يكون له إطلاق وينفع في الاستدلال، فاستدلال الإمام عليه السلام لا بد أن يكون مبنياً على علمه بالمراد من الآية على ظهور الآية فيه.

اللهم إلا أن يقال: توصيف العبد بأنه مملوك وتعقيبه بقوله: «لا يقدر على شيء» ظاهر في أن علة عدم القدرة هي المملوكية الحاصلة في كل عبد، فيدل على العموم، ولو لم يكن ظاهراً في ذلك فلا أقل من كونه مشعراً به.

الدليل الثاني  
على عدم حجية  
ظواهر الكتاب  
والجواب عنه

الثاني من وجهي المنع:

أنا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب،  
وذلك مما يسقطها عن الظهور (١).

وفيه:

أولاً: النقض بظواهر السنة، فإننا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في  
أكثرها.

وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط، وإنما يوجب الفحص عما يوجب  
مخالفة الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره  
وهو وجوب التوقف بالفحص (٢)، ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين، أو  
علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر، كما في العامين من وجه  
وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن  
المخصص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصصات (٣)،

---

(١) لا يخفى أن العلم الإجمالي بالمخالفة في الظواهر لا يوجب سقوط ظهورها  
وارتفاعه، نعم هو موجب لسقوط حجية الظهور. ولعل هذا هو مراد المستدل.

(٢) كأنه لعدم كون الفحص موجباً للعلم بعدم المخالفة للظاهر، لاحتمال  
خفاء القرينة الكاشفة عن مخالفته، ومع احتمال المخالفة لا مجال للعمل بالظاهر بعد  
تنجز الاحتمال المذكور بالعلم الإجمالي.

(٣) فإنه يوجب سقوط العمومات عن الحجية، فلا يجوز العمل فيها قبل



فإن العلم (١) الإجمالي إما أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات، وإما أن لا يبقى (٢)، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص (٣)، وإلا فلا (٤) مقتضي للفحص (٥).

وتندفع هذه الشبهة: بأن المعلوم إجمالاً هو وجود مخالقات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأما وجود

---

الفحص.

(١) بيان لوجه الشبهة التي تورد على الاستدلال المذكور. وحاصلها: أنه مع العلم الإجمالي المذكور إن عثر على عدة مخصصات بحيث لا يعلم بوجود غيرها وإن كان محتملاً، فإن فرض ارتفاع أثر العلم الإجمالي بذلك لزم عدم وجوب الفحص عن المخصصات في الوقائع والعمومات الباقية، وليس بناؤهم على ذلك، وإن فرض عدم ارتفاع أثره بذلك لتتنجز أطراف العلم الإجمالي به مع فرض بقاء الاحتمال فلا أثر للفحص، لعدم كونه رافعاً للاحتمال، بعد احتمال خفاء بعض المخصصات بسبب بعض العوارض الخارجية.

(٢) لبقاء الاحتمال في بقية الظواهر، والعثور على بعض المخصصات لا يوجب ارتفاع الاحتمال المتنجز بسبب العلم الإجمالي المشار إليه.

(٣) لما أشرنا إليه من أن الفحص لا يوجب العلم بعدم مخالفة الظاهر للمراد لاحتمال خفاء القرينة على التخصيص لبعض العوارض الخارجية.

(٤) يعني: لو ارتفع أثر العلم الإجمالي بالعثور على عدة مخصصات لبعض العمومات من جهة عدم العلم بوجود المخصص بعد، ولا أهمية لاحتماله من دون أن يعلم به إجمالاً.

(٥) يعني: في الباقي، مع أنهم يقولون بوجود الفحص في تمام الظواهر حتى بعد العثور على مخصصات كثيرة إذا احتمل وجود ما زاد عليها.

مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم (١)، فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص يظهر بالفحص، ولا يمكن نفيه بالأصل، لأجل العلم الإجمالي، وأما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع (٢) ينفي بالأصل السالم عن العلم الإجمالي. والحاصل: أن المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة، لا قبل الفحص ولا بعده.

ثم إنك قد عرفت: أن العمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه: أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل، حيث قال

---

(١) لعل المراد: أن منشأ العلم بوجود الصارف عن الظواهر ليس إلا الاطلاع على وجوده في الجملة فيما بأيدينا من القرائن المنفصلة، وهو راجع إلى العلم إجمالاً بوجوده في خصوص ما بأيدينا من القرائن، لا في ما زاد على ذلك.

نعم يحتمل وجوده فيما زاد على ذلك، إلا أنه ليس طرفاً للعلم الإجمالي، بل هو احتمال بدوي مدفوع بالأصل، وعليه ليس المنتجز بالعلم الإجمالي مطلق احتمال وجود الصارف عن الظواهر، بل خصوص احتمال وجوده فيما بأيدينا، وحينئذ يمكن الاطلاع على وجوده بالفحص، ويعلم بعد الفحص بعدم وجوده. ومنه يظهر الوجه في وجوب الفحص حتى بعد العثور على مقدار من الصوارف يحتمل عدم وجود غيره، فإن العثور المذكور لا يوجب العلم بعدم وجود صارف فيما بأيدينا، فيجب الفحص مع احتماله خروجاً عن العلم الإجمالي المذكور.

(٢) يعني: مما ليس بأيدينا، وأما ما بأيدينا فيعلم بعدمه بسبب الفحص.

بعد إثبات أن في القرآن محكمات وظواهر، وأنه مما لا يصح إنكاره،  
وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، وأن الحق مع الأخباريين ما  
خلاصته (١):

أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين:

كلام السيد الصدر  
في المسألة

الأولى: أن بقاء التكليف مما لا شك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه  
موقوف على الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر  
تكون ظنية، إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما  
يفهمون، وإن كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب  
الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أريد  
الخصوص من غير قرينة، وربما أخاطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك،  
فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده، ولا يحصل لنا الظن به (٢)، والقرآن من  
هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد، بل  
أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب (٣)، ومع

(١) مفعول لقوله: «قال...».

(٢) بل لو حصل لم يكن حجة، لعدم بناء العقلاء على العمل به بعد فرض  
عدم جري المتكلم على طريقتهم في تفهيم مراداته بظواهر كلامه.

(٣) هذا وحده لا يدل على كون مبني الخطاب في القرآن على عدم التفهيم  
بالظواهر، إذ مجرد مخالفة الظاهر في كلام المتكلم لا تقتضي ذلك، بل غايته انكشاف  
عدم ارادته لذلك الظاهر بالقرينة الخارجية.

نعم لو فرض تصريحه بالردع عن العمل بالظواهر كان من المجمل

ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات (١).

ثم قال:

قال سبحانه: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات... الآية﴾، ذم على أتباع المتشابه، ولم يبين لهم المتشابهات ما هي؟ وكم هي (٢)؟ بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبي ﷺ نهي الناس عن التفسير بالآراء (٣)، وجعلوا (٤) الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

الاصطلاح الذي أشار إليه وأشرنا إلى عدم حجيته. إلا أن يكون مراده أن العلم بوجود ذلك وعدم تعيين مواقعه يوجب سقوط الكلام عن الحجية من جهة العلم الإجمالي. لكنه راجع إلى الوجه الثاني الذي تقدم الكلام فيه قريباً، ولا يوجب كون الكلام من المجمل الاصطلاح.

(١) وهي الحروف الواقعة في أوائل بعض السور مثل (الم) و(حم). لكن هذا لا يقتضي كون الظواهر من المجمل الاصطلاح الذي تقدم إذ وجود المجمل يوجب إجمال الظاهر.

(٢) سيأتي من المصنف رحمته أن المتشابه هو المجمل، وعليه لا يضر عدم بيان كميتها، وكذا لو فرض إجمالها ودورانها بين الأقل والأكثر، كما سيذكره المصنف رحمته.

(٣) هذا راجع إلى الوجه الأول لاستدلال الأخباريين الذي تقدم الكلام فيه، وتقدم أن الظاهر من التفسير بيان المجمل أو الحمل على خلاف الظاهر، ولا يعم الحمل على الظاهر. ولا أقل من إجماله فلا يصلح لبيان أن الظاهر من المجمل الاصطلاح الذي سبق منه بيانه، كما سيأتي من المصنف رحمته نظير ذلك.

(٤) يعني: العلماء. ويحتمل أن يكون المراد المعصومين عليهم السلام. لكنه لا يناسبه قوله: «إلا ما أخرجه...» فإن تأصيل الأصل بهذا الوجه من وظيفة العلماء.

إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر، ومقتضى الثانية عدم العمل، لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه (١)، وما بقى ظهوره مندرج في الأصل المذكور (٢)، فنطالب بدليل جواز العمل، لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن الظاهر من المحكم، ووجوب العمل بالمحكم إجماعي. لأننا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص، وأما شموله للظاهر فلا (٣).

إلى أن قال:

لا يقال: إن ما ذكرتم - لو تم - لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمخصص، والمطلق والمقيّد.

لأننا نقول: إننا لو خيلنا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع

---

(١) لم يتقدم منه في المقدمة الثانية الجزم بكون الظواهر من المتشابه، بل غاية ما يستفاد منه احتمال ذلك.

(٢) يعني: أصالة عدم الحجية.

(٣) إن أراد الجزم بعدم الشمول فهو راجع إلى دعوى كون الظواهر من المتشابه، وهو خلاف ظاهر كلامه السابق، لظهوره في الشك والرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية وإن أراد الشك في ذلك فهو لا يناسب قوله: «المعلوم عندنا مساواة الحكم للنص» بل المناسب حيثئذ أن يقول: «المعلوم عندنا شمول المحكم للنص» فكلامه لا يخلو عن اضطراب.

عدم نصب القرينة على خلافها، ولكن منعنا من ذلك في القرآن، للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن، ولا ريب في أن غير النص محتاج إلى التفسير.

وأيضاً: ذم الله تعالى على اتباع الظن، وكذا الرسول ﷺ وأوصيائه عليهم السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن.

إلى أن قال:

وأما الأخبار، فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الواحد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد، ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين، انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر، سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي، ولولاه لتوقف في العمل بها أيضاً، إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن للدليل خاص شرعي خاص وصل إليهم من أئمتهم، وإنما كان أمراً مركزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفادة والاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة، على ما هو (١) الأصل في خطاب كل متكلم.

نعم، الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلاً،

المناقشة فيما  
أفاده السيد الصدر

(١) يعني: أن الأصل في خطاب كل متكلم كونه صادراً لأجل الإفادة والاستفادة. وقد عرفت في أوائل الكلام في حجية الظواهر أن الأصل المذكور هو المعبر عنه في كلماتهم بأصالة الجهة.

لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للإفهام (١).

ثم إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات (٢) واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع:

أولاً: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفاً، بل يصح سلبه عنه، فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع، كما اعترف (٣) به في المقدمة الأولى، من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به (٤).

---

(١) فيشمل القرآن بناءً على عدم المخرج عن أصالة الجهة فيه.

(٢) قد يظهر من بعض كلماته الجزم بكونها من المتشابه. وما سيأتي من المصنف رحمته كافٍ في رده.

كما أن ما ذكره في آخر كلامه من عدم الريب في احتياج الظاهر إلى التفسير فيدخل فيما ورد من النهي عن تفسير القرآن. ظاهر الدفع بعد ما سبق من المصنف رحمته في رد الوجه الأول الذي استدل به للأخباريين.

(٣) لا يخفى أن الاعتراف بحجية الظواهر ووجوب العمل بها بمقتضى الأصل الأولي لا يستلزم قصور النهي عن المتشابه عن المنع من العمل بالظواهر والخروج عن الأصل المذكور. ولعل في عبارة المصنف تصحيحاً، والصحيح: فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع عما اعترف به في المقدمة.

(٤) لأن الأصل لا يخرج عنه إلا بدليل، لا بمجرد احتمال النهي.

ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر، لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه.

وبالجملة: فالحق ما اعترف به ﷺ، من أنا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا: أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطالب واستفادتها، وإنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها (١) من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

---

(١) لعل المناسب لما سبق أن يقول: بعد احتمال كونها من المتشابه. لكن مرجع الاحتمال المذكور إلى عموم المتشابه للظاهر لا إلى خروج الظاهر عن كونه ظاهراً، كما يظهر من كلام المصنف ﷺ.



وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

توهم عدم الثمرة  
في الخلاف في  
حجية ظواهر  
الكتاب

أنه ربما يتوهم بعض: أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول (١) إلا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها. مع أن جلّ آيات الأصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمور مجملة (٢) لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار، انتهى.

---

(١) يحتمل أن يريد بها أصول الفقه، فيراد به الآيات المستدل بها على حجية بعض الطريق أو عموم بعض الأصول العملية، مثل آية النفر، التي يأتي من المصنف عليه السلام الاستشهاد بها، ويحتمل أن يريد بها أصول الدين، فيراد به الآيات الدالة على التوحيد والعدل، وغيرها.

لكن الأقرب الأول، إذ ليس المرجع في أصول الدين هو الظواهر ولا غيرها من الطرق غير العلمية، بل يقتصر فيها على العلم.

(٢) لعدم ورودها في مقام شرح المكلف به، فلا إطلاق لها.

أقول: ولعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة (١)، كثيرة جداً، مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٢)، و﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ﴾، و﴿فَرِهَانَ مِقْبُوضَةٍ﴾، و﴿لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾، و﴿لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، و﴿أَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ (٣)، و﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا﴾، و﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، و﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، و﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (٤)، و﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾، وغير ذلك مما لا يحصى.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾، وآيات التيمم والوضوء والغسل (٥).

(١) يعني: المتعارضة فيما بينها، فإن التعارض فيها يوجب التساقط والرجوع للعموم الكتابي، لا التخيير، كما هو مختار المصنف رحمته الذي أشار إليه في المسألة الثالثة من مسائل الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) بناء على ثبوت الإطلاق لها المقتضي لنفوذ كل بيع. والكلام في ذلك موكول إلى كتاب البيع.

(٣) حيث دل على حلية نكاح كل امرأة إلا ما خرج بآية التحريم.

(٤) تقدم الكلام في الآية الكريمة في آخر الجواب عن الأخبار التي استدلت بها الأخباريين.

(٥) حيث دلت على شرح كفياتها بنحو يمكن الرجوع إليها في موارد الشك. وكذا الحال في كثير من آيات الأحكام، فإنها وإن كانت مجملة من بعض الجهات،

وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتبع.

---

إلا أنها ظاهرة من بعض الجهات الأخر كتعيين الأوقات أو شرائط المكلف أو غير ذلك.

## الثاني

أنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى (١)، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال (٢)، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض (٣)، فلا يخلو: إما أن نقول بتواتر القراءات كلها (٤) كما هو المشهور، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادة (٥)، وإما أن لا نقول

لواختلفت  
القراءة في الكتاب

- 
- (١) أما لو لم يختلف المؤدى، بل كان الاختلاف في الأداء، نظير قراءة (ضعف) بالفتح والضم فلا أثر له في إثبات المؤدى، لعدم التكاذب فيه، فلا تعارض.
- (٢) لظهوره في كون الطهارة مسببة عن فعلها واختيارها.
- (٣) لظهوره في كون الطهارة أمراً طارئاً عليها من دون أن يكون مسبباً عنها.
- (٤) الراجع إلى كونها قرآناً، من دون أن تتكاذب بينها فتكون حجة بنفسها لولا المعارضة.
- (٥) لا يبعد أن يكون مراده به ما إذا كان الاختلاف في المؤدى، لا الأداء.

كما هو مذهب جماعة.

فعلى الأول: فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر (١)، ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما (٢).

وعلى الثاني: فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة (٣) كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم (٤)، وإلا فلا بد (٥) من التوقف في محل التعارض (٦) والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح،

---

(١) كما هو الحال في سائر موارد اختلاف الكلامين وتعارضها مع حجية كل منهما بنفسه، وهو المراد بالجمع العرفي.

(٢) بناءً على ما هو الظاهر من اختصاص أخبار الترجيح والتخير في المتعارضين بالأخبار، مع الرجوع في غيرها من الحجج المتعارضة إلى أصالة التساقط.

(٣) بحيث تكون حجة وإن لم تكن معلومة الصدور، نظير الخبرين المتعارضين.

(٤) يعني: من تقديم الأظهر أو النص، ومع عدمها يتوقف لعين الوجه المتقدم في فرض تواتر القراءات.

(٥) يعني: وإن لم نقل بجواز الاستدلال بكل قراءة.

(٦) لرجوع الاختلاف بينهما حينئذ إلى الاختلاف في تعيين ما هو القرآن، نظير اختلاف النسخ في الأخبار، ومقتضى التعارض التوقف، كما ذكره. ولا مجال للرجوع إلى المرحجات الدلالية، فيقدم ما هو الأقوى ظهوراً، لأنه فرع ثبوت كونه قرآناً وحجة في نفسه، والمفروض تكاذبها في ذلك الموجب لسقوطها معاً عن الحجية.

أو مطلقاً (١) بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر (٢)، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف (٣)، أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حُرَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ﴾ من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على (٤) الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني (٥).

---

نعم هذا مختص بما إذا كان كلاهما واجداً لملاك الحجية، أما لو اختص أحدهما بذلك لضعف سند الآخر فيتعين العمل به، ولا مجال للمعارضة.

(١) يعني: حتى مع المرجح لأحدهما، ككونه مخالفاً للعامّة.

(٢) لاختصاص أدلته بتعارض الأخبار الحاكية للسنة.

(٣) إذ لو ثبت كان العمل عليه وسقطت قراءة التشديد عن الحجية، وكان حاكماً على استصحاب الحرمة لو كان جارياً في نفسه.

(٤) بيان لمنشأ التردد بين الرجوع إلى استصحاب الحرمة وعموم ﴿فَأْتُوا

حُرَّتْكُمْ﴾.

(٥) والظاهر الثاني، كما يأتي في مباحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

### الثالث

وقوع التحريف في  
القرآن لا يمنع من  
التمسك بالظواهر

أن وقوع التحريف في القرآن - على القول به - لا يمنع من التمسك بالظواهر (١)، لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك (٢).  
مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة (٣). مع أنه لو

- 
- (١) إن كان التحريف المدعى راجعاً إلى الزيادة، بأن لا يكون بعض ما بين الدفتين قرآناً، لزم التوقف في حجية الظواهر حينئذ لعدم إحراز كونها حجة ذاتاً. لكن احتمال ذلك لا يظن بمسلم، بل غاية ما يدعى: وجود النقيصة، وحينئذ لا مانع من الرجوع للظواهر بعد كونها قرآناً، وقد عرفت حجية الظواهر القرآنية، واحتمال كون النقيصة من سنخ القرينة الموجب لتبدل الظهور مدفوع بأصالة عدم القرينة التي لا ينافيها العلم بالنقصان - لو فرض - لما سيذكره المصنف رحمته.
- (٢) لاحتمال كونه كلاماً مستقلاً لا يرتبط بالظواهر الموجودة ولا يوجب تغييرها.
- (٣) كأنه لكثرة الظواهر القرآنية التي هي أطراف الشبهة، بناءً على أن المعيار في كون الشبهة غير محصورة كثرة الأطراف. لكنه خلاف التحقيق، بل لا بد من خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بسبب الكثرة.
- ولعله إليه يرجع الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «مع أنه لو كان من

كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية (١) التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

---

قبيل...».

(١) كالظواهر المتعلقة بنقل القصص التاريخية، وأحوال المعاد، وغيرها، مما لا يكون الاختلاف فيه مورداً لأثر عملي للمكلف، فيخرج عن الابتلاء، ويمنع عن منجزية العلم الإجمالي، فيسقط عن التأثير ولا يمنع من الرجوع لأصالة عدم القرينة في الظواهر المتعلقة بالأحكام العملية.

لكن هذا إنما يتم إذا كان المحتمل هو حذف كلام مستقل يصلح أن يكون قرينة خارجية، أما إذا احتتمل حذف ما يتمم الكلام المشتتمل على الظهور بنحو يوجب تبدل ظهوره فلا تجري أصالة عدم القرينة، لأنها إنما تجري بعد إحراز فراغ المتكلم عن كلامه.

ولعله إلى هذا أشار بقوله: «فافهم». لكن الظاهر من سيرة المسلمين ومن النصوص المتقدمة المصححة للرجوع للكتاب المجيد عدم التعويل على الاحتمال المذكور، أو عدم حصوله.



## الرابع

قد يتوهم (١): أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع (٢) توهم ودفن

(١) ذكر ذلك في محكي القوانين، فإنه بعد أن تعرض لرد الاستدلال بالإجماع المنقول على حجية الظواهر، قال: «وإن كان هو الإجماع المحقق فإن كان على الجملة فهو لا يجدي نفعاً، وإن كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وأمثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بأن العمل على ظن الكتاب لا يجوز، فإنها عامة تشمل ذلك أيضاً، فالإجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموماً يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال».

وهو كما ترى مسوق لرد من يستدل على حجية ظواهر الكتاب بالإجماع على حجية جميع ظواهره حتى الظواهر المذكورة وهي الناهية عن العمل بالظن، فالأولى رده: بأن الإجماع على حجية الظواهر المذكورة في نفسها لا ينافي حجية ظواهر الكتاب، لخروجها عن عموم الظواهر المذكورة تخصيصاً أو تخصصاً. فلاحظ.

(٢) لا خصوصية للإجماع في ذلك، بل مثله كل دليل يدعى دلالة على حجية

مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره، لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات  
الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب (١).

وفيه: أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم  
ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر (٢).

جميع ظواهر القرآن حتى الظواهر المذكورة، وتعرض صاحب القوانين للإجماع لعله  
لأجل أن كلامه فيه.

(١) قد يشكل الاستدلال بالآيات الدالة على عدم جواز العمل بالظن على  
عدم حجية الظواهر مطلقاً بها فيها ظواهر الكتاب.

تارة: بأنها إنما تدل على عدم حجية الظن من حيث هو ظن، ولا تمنع من حجية  
الظواهر بخصوصيتها وإن أوجبت الظن، وكذا الحال في جميع ما دلت الأدلة على  
حجيته بخصوصيته لا من حيث هو مفيد للظن، كخبر الواحد واليد ونحوهما.

وأخرى: بأن المرتكز في مفاد الآيات ليس هو عدم حجية الظن تعبداً تأسيساً  
من الشارع الأقدس، لعدم مناسبته لمقام الإنكار على الكفار والاحتجاج عليهم  
وتشنيع عملهم - كما هو مساق الآيات المذكورة - بل هي ظاهرة في التنبيه إلى ما  
يرتكز في أذهان العقلاء من عدم حجية الظن وهو لا يشمل مثل الظواهر مما جرى  
العقلاء على حجيته بنحو يلزمون بالعمل به بل يختص بمثل التقليد ونحوه مما لا  
يرى العقلاء حجيته.

نعم قد يتمسك في المقام بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فإنه  
لا يتضمن النهي عن الظن من حيث هو، بل عن العمل بما لا يعلم الشامل لمورد  
الظواهر قطعاً، كما لا قرينة على وروده مورد الإمضاء لأمر ارتكازي، كما يأتي نظير  
ذلك في مبحث خبر الواحد عند الاستدلال بالكتاب على عدم حجيته ويأتي بعض  
الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) هذا بظاهره لا يخلو عن إشكال، إذ لو فرض ظهور الآيات المذكورة

مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها (١)، إلا أن يقال: إنها لا تشمل أنفسها (٢)،

في عدم حجية الظهور الكتابي فلا يرتفع ظهورها بقيام الدليل على حجية الظهور الكتابي. وإن فرض عدم ظهورها في ذلك لم يفرق فيه بين قيام الدليل على حجيته وعدمه.

ولعل مراده أن الآيات المذكورة لو فرض عمومها للظهور الكتابي بالإضافة إلى ظواهر القرآن فهي مخصصة بالأدلة الدالة على حجيته، كما قد يشهد به قوله بعد ذلك: «وبإزاء هذا التوهم توهم...» وإن كانت عبارته هنا لا تنهض به.

(١) يعني: فيلزم عدم حجيتها في المنع عن ظواهر القرآن، إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال. وهذا رجوع إلى دعوى عدم حجية جميع ظواهر القرآن، وقد عرفت أن كلام المحقق القمي يبتني على الإجماع على حجيتها بأجمعها، فالإيراد عليه بذلك خروج عن محل كلامه، فالعمدة في الجواب ما ذكرنا.

(٢) لاستحالة نظر القضية إلى نفسها.

إلا أن يدعى أن موضوع الحكم هو الماهية المطلقة من حيث هي وانطباقها على الأفراد قهري، بلا حاجة إلى لحاظها بخصوصها، وحينئذ فعموم القضية لنفسها ليس للحاظها حين الحكم، بل للحكم على الماهية المنطبقة عليها قهراً.

وفيه: أنه إنما يتم فيما إذا أمكن قيام الحكم بالماهية من حيث هي المنطبقة على تمام الأفراد، لإمكان قيام الملاك بها، كما في قولنا: «الكلام يضرني» ولا مجال له في المقام، لأن الظواهر لما كانت حجة بأنفسها لولا المانع فلا يمكن قيام ملاك عدم الحجية بجميع ظواهر الكتاب، بل لا بد إما من قيام ملاك عدم الحجية بالظواهر المذكورة وحدها، أو بالظواهر الأخر غيرها، والأول مستلزم لنظر القضية لنفسها بخصوصيتها، وهو محال، فيتعين الثاني، فلا بد من عدم شمول الآيات المذكورة لنفسها.

فتأمل .

وبإزاء هذا التوهم توهم: أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات  
الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصيص، لأن وجود  
القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.  
وفيه ما لا يخفى (١).

---

(١) لظهور أن المراد بالظن في الآيات هو الظن بالواقع، ومن الظاهر أن دليل  
الحجبية لا يوجب انقلاب الظن علماً. نعم سبق منا توجيه قصور الآيات المذكورة  
عن الظواهر باختلاف الهيئة.

## [ حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام ]

وأما التفصيل الآخر:

تفصيل صاحب  
القوانين بين  
من قصد  
إفهامه وغيره

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين في آخر مسألة حجية الكتاب، وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو: الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها، وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين (١)، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

توجيه هذا  
التفصيل

ويمكن توجيه هذا التفصيل: بأن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيداً للظن

---

(١) سيأتي أن التفصيل المذكور لو تم لا ينهض بالمنع عن حجية الأخبار

بالمراد، فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب الملقى إليه معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إما لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإما لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفني بالمراد، ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم. وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة، فإننا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقريئة قد اختلفت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو منّا، إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه.

مع أن عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض، لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها (١)، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص (٢)، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائها علينا، ليس

---

(١) يعني: لا يجب أن يكون مسبباً عن الغفلة عن القرينة بل قد يكون مسبباً

عن غيرها، ولا دافع لهذا الاحتمال.

(٢) لإمكان ضياع القرينة بنحو لا يعثر عليها بالفحص.

هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجد لها، إذ لا تحكم العادة ولو ظنا بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها.

مع أنا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة (١)، لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام، ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.

ولو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام (٢)، كما نبهنا عليه في أول المبحث (٣).

وبالجملة: فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفاداة أو المخاطب في كيفية الاستفادة، لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور، دون ما إذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا. ومن هنا (٤) ظهر: أن ما ذكرنا سابقاً من اتفاق العقلاء والعلماء على

---

(١) يعني: القرائن المقالية المتصلة.

(٢) يعني: فلا دليل على حجيته بالخصوص.

(٣) لم يتضح عاجلاً محل التعرض لذلك. ولعل هذا من كلام القوانين.

(٤) لا يبعد زيادة هذه العبارة إلى قوله: «في رد هذا التفصيل» لعدم تقدم

العمل بظواهر الكلام في الدعاوى، والأقارير، والشهادات، والوصايا،  
والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصالة عدم  
القرينة حجة من باب التعبد (١)، ودون إثباتها خرط القتاد.

ودعوى: أن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على  
القرينة المنفصلة مرجوح لندرته.

مردودة: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص  
إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام، وليس إلا  
لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة  
عند الاعتماد، كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية، أم كانت مقالية متصلة  
لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للأخبار، أو حصول  
التفاوت من جهة النقل بالمعنى، أو غير ذلك، فجميع ذلك مما لا يحصل  
الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

مع إمكان أن يقال: إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل  
خاص (٢). نعم، الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب

---

شيء من ذلك أولاً فيما أعلم. ولعدم تمامية ما تضمنته العبارة المذكورة ثانياً، فإن  
السيرة المذكورة - لو تمت - تنهض ببطلان التفصيل المذكور، وهي وافية باثبات  
حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام، كما هي حجة لمن قصد به.

اللهم إلا أن يرجع إلى دعوى عدم ثبوت السيرة المذكورة. إلا في حق من قصد  
بالإفهام، كالوصي لكنها ممنوعة جداً، ولذا سيأتي من المصنف رحمته الاستدلال بها.

(١) يعني: لا من جهة رجوعها إلى أصالة عدم الغفلة.

(٢) كأنه لعدم ثبوت اعتماد العقلاء عليه، لعدم استناده للظهور الكلامي.



أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم.  
هذا غاية ما يمكن من التوجيه (١) لهذا التفصيل.

(١) لكنه لو تم لا يقتضي عدم حجية الأخبار في حق غير المخاطبين - كأهل العصور المتأخرة - وإن لم يقصد إفهامهم، لأن نقلها مبني على بيان المضمون ليعمل عليه ويرجع إليه، لا لمجرد نقل اللفظ.

وحينئذ يكون الناقل متعهداً بالمضمون، فيجب عليه بيان جميع ما هو دخيل فيه من قرينة حالية أو مقالية. ولذا ذكرنا في غير المقام أن اختلاف النسخ، إذا كان موجباً لاختلاف المضمون لحقه حكم التعارض، ولا يكون ناقل الزيادة حجة لأن ظاهر الآخر غير الناقل لها عدم وجودها لا مجرد السكوت عنها.

وعليه فاحتمال وجود القرينة مع عدم وصولها ناش إما من غفلة السامع عنها في مقام تلقي المضمون من المعصوم، أو من غفلته في مقام النقل، أو من تعمد الاختفاء، ويندفع الأولان بأصالة عدم الغفلة، والثالث بفرض حجية نقله لكونه موثقاً به، وهو ينافي تعمد الإخفاء الملازم للتدليس.

نعم يتجه ذلك فيما لو لم ينقل السامع الكلام، بل اطلعنا عليه إتفاقاً، كما لو سمع شخص عابر الكلام بين شخصين أو اطلع على كتاب أحدهما للآخر من دون أن يقصد أحدهما إعلامه به وتفهيمة لمضمونه، كما سيمثل له المصنف رحمته.

ولعل منه بعض الأخبار المتضمنة لنقل كلام المعصوم في خطاب غير الراوي، مثل ما اشتمل على قوله: «سمعت يقول لرجل، أو سأله رجل، أو نحوهما».

لكن الأخبار المذكورة شاهدة بعدم الفرق في الحجية بين من قصد إفهامه وغيره، لأن الظاهر من حال الراوي لذلك أنه لم ينقله بالكلام لمحض الإخبار بالألفاظ، بل لنقل المضمون من أجل العمل على طبقه، كما هو الحال في غيره مما يتضمن مشافهته فيدل على أن عموم الحجية من الارتكازيات العقلانية العامة التي جرى عليها الرواة ونقله الحديث.

ولكن الإنصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة  
عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإن جميع ما  
دل من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة إلى من قصد  
إفهامه جار في من لم يقصد، لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من  
متكلم إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد  
الفحص في مظان وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين  
كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص  
إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب  
الموجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه  
فيما أراد المولى منه، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على  
مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية.

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم، وأما العلماء فلا  
خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن  
الموجهة من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية،  
كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجة  
إلى العمل بها مع فقد الموصي إليه (١)، فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء  
بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصي إليه المفقود (س.خ)  
وكذا في الأقارير (٢).

---

(١) كما لو فرض موته قبل انقضاء الوصية.

(٢) فإن الحاكم يأخذ المقرر بإقراره حتى لو وجه الكلام إلى شخص غير

أم كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير (١)، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها (٢) معذراً (٣) بعدم الدليل على حجية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه.

ودعوى: كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين، واضحة الفساد (٤).

مع أنها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز، فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترفع ثمرة التفصيل المذكور (٥)، لأن المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص، لا

---

الحاكم.

(١) لوضوح أنهم عليهم السلام في مقام الخطاب للسائلين بالوجه المتعارف الذي يبتني على تفهيمهم من دون اهتمام بتفهم غيرهم.

(٢) هذا لعله ناش مما ذكرنا آنفاً من ظهور حال الناقل في كونه ناقلاً للمضمون ومتعهداً به، فلا يدل على عموم حجية الظواهر لمن لم يقصد بالإفهام. نعم قد يدل عليه تمسكهم بما تضمن الخطاب مع غير الراوي، كما نبهنا إلى نظيره.

(٣) حال من الفعل المنفي في قوله: «فإنه لم يتأمل أحد...».

(٤) لما ذكرناه من جريان كلامهم عليهم السلام على الوجه المتعارف في الخطاب.

(٥) يعني: في الأحكام الشرعية الكلية التي هي همّ الأصولي، لانحصار أدلتها النقلية في الكتاب والسنة.

نعم تظهر ثمرة النزاع أيضاً في الأحكام الجزئية، كما في مثل الوصايا والأقارير. لكنها خارجة عن موضوع الكلام في الأصول.

لدخوله في مطلق الظن، وإنما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أن القطع حاصل لكل متبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح (١) وينكر العمل بأخبار الآحاد، مدعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدل على ذلك أيضاً: سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليهم السلام (٢)، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السلام، لا يفرقون بينها إلا بالفحص وعدمه، كما سيأتي.

والحاصل: أن الفرق في حجية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام. هذا كله، مع أن التوجيه المذكور (٣) لذلك التفصيل لا يتناء على

(١) كالسيد المرتضى وابن إدريس عليهما السلام.

(٢) لعله ناش مما أشرنا إليه من ظهور حال الناقل في كونه متعهداً بالمضمون.

(٣) يعني: أن مقتضى ما ذكر من رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة عدم الغفلة عدم حجية ظاهر الكتاب المجيد حتى لو قيل بأنه من قبيل تصنيف المصنفين - لا كما ذكره المحقق القمي رحمته الله - وذلك لاحتمال كون ظاهر الكتاب للسابقين على خلاف ظاهره عندنا لاختفاء بعض القرائن علينا، ومن الظاهر أن

الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد، وبين مطلق أصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين، لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً (١).

الاحتمال المذكور لا يستند إلى احتمال غفلتنا عن تلك القرائن مع وضوحها لهم، حتى يدفع بأصالة عدم الغفلة، إذ لا معنى لفرض الغفلة مع التأمل في الكلام والتروي في مضمونه وكونه بحيث لا يغيب عن الذهن حتى يغفل عن مضمونه، وإنما يستند إلى احتمال الاعتماد على القرائن الحالية أو المقالية الظاهرة لهم، وقد اختفت بسبب الطوارئ الكثيرة التي حجبت كثيراً من البيانات عنا، ولا دافع للاحتمال المذكور بعد فرض قصور أصالة عدم القرينة عن دفع احتمالها إذا لم يرجع إلى احتمال الغفلة.

ودعوى: أنه يقبح من المتكلم الاعتماد على القرائن المنفصلة الحالية أو المقالية التي لا تصل إلى الغائبين إذا كانوا مقصودين بالإفهام، لأن وظيفة المتكلم إيصال مراده لجميع من يقصد إفهامه، فلا مجال لاحتمال القرائن المنفصلة بالوجه المذكور حتى يحتاج إلى أصالة عدم القرينة في دفعه.

مدفوعة:

أولاً: بأنه لا يقبح في الاعتماد على القرائن المنفصلة إذا كان من شأنها الوصول إلى جميع من قصد إفهامه وإن اختفت بسبب الطوارئ العارضة. وإنما يقبح الاعتماد على القرائن المنفصلة إذا لم يكن من شأنها الوصول للغائبين أو المعدومين إذا كانوا مقصودين بالإفهام، كما ذكر.

وثانياً: بأن لازم ذلك القطع بظهور الكتاب سابقاً في المعنى الظاهر لنا الآن، لفرض القطع بعدم اختفاء شيء من القرائن لا بسبب الغفلة ولا بسبب غيرها، ولا يظن من أحد التزامه.

(١) لعدم احتمال الغفلة في حقهم.

فما ذكره (١) من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على (٢) شمول الخطاب للغائبين غير سديد (٣)، لأن الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة (٤) والخطأ، فلا يجري في حق الغائبين (٥) وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة (٦) فهو جار في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب (٧). ومما يمكن أن يستدل به أيضاً زيادة على ما مر من اشتراك أدلة حجية الظواهر، من إجماعي العلماء وأهل اللسان: ما ورد في الأخبار المتواترة معنى، من الأمر بالرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين (٨) بها، فيشترك غير المشافهين (٩) فيتم المطلوب، كما لا يخفى.

(١) يعني: المحقق القمي عليه السلام.

(٢) متعلق بقوله: «ابتناء...»

(٣) خبر لقوله: «فما ذكره...».

(٤) يعني: عن القرائن التي أقامها المتكلم واكتنفت بكلامه.

(٥) للقطع بعدم غفلتهم، وإنما يحتمل ضياع بعض القرائن عليهم.

(٦) يعني: ولو احتمل ضياعها وعدم وصولها من غير جهة الغفلة.

(٧) لتحقق احتمال وجود القرينة وضياعها منهم.

(٨) يعني: في إثبات حجية ظواهر الكتاب في حقهم مع كونهم مثلنا غير مخاطبين بالكتاب، فإن الأخبار المذكورة قد وردت عن الأئمة عليهم السلام وأغلبها في عصر الصادقين عليهم السلام ومن بعدهما، ومن الظاهر تأخر المخاطبين بها عن عصر نزول القرآن. (٩) يعني: لقاعدة الاشتراك، فتكون ظواهر الكتاب حجة في حقنا بمقتضى

كلام صاحب  
القوانين فيما  
يرتبط بالتفصيل  
المتقدم

ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي رحمته الله - بعد ما ذكر من  
عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص - بقوله:  
فإن قلت: إن خبر الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير  
المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه: بأن رواية الثقلين غير ظاهرة في ذلك (١)، لاحتمال  
كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام، كما يقوله  
الأخباريون، وحجية ظاهر رواية الثقلين (٢) بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لا  
الأخبار المذكورة.

لكن هذا إنما يتم بناء على كون الأخبار المذكورة قطعية الدلالة، كما سيأتي  
منه عليه السلام، وقد يشير إليه وصفها بأنها متواترة إذ لو لم تكن قطعية الدلالة لم يجز لنا  
الاستدلال بظهورها في معرفة حكم المخاطبين بها، حتى نتقل إلى معرفة حكمنا  
بقاعدة الاشتراك.

ثم إن الاستدلال بالأخبار المذكورة إنما ينفع في إثبات حجية ظواهر الكتاب،  
لا مطلق الظواهر إذ يمكن توجيهها بأن الكتاب المجيد نظير الكتب المصنفة لإفهام  
كل من يطلع عليها، كما ذكره المحقق القمي فلا تدل على حجية الظواهر في حق من  
لم يقصد بالإفهام.

نعم يظهر من المنقول عن صاحب القوانين عدم حجية ظواهر الكتاب مطلقاً  
حتى لو كان من قبيل تصنيف المصنفين، لوجوه أخرى، وحينئذ يتوجه عليه الإشكال  
بذلك. فراجع.

(١) حق العبارة أن يقول: رواية الثقلين غير حجة في ذلك.

(٢) يعني ظهورها في جواز أخذ الحكم من الكتاب ابتداءً من دون توقف

على تفسيره من الأئمة عليهم السلام.

فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها.

توضيح النظر: أن العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة (١) الأمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمة (صلوات الله عليهم)، وليست ظاهرة في ذلك (٢) حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

بل يمكن أن يقال: إن خبر الثقلين ليس له ظهور إلا في وجوب إطاعتها وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فافهم (٣).

المناقشة في كلام  
صاحب القوانين

(١) المنقول من كلام صاحب القوانين يتضمن التعرض في السؤال للأخبار المذكورة. كما تعرض لحديث الثقلين، وكما يتضمن الجواب عنها بما أجاب عنه. وعمدة ما يرد عليه ما سيذكره المصنف عليه السلام من أنها قطعية الدلالة. هذا ويظهر مما نقله بعض أعظم المحشين عليه السلام من كلام المحقق القمي عليه السلام أن المصنف عليه السلام قد أختصر كلامه فيما نقله عنه، وربما أوجب ذلك بعض الاضطراب في المطلب. فراجع.

(٢) يعني: في إرادة جواز الاستدلال بظواهر الكتاب ابتداءً من دون أخذ تفسيره من الأئمة عليهم السلام. وقد أراد من نفي ظهورها في ذلك أنها نص فيه، فتكون حجة بلا إشكال.

(٣) لعله إشارة إلى أنه لا مجال لإنكار ظهوره في حجية ظواهر الكتاب ولو من جهة الإطلاق المقامي بلحاظ أن إطاعة الكتاب عرفاً لا تكون إلا باتباع ظواهره، ولا سيما مع ندرة نصوصه المتعلقة بالأحكام أو عدم وجودها. كما أن حمله على خصوص ما إذا أخذ تفسيره من العترة عليهم السلام خلاف ظاهر جعلهم عدلاً له.



احتمال التفصيل  
المتقدم في كلام  
صاحب المعالم

ثم إن لصاحب المعالم رحمته في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم، لا بأس بالإشارة إليه، قال - في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام، لفقد الإجماع والسنة المتواترة، ووضوح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظن، وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه :-

لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر.

سلمنا (١)، ولكن ذلك ظن مخصوص (٢)، فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لأننا نقول: أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مر (٣) أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر إنما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل، وحينئذ: فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدهم

---

(١) يعني: سلمنا كونه مفيداً للظن. دون القطع ولعل وجه احتمال ضياع بعض القرائن علينا، أو تعمد إظهار خلاف المراد لمصلحة لازمة المراعاة.

(٢) لما هو المعلوم من حجية الظواهر.

(٣) مرّ منه التعرض لذلك في مبحث العموم والخصوص. لكنه ذكر ذلك في خصوص خطاب المشافهة مثل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ومن الظاهر عدم كون جميع خطابات القرآن المجيد من هذا القبيل بل بعضها عام، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ ونحوه.

على إرادة خلافها، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما على الأمارات المفيدة للظن القوي، وخبر الواحد من جملتها، ومع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم. ويستوي حينئذ: الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره (١) بالنظر إلى إناطة التكليف به، لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً إلينا، وقد تبين خلافه. ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة - الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب - بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن (٢)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

(١) أما انتفاء القطع بالحكم من ظاهر الكتاب فظاهر بعد فرض احتمال اختفاء القرائن. وأما كون الظن الحاصل كغيره من الظنون فهو لا يلزم من القول بعدم شمول تلك العمومات لنا واختصاص أحكامها بالمشافهين، لا مكان دعوى حجيتها في حقنا بأن نعرف منها حكمهم ثم نسريه لنا بقاعدة الاشتراك لا بنفس الخطاب.

نعم لو قيل بعدم كوننا مقصودين بالإفهام وبعدم حجية الظواهر في حق غير من قصد بالإفهام - كما عرفت من المحقق القمي - توجه ما ذكره، لكنه لا يستلزم اختصاص أحكامها بالمشافهين، لإمكان دعوى عمومها لنا وإن لم تكن مقصودين بالإفهام. ولم تكن حجة في حقنا، فابتناء عدم حجيتها على عدم عموم أحكامها في غير محله.

(٢) من الظاهر أن اختصاص الإجماع والضرورة بغير صورة وجود الخبر على خلافها إنما هو لوجود القول بحجية الخبر، فمع البناء على عدم حجيته لا مجال للتوقف في حجيتها. ومن ثم لم يخل كلامه عن الإشكال، كما سيذكره المصنف رحمته.

ولا يخفى: أن في كلامه ﷺ على إجماله واشتباه المراد منه، كما يظهر من المحشين مواقع للنظر والتأمل.

عدم الفرق في حجية الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد وغيره

ثم إنك قد عرفت: أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعترف على خلافه وعدمه، لأن ما ذكرنا من الحجة على العمل بها (١) جار في جميع الصور المذكورة (٢).

وما ربما يظهر من العلماء: من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة، فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم وإطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناء على أن ما دل من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور (٣)،

---

(١) وهو سيرة العقلاء والعلماء.

(٢) كما يشهد به عدم صحة الاعتذار عن مخالفة الظواهر بحصول الظن على خلافها، ولعل منشأ العموم إناطة الحجية بالظن الشخصي يوجب عدم ضبط موارد الحجة حتى يتكلم عليها المتكلم ويرجع إليها السامع، لاختلاف الظن الشخصي بحسب الأحوال والأشخاص كثيراً، وذلك يوجب اضطراب أمر التفهيم والتفهم الذي هو المقصود من الكلام، بخلاف ما لو كان تابعاً للظهور فإن ضبطه سهل جداً، لأنه تابع للمرتكزات الوجدانية المشتركة غالباً بين المتكلم والسامع، فتخف مؤنة البيان ويسهل التفاهم بسبب ذلك.

(٣) كما ربما يكون لمزاحمته للخبر من حيث الجهة، بناء على أن الخبر المخالف

ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة إذا عارضها الشهرة. فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه، فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نعم، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين (١)، عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها.

نظرية بعض المعاصرين والمناقشة فيها

لكن الإنصاف: أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان، ولذا عدّ بعض الأخباريين - كالأصوليين - استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها، وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح (٢) إلا بالتوجيه (٣)، إلا

---

للمشهور لا مجال للتعبد بأصالة الجهة فيه. ومن ثم قد يشكل الحال في السنة المتواترة إذا عارضتها الشهرة، وللكلام مقام آخر.

(١) أشار بعض أعظم المحشين رحمهم الله إلى التفصيل في حجية الظواهر عن جماعة، كصاحبي المناهل والإشارات وغيرهما على اختلاف بينهم في كفيته. فراجع.

(٢) لتوقف الاستصحاب المصطلح على اليقين بثبوت المستصحب والشك في بقاءه، ومع احتمال تخصيص العام يحتمل عدم عموم حكمه من أول الأمر.

(٣) بأن يراد استصحاب عدم المخصص والمقيد، لليقين بعدمها سابقاً ولو قبل ورود العام. لكنه ليس استصحاباً لحكم شرعي ولا لموضوع حكم شرعي ليدخل في الاستصحاب المصطلح. نعم قد ينفع بملاك آخر غير ملاك الاستصحاب المصطلح.

أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

تفصيل  
صاحب هداية  
المسترشدين  
والمناقشة فيه

وربما فصل بعض من المعاصرين (١) تفصيلاً يرجع حاصله: إلى أن الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي (٢)، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف (٣)، لا في حجية الظهور اللفظي (٤)، ومرجعه (٥) إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الإجمال، فإن اللفظ في القسم الأول (٦) يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف (٧)، ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور، والعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفرادها،

---

(١) حكى عن المحقق الشيخ محمد تقي قده في حاشيته على المعالم.

(٢) يعني: مع عدم اليقين بصارفيته لإجماله أو لنحو ذلك.

(٣) للبناء على عدم ظهور الكلام في المعنى الحقيقي مع اقترانه بما يصلح أن يكون صارفاً عنه، وإن لم يعلم بصارفيته عنه فعلاً لإجماله.

(٤) يعني: بعد فرض انعقاده للكلام، وهي محل الكلام في المقام.

(٥) يعني: مرجع التفصيل المذكور.

(٦) الذي تعرض له المحقق المذكور، وهو الكلام المحتف بحال أو مقال صالح لأن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي.

(٧) وحينئذ لا يكون موضوعاً لأصالة الظهور التي نحن بصدددها، فالبناء على عدم حجيتها لا يكون راجعاً إلى التفصيل فيها.

والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء، والأمر والنهي الواردين في مظان الحظر والإيجاب، إلى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً، ولم يتوقف أحد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام، ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: إنه لا تكرم زيدا، واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي (١).

(١) هذا لا يخلو عن إشكال، لعدم نظر الدليل العام إلى الخاص حتى يصلح لشرحه، وأصالة العموم وإن اقتضت حجية العام في الفرد المشكوك، إلا أنها لا تقتضي شرح الدليل الثاني ورفع إجماله لعدم وضوح بناء العقلاء على ذلك. وعليه فالبناء على بقاء الإجمال في ذلك الدليل هو المتعين، وإن لزم عدم الخروج به عن مقتضى أصالة العموم في العام.

نعم لما كان الدليل الخاص موجبا للعلم الإجمالي بإرادة أحد الفردين كان اللازم إجراء حكم العلم المذكور، فإن كان مقتضاه حكماً غير الزامي فلا أثر له، وإن كان حكماً إلزامياً لزم الاحتياط بالجمع بين المحتملين لو أمكن الاحتياط بأن كان حكم العام ترخيصياً، كما لو ندب إلى إكرام العلماء، وحرم إكرام زيد، وتردد بين الجاهل والعالم، فإنه يلزم اجتناب إكرامهما لأجل العلم الإجمالي المذكور.

وإن تعذر الاحتياط بالجمع، بأن كان حكم العام إلزامياً أيضاً ومضاداً لحكم الخاص عملاً، كما لو وجب إكرام العلماء وحرم إكرام زيد، فلا مجال للاحتياط بترك إكرام كلا الزيدين، فإنه مناف لعموم حكم العام المفروض عدم المخرج عنه، وتعين إكرام زيد العالم عملاً بالعموم، وأما الجاهل فلا يبعد عدم حرمة إكرامه حيثئذ لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لتعذر موافقته في بعض الأطراف بسبب حجية

تفصيل  
السيد المجاهد  
في المسألة

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، وهو: أن احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمانة غير معتبرة، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة، ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام، وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع.

قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل (١) تعبدًا. ثم قال:

ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبدًا، فإن أكثر المحققين توفقوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، انتهى.

العموم.

هذا كله إذا لم يكن هناك عموم آخر في الجاهل منافٍ للخاص أيضاً أو موافق له، وإلا تعين في الأول البناء على سقوط كلا العمومين عن الحجية للعلم الإجمالي بتخصيص أحدهما، المانع من جريان أصالة العموم فيهما معاً ولزم الاحتياط مع إمكانه بموافقه العامين إن كانا إلزاميين، دون الخاص، أو بموافقة الخاص إن كان إلزامياً دونها، وإلا سقط الاحتياط، كما لو كان العامان إلزاميين والخاص إلزامياً مضاداً لهما عملاً.

ويتعين في الثاني - وهو ما لو كان العام الثاني موافقاً لمقتضى الخاص عملاً - البناء على مقتضى العامين لحجيتها مع عدم العلم بتخصيص أحدهما، بل يكونان موجبين لانحلال العلم الإجمالي الناشئ من الخاص المجمل، لعدم منافاته لهما بوجه، كما لا يخفى. ولا بد من التأمل جيداً ولا سيما في الصورة الأولى، لأنها لا تخلو عن إشكال. والله سبحانه الموفق.

(١) يعني: أصالة الحقيقة المقتضية للحمل في - الفرض - على العموم.

ووجه ضعفه يظهر مما ذكر، فإن التوقف في ظاهر خطاب لأجل  
إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضاً مما لم يعهد من أحد من العلماء،  
بل لا يبعد ما تقدم: من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبين في الخطاب  
الآخر (١).

وأما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز  
الراجع، فعلم فساد ما ذكرنا في التفصيل المتقدم (٢): من أن الكلام  
المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف  
الحقيقة لا يبعد من الظواهر، بل من المجملات (٣)، وكذلك المتعقب بلفظ  
يصلح للصارفية، كالعام المتعقب بالضمير، وشبهه مما تقدم.

---

(١) عرفت الإشكال فيه.

(٢) وهو الذي تقدم عن المحقق الشيخ محمد تقي قده صاحب الحاشية.

(٣) فلا مجال لأصالة الظهور لعدم الموضوع لها، وأصالة الحقيقة لا دليل على

حجيتها ما لم ترجع إليها.



## [البحث في حجية قول اللغويين]

وأما القسم الثاني:

ما يستعمل  
لتشخيص  
الظواهر

وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر (١)، كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني كلفظ (الصعيد) أو صيغة (إفعل)، أو أن المركب الفلاني كالجملية الشرطية، ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني، وأن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقريته وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الإلزام.

هل قول اللغويين  
حجة في الأوضاع  
اللغوية، أم لا؟

والظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي (٢) أو الانفهام العرفي (٣)، والأوفق (٤) بالقواعد عدم حجية الظن هنا، لأن الثابت المتيقن

---

(١) يعني: الظواهر الأولية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة المكتنفة بالكلام التي قد تكون صارفة عنها.

(٢) سواءً كان مستنداً إلى الوضع في أصل اللغة، أم بسبب الاستعمال العرفي الموجب للنقل للمعنى المستعمل فيه.

(٣) يعني: وإن لم يصل إلى مرتبة الوضع، بل كان مستنداً للقرنية النوعية كالوقوع عقيب الحظر.

(٤) هذا واقع موقع جواب «أما» في قوله: «وأما القسم الثاني» مع الخروج

هي حجية الظواهر، وأما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه (١)،  
 عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من جزئيات هذه المسألة، وهي حجية  
 قول اللغويين في الأوضاع.

فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها مع قطع  
 النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في  
 اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردنا، فإن الظاهر أن حكمة اعتبار  
 أكثر الظنون الخاصة، كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها، انسداد باب  
 العلم في غالب مواردنا من العرفيات والشرعيات (٢).

فيه عن مقتضى القواعد العربية.

(١) لا إشكال في بناء العقلاء على حجية التبادر لتعيين المعنى الحقيقي،  
 وبضميمة أصالة عدم النقل يثبت سبق المعنى المتبادر من حين صدور الكلام  
 المشكوك في ظهوره، فيحمل الكلام عليه. إلا مع قيام أمانة على النقل فيلزم التوقف.  
 ولعل المصنف رحمته لا يريد مثل ذلك. وسيأتي بعض الكلام فيه.

(٢) هذا وإن كان مسلماً في غالب الظنون الخاصة، إلا أن الظاهر أن جواز  
 الرجوع إلى أهل الخبرة يختص بصورة انسداد باب العلم بموضوع خبرهم إذا كان  
 حدسياً، فلو أمكن من دون عسر ولا ضيق تحصيل العلم به - ولو لشخص خاص -  
 لم يجوز الرجوع إليهم ولا تقليدهم بنظر العقلاء. ولذا كان الظاهر عدم جواز التقليد  
 لمن له ملكة الاستنباط في الأحكام الشرعية، إذا تيسر له إعمالها بل لا بد له من إعمالها،  
 لقصور بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم عن ذلك. وليس هو كالظنون  
 الخاصة الأخرى - كأصالة الحقيقة - حجة مطلقاً ولو مع انفتاح باب العلم، وليس  
 انسداد باب العلم فيها إلا حكمة لا تدور الحجة مدارها.

لكن هذا يرجع إلى ابتناء حجية خبر أهل الخبرة على تمامية دليل الانسداد،

والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

الاستدلال على  
الحجية بإجماع  
العلماء والعقلاء

وكيف كان: فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين: باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد، وقد حكي عن السيد رحمته الله في بعض كلماته: دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين.

دعوى الإجماع  
في كلام المحقق  
السبزواري

قال الفاضل السبزواري - فيما حكي عنه في هذا المقام - ما هذا لفظه:

صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فهمهم في ما اختص بصناعتهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان، انتهى.

المناقشة  
في الإجماع

وفيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق (١) هو الرجوع إليهم مع اجتماع

إذ المراد بالانسداد هناك هو انسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعية التي يكثر الابتلاء، بها والمراد به هنا انسداد باب العلم بموضوع خبرهم، وإن لم يكن أمراً شرعياً، ولا كان الابتلاء به كثيراً، بل كان موضوعاً خارجياً لو كان الابتلاء به نادر لا يعلم باهتمام الشارع به.

(١) إن أريد به اتفاق العقلاء فلا إشكال في عدم اعتبار شروط الشهادة عندهم، في الرجوع إلى أهل الخبرة، لأنها لو تمت فهي شروط شرعية ثابتة بأدلة تعبدية.

شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها.

هذا، مع أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي (١) كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

فالإنصاف: أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط

مختار المصنف  
في المسألة

نعم لا بد عند العقلاء من الوثوق بعدم تعمدهم الكذب، كما لا يخفى. وإن أريد به اتفاق العلماء والمشرعة فهو وإن كان مسلماً، لعدم انعقاد إجماعهم على الإطلاق المذكور، بل صرح غير واحد باعتبار الشروط المذكورة، إلا أن ذلك لم يبلغ الإجماع فلا أهميه له بعد العلم بانحصار الدليل في الرجوع إلى أهل الخبرة بسيرة العقلاء المعلوم إمضاؤها في كثير من الموارد، بنحو لا يبعد استكشاف عموم الإمضاء تبعاً لعموم المضى. وحيث يلزم الرجوع إلى سيرة العقلاء بعمومها.

وأما أدلة شروط البيئة فهي لا تصلح للردع في المقام، لاختصاصها بالخبر الحسي المستند إلى مقدمات حسية أو قريبة من الحس، لا الأمور الحدسية الاجتهادية النظرية، فالمرجع فيها السيرة المقتضية لحجية قول اللغويين في المقام. فالعمدة في المقام الإشكال في خبرتهم، لاعتمادهم كثيراً في ذكر المعنى على الاستعمال فيه، وذلك موجب لاختلاط المعنى الحقيقي بالمجازي والمصدق بالمفهوم، لكثرة ذلك في الاستعمالات، فلا بد للفقهاء من إعمال النظر في منشأ نقلهم مع الشك.

(١) كأنه لما أشرنا إليه من أن نظرهم إلى موارد الاستعمال، لا إلى ما يتحصل

من جميع الاستعمالات وهو المعنى الموضوع له.

## الشهادة(١):

إما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له (٢) على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات.

وإما في مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية (٣) لا في متعلق بتكليف شرعي.

وإما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل (٤)، فيعمل

---

(١) بل حتى مع اجتماع شروط الشهادة، لما عرفت من الإشكال في

خبرتهم.

(٢) يعني: للمعنى.

(٣) لكن لا بد حينئذٍ من التفسير على وجه التقريب والظن، لا على وجه الجزم، وحينئذٍ ففي عدّه هذا من موارد العمل بقول أهل اللغة تسامح ظاهر.

(٤) لكن في الاكتفاء بذلك في حجية قول اللغوي مع إمكان الرجوع إلى الأصول تأمل ظاهر، فإن من أهم مقدمات الانسداد امتناع الرجوع للأصول لكثرة الوقائع التي انسدت فيها باب العلم بنحو يلزم العلم الإجمالي بالمخالفة مع الاعتماد على الأصول الترخيفية والعسر والخرج، أو اختلال النظام من الاحتياط، وهذا بخلاف المقام، كما سيترف به المصنف رحمته.

اللهم إلا أن يريد بقوله: «ولا بد من العمل» لزوم العمل بالدليل وعدم إمكان طرحه والرجوع للأصل، فتتم مقدمات الانسداد في خصوص الحكم الخاص. لكنه مجرد فرض لا واقع له أو ينذر وقوعه. مع أن لازمه حينئذٍ حجية مطلق الظن بالحكم، لا خصوص قول أهل اللغة، ولا يظهر وجه خصوصيته.

بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: أن طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام (١).

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ وندر - كلفظ الصعيد ونحوه - معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفى. والمتبع في الهيئات (٢) هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي، واتفاق أهل العربية، أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة (٣)، فإنه قد يثبت به

(١) لكن ذلك لو تم لا يقتضي حجية قول اللغوي بالخصوص، بل حجية مطلق الظن على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

اللهم إلا أن يدعى أن بناء الأصحاب على الاستنباط بالوجه المعهود. وعدم رجوعهم إلى مقتضى دليل الانسداد - وهو حجية مطلق الظن - كاشف عن عثورهم على دليل يقتضي حجية دليل الانسداد بالخصوص ولو لفهمهم إمضاء طريقة العقلاء المدعاة.

ولا يرجع هذا إلى إثبات حجية قول اللغوي بدليل الانسداد، بل استكشاف حجيته بالخصوص من باب الانتقال من المعلول إلى العلة.

(٢) كهيئة الأمر وهيئة الاستفعال، ونحوهما ما قد يشك في مفاده.

(٣) وذلك لإثبات عدم استناد التبادر إلى قرينة خاصة خارجة عن الوضع. لكن الظاهر أن أصالة عدم القرينة إنما تكون حجة في فهم المراد بعد إحراز الوضع - أو نحوه مما يحرز الظهور الأولي - لا في إحراز الوضع بعد فهم المراد، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته وغيره.

ولعل الوجه في ذلك أن الدليل على أصالة عدم القرينة سيرة العقلاء وأهل اللسان، ومورد سيرتهم الشك في المراد، لأنه مورد العمل والابتلاء العام الذي

الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما (١) في صيغة (إفعل) أو الجملة الشرطية أو الوصفية، ومن هنا يتمسكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث: «لِيّ الواجد...» (٢)، ونحوه غيره، من موارد

يمكن استكشاف حاله من السيرة، وأما الوضع فهو من همّ الخاصة وقليل من العلماء، ولا سيرة للعقلاء والعرف فيه.

نعم قد يقطع بعدم استناد التبادر إلى القرينة، لأن استناده إلى القرينة موقوف على ملاحظتها ولو إجمالاً، وقد يتضح بعد التروي والتأمل عدم ملاحظتها حينه وعدم استناده إليها، بل إلى حاق اللفظ، فيكون كاشفاً عن مقتضى الظهور الأولي. ثم إن المراد بالتبادر إن كان هو تبادر أهل الخبرة فيرد عليه أنه من صغريات مسألة الرجوع إلى قول اللغويين. فيأتي فيه ما سبق، ولا وجه لجعله في قبالة.

وإن كان هو تبادر الشاك نفسه - كالفقيه بالإضافة إلى مداليل الآيات والروايات - كان اللازم التنبيه على أنه يتوقف الاستدلال به على ضم أصالة عدم النقل، كما أشرنا إليه في أول الكلام في هذه المسألة.

وإن كان المراد به تبادر أهل اللسان أنفسهم - كما يظهر منه ﷺ - فهو ليس مورد الابتلاء فلا ينفع في الاستغناء عن قول اللغويين، اللهم إلا أن يفرض نقله عنهم. (١) تمثيل لما يستدل عليه بالتبادر.

(٢) الحديث كما في نهاية ابن الأثير: «لِيّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه». والليّ بفتح اللام وتشديد الياء المطل أو المماثلة.

والظاهر أن الحديث وارد في الدين، يعني: أن مماثلة المدين في وفاء دينه مع كونه واجداً يحلّ عقوبته وعرضه.

فهم أبو عبيدة من الحديث المذكور اختصاص الحكم بالواجد، وانتفاء في غيره وهو المعسر، فلا تكون مماثلته رافعة لحرمة. وحيث أن ذلك مبني على مفهوم الوصف فقد احتج بعضهم عليه.

الاستشهاد بفهم أهل اللسان (١). وقد يثبت به (٢) الوضع بالمعنى الأعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية، كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجرداً عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب والإلزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة، يدفع بالأصل (٣)، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة (افعل) بواسطة القرينة الكلية.

وبالجملة: فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة (٤).

نعم، سيجيء: أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي، لكنه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام، فإنه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة، وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد

(١) لا يخفى أن أبا عبيدة ليس من أهل اللسان، وإنما هو من التأخرين في الجملة، فقد توفي سنة مائتين وتسع، أو مائتين وإحدى عشرة. نعم هو من اللغويين فيلحقه ما سبق، ولا يصح الاستشهاد بذلك لتأييد دعوى إمكان الاستغناء عنهم.

(٢) يعني: بالتبادر.

(٣) عرفت الكلام في الأصل المذكور.

(٤) يعني: الحاجة الراجعة إلى انسداد باب العلم.



من اللغات. وسيوضح هذا زيادة على هذا إن شاء الله تعالى (١). هذا، ولكن الإنصاف: أن مورد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ (الوطن)، و(المفازة)، و(الثمرة)، و(الفاكهة)، و(الكنز)، و(المعدن)، و(الغوص)، وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً، ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب، فتأمل (٢).

---

(١) يأتي بعض الكلام في ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات دليل الانسداد.  
 (٢) لعله إشارة إلى أنه لا مجال لذلك بعد إمكان الاقتصار على القدر المتيقن من مفاهيم هذه الألفاظ المذكورة في كلامه ﷺ وغيرها، والرجوع فيها زاد إلى الأصل، خصوصاً مع قلة وفاء كلماتهم بالتحديد بالنحو المذكور، وكون همهم غالباً الأشارة إلى المعنى في الجملة، ولذا يكثر **احتمالهم** في الخصوصيات المذكورة في شرح المعنى.

والتحقيق أنه ما لم يثبت ما سبق في وجه حجية قولهم من كونه من صغريات الرجوع إلى أهل الخبرة الذي هو مورد السيرة العقلانية، لا مجال لإثبات الحجية بمثل هذه التقريبات التي لا تسمن ولا تغني من جوع إذ الانسداد غير تام.  
 مع أنه لا يقتضي خصوصية قول اللغويين من بين الأمور الموجبة للظن بالوضع، بل بالحكم الشرعي. والإجماع لم يثبت بنحو يمكن الركون إليه لإثبات الحجية. فتأمل جيداً والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.



## [البحث في حجية الإجماع المنقول]

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل:

هل الإجماع  
المنقول  
حجة، أم لا؟

الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتباره الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنه من أفرادها، فيشملة أدلته.

والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته، فنقول:

إن ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص: أن الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند (١)، لأن مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام (٢) بلا واسطة. ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام (٣)، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

---

(١) وهو الذي نقل الوسائط في سنده أو تنعدم، نظير قولهم: فلان عالي النسب، إذا قلت الوسائط بينه وبين الجد الأعلى.

(٢) بناء على أن مرجع نقل الإجماع إلى نقل الحكم عن الإمام عليه السلام بحيث يكون قوله عليه السلام منقولاً ولو في ضمن أقوال المجمعين، وسيأتي توضيح ذلك.

(٣) يعني: من حيثية الصحة والضعف، تبعاً لكون الناقل ثقة أو غيره.

والذي يقوى في النظر: هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول. وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

الكلام في  
الملازمة بين  
حجية الخبر  
الواحد وحجية  
الإجماع المنقول

الأول: أن الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلا على حجية الإخبار عن حس، لأن العمدة من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ومعلوم عدم شموله إلا للرواية المصطلحة.

عدم حجية  
الإخبار عن حدس

وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

اللهم إلا أن يدعى: أن المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام، ولذا يجوز النقل بالمعنى، فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام ولو بلفظ آخر، والمفروض أن حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع أو بعبارة أخرى، وجب (١) العمل به.

دعوى وحدة  
المناط في  
العمل بالروايات  
والإجماع  
المنقول

لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة، بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها (٢)،

رد الدعوى  
المذكورة

(١) جواب الشرط في قوله: «فاذا كان المناط...».

(٢) إن كان المراد الكشف القطعي فلا اشكال في الحجية، ولا تحتاج إلى هذا الدليل أو غيره بعد كون حجية القطع ذاتية.

وإن كان المراد هو الكشف الظني فالوجه المذكور لا يقتضيه، فإن روايات النقل بالمعنى إنما تقتضي التعدي من النقل الحسي إلى النقل الحدسي، وتكون حاکمة

كما عمل بفتاوى علي بن بابويه عليه السلام، لتنزيل فتواه منزلة روايته (١)، بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، وسيجيء توضيح الحال إن شاء الله تعالى.

---

على الأدلة الظاهرة في اعتبار النقل الحسي.

أما إلغاء خصوصية النقل كلية، والتعدي منه إلى مطلق الظن بالحكم فلا وجه له ولا يقتضيه الوجه المذكور.

وبعبارة أخرى: ناقل الإجماع - كما سيأتي - ناقل لقول الإمام عليه السلام ولو حدساً، وناقل الشهرة لا ينقل إلا فتوى الفقهاء التي قد يظن منها بقول الإمام عليه السلام، وحينئذ فالوجه المذكور - لو تم - إنما يقتضي عدم اعتبار الحس في النقل، لا عدم اعتبار النقل كلية والاكتفاء بما يوجب الظن بقول الإمام عليه السلام ولو للملازمة الظنية.

ومنه يظهر أن قوله عليه السلام في تقريب هذا المطلب: «فإذا كان المناط كشف الروايات...» ليس مطلق الكشف الظني، بل خصوص الكشف الدلالي المبني على النقل، وهو إنما يقتضي التعدي لنقل مثل الإجماع، لا لنقل مثل الشهرة. نعم لو كان نقل الشهرة مبنياً على نقل قول الإمام عليه السلام لا مبتناً على الملازمة باعتقاد الناقل ولو اتفاقاً كان التعدي إليه في محله. كما ظهر أيضاً الاشكال في قوله عليه السلام: «بل على حجية مطلق الظن».

هذا ولكن الوجه المذكور في نفسه لا يخلو عن الاشكال بل المنع، لأن أخبار النقل بالمعنى لا تقتضي التعدي إلى مطلق الخبر الحدسي، بل هي مختصة بموردها الذي هو من الحدس القريب من الحس، فإن مضمون الكلام مما يسهل ادراكه من الكلام جداً، فيعبر عنه بما يؤديه من المرادفات ونحوها، فلا يقاس به نقل الإجماع فإن رجوعه إلى نقل رأى الامام عليه السلام مبني على الحدس البعيد عن الحس.

(١) لعله ناش عن العلم بأنه لا يفتي إلا بمضمون رواية، فتكون فتواه بمنزلة رواية مرسلة، فيلحقها أحكامها.

وأما الآيات: فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبا، وهي إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها بقريضة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، وبقريضة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأن الفاسق لا رادع له عن الكذب هو: عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطئه في حدسه (١)، لأن الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلحان مناطين لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه.

وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك: أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأن هذا هو الذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار.

ومنه تبين: عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

فإن قلت: إن مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر، لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمد الكذب، فيجب التبين في خبر العادل أيضاً، لاحتمال خطئه وسهوه، وهو خلاف الآية المفصلة بين

(١) فهي منصرفة إلى الإخبار الحسي لا الحدسي، كما سبق في الأخبار.

العادل والفاستق (١)، غاية (٢) الأمر وجوبه في خبر الفاستق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة (٣).

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، ينفي احتمال خطئه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس، وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد.

نعم، لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه، ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط، وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع (٤)، إلا أن المنصف يشهد: بأن اعتبار هذا في جميع موارد ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا: من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب، لا تصويبه وعدم تخطئه أو غفلته.

ويؤيد ما ذكرنا: أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجية فتوى الفقيه

---

(١) يعني: فلا بد أن تحمل الآية على محض التعبد بخبر العادل من جميع الجهات في قبال خبر الفاستق، لا من حيث إلغاء احتمال تعمده الكذب فقط، فيكون مقتضى إطلاقها حجية خبره الحدسي أيضاً، لعدم الموجب للانصراف حينئذ.

(٢) متعلق بقوله: «فيجب التبين في خبر العادل...».

(٣) فهو في الفاستق من جهة احتمال تعمده الكذب، ومن جهة احتمال خطئه في حسه، وفي العادل من الجهة الثانية فقط.

(٤) يعني: فيكون الإجماع مخصصاً لعموم الآية بعد شمولها له بدعوى: دلالة الآية على الحجية من جميع الجهات لا من جهة احتمال تعمده الكذب لا غير.

على العامي بآية النبأ (١)، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال.  
والظاهر: أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول  
العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم -  
بل أطبقوا عليه كما في الرياض - من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات  
إذا لم تستند إلى الحس، وإن علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر: من أن  
الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها (٢).

عدم عمومية آية  
النبأ لكل خبر

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أن الإخبار عن حدس واجتهاد  
ونظر ليس حجة إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية،  
وأن الآية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج (٣).

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب  
فيه تقبل شهادته فيه، لأن احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض، واحتمال  
غفلته وخطئه منفي بالأصل المجمع عليه مع أن شهادته مردودة إجماعاً.

قلت: ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لإناطة الحكم  
بهما وجوداً وعدمًا تعبدًا، كما في الشهادة والفتوى ونحوهما، بل المراد أن

(١) مع أن مبنى المفتي على بيان الحكم الشرعي ونقله حدساً.

(٢) لعل وجه النظر عدم أخذ عنوان الشهادة في جميع أدلة الحجية، بل بعضها  
متعرض لعنوان آخر شامل للخبر الحدسي، مثل عنوان النبأ في الآية الشريفة. مع  
أن اختصاص الشهادة بالحس خلاف ظاهر استعمالها في كثير من الموارد، ومنها  
الشهادتان في الإسلام. وحملها على المجاز بعيد جداً.

(٣) يعني: ويبقى ما لم يدل الدليل على خروجه داخل في عموم الحجية ومنه

الإجماع المنقول.



الآية المذكورة لا تدل (١) إلا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة، فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطئه بأصالة عدم الخطأ المختصة بالأخبار الحسية، فالآية لا تدل أيضاً على اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب، بل لا بد له من دليل آخر (٢)، فتأمل (٣).

الإجماع  
في مصطلح  
الخاصة والعامة

الأمر الثاني: أن الإجماع في مصطلح الخاصة، بل العامة الذين هم الأصل له (٤) وهو الأصل لهم (٥) هو عبارة عن اتفاق جميع العلماء في

(١) يعني: بقرينة التعليل المشار إليه ومناسبة الحكم والموضوع، كما تقدم.

(٢) من إجماع - كما هو المدعى للخصم - ونحوه.

وبالجملة: إن كان المدعى دلالة الآية على عدم قبول خبر الفاسق مع العلم بعدم تعمده الكذب فهو ممنوع. وإن كان المدعى استفادته من الأدلة الخاصة الأخرى - كالإجماع ونحوه - فهو لا يصلح دليلاً في المقام على نظر الآية ونحوها إلى جميع الجهات في مقام جعل الحجية لخبر العادل.

(٣) لعله إشارة إلى ظهور حال الأصحاب في الاعتماد في الحكم المذكور على الآية الشريفة، كما قد يشهد به إطلاقهم دلالة الآية على اعتبار العدالة في الشاهد والمخبر. لكن في كفاية ذلك في إحراز ظهور الآية إشكال أو منع. مع أنه - لو سلم - لا ينافي التوقف في دلالة الآية على حجية الخبر الحدسي، لأن ما سبق إن لم يكن موجباً لظهور اختصاصها في الخبر الحسي، فلا أقل من كونه موجباً لإجمالها والرجوع إلى الأصل المقتضي لعدم حجية الخبر الحدسي.

(٤) فإنهم بدأوا باختراعه والاستدلال به في أمر الخلافة.

(٥) إذ به ينحصر الدليل على خلافته المزعومة التي هي الأصل لهم وبها

عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

قال في التهذيب: «الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ».

وقال صاحب غاية البادى في شرح المبادئ، الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس سره: «الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو: اتفاق أمة محمد ﷺ على وجه يشتمل على قول المعصوم» انتهى.

وقال في المعالم: «الإجماع في الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة» انتهى.

وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الإجماع وغيره من المقامات (١)، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجية الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمام عليه السلام، كانت الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كل جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيد المرتضى:

وجه حجية  
الإجماع  
عند الإمامية

---

قوام دينهم وامتياز فرقتهم.

(١) العبارات التي ذكرها قدس سره لا تدل على خصوصية أهل العصر الواحد، اللهم إلا أن يكون التعبير بأهل الحل والعقد ظاهر في إرادة أهل العصر الواحد بملاحظة كون التعبير المذكور من مخترعات العامة، ومن المعلوم أنهم يريدون بها خصوص أهل العصر الواحد، ليستقيم باتفاقهم أمر نظام الخلافة التي كانوا يدعون فيها الإجماع. فتأمل.

إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام عليه السلام فيهم، فكل جماعة - كثرت أو قلت - كان قول الإمام عليه السلام في أقوالها فإجماعها حجة، وأن خلاف الواحد والاثنين إذا كان الإمام عليه السلام أحدهما - قطعاً أو تجويزاً - يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقي وإن كثروا، وإن الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجية (١) انتهى.

وقال المحقق في المعبر بعد إناطة حجية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام: «إنه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة» انتهى.

وقال العلامة رحمته الله بعد قوله: «إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم»: «وكل جماعة قلت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجله، لا لأجل الإجماع» انتهى.

هذا، ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح.

وأما ما اشتهر بينهم: من أنه لا يقدر خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدر في حجية اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقق رحمته الله الإمام عليه السلام في اثنين (٢).

نعم، ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته إجماعاً في الاصطلاح، حيث

(١) الظاهر أن مراده التشبيه في معيار الحجية المتقدم، وهو وجود قول الإمام عليه السلام

في جملة أقوال المجمعين.

(٢) يعني: مع أنه لا إشكال في عدم كون اتفاقها إجماعاً اصطلاحياً.

تراهم يدعون الإجماع في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب.

لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قرح المخالف في الحجية، لا في التسمية.

نعم، يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها، لوجود (١) مناط الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً (٢)، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة إلى ما يعم اتفاق طائفة من الإمامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

المسامحة في إطلاق الإجماع

بل إطلاق لفظ (الإجماع) بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط مع أنهم بعض الأمة لا كلهم، ليس إلا لأجل المسامحة من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

وعلى أي تقدير: فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن (٣)، فيكون الإخبار

(١) متعلق بقوله: «قد تسامحوا...» لبيان سبب التسامح في الإطلاق.

(٢) أو لما يأتي منه عليه السلام من التحفظ على سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة الأربعة، فإن المناسب حينئذٍ إرجاع هذا النوع من الاتفاق إلى الإجماع، لأنه أقرب إليه من غيره.

(٣) هذا لا يخلو عن خفاء ومجرد كونه مناطاً للحجية لا يقتضيه، لإمكان كون الاستدلال به باعتبار استلزامه لقول الإمام عليه السلام لاشتغاله عليه.

عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد ومن تأخر عنهم.

وأما اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف (١) - كما عن الشيخ رحمته الله -، أو التقرير (٢) - كما عن بعض المتأخرين - أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقه على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، فهذا (٣) ليس إجماعاً اصطلاحياً (٤)، إلا أن ينضم قول الإمام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى (٥) أقوالهم فيسمى المجموع إجماعاً، بناء على ما تقدم: من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر. فالدليل في الحقيقة (٦) هو اتفاق من عدا

---

وبالجملة: تحديد مصطلحهم في ذلك في غاية الصعوبة، لاختلاف كلماتهم، كما لعله يتضح بما يأتي.

(١) سيأتي توضيحها من المصنف رحمته الله.

(٢) لعل المراد به ما لو فرض تحقق الاتفاق بمرأى من الإمام عليه السلام مع تمكنه من الردع ولو بايقاع الخلاف فلم يفعل، فإن مثل هذا الإجماع يكون كاشفاً عن رأيه عليه السلام.

(٣) جواب (أما) في قوله: «وأما اتفاق من عدا الإمام...».

(٤) يعني: لخروج قول الإمام عليه السلام عنه وإن كان مستلزماً له ومستكشفاً به.

لكن عرفت الإشكال في تحديد المصطلح.

(٥) متعلق بقوله: «ينضم...».

(٦) يعني: في هذا النوع الأخير، وهو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بنحو يكشف

الإمام عليه السلام، والمدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام، نظير كلام الإمام عليه السلام ومعناه.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع - مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه (١)، وتسمية المجموع دليلاً - : هو (٢) التحفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة (٣).

مسامحة أخرى في إطلاق الإجماع

وحاصل المسامحتين: إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطوهم، وعدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

والاطلاع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة وأكثر العامة على حجية الإجماع، يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح وبناءه على المسامحة، لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه،

عن قوله عليه السلام.

(١) وهو اتفاق الجماعة المذكورة، وهو متعلق بقوله: «انضمام».

(٢) خبر لقوله: «فالنكتة في التعبير...».

(٣) المسامحة الأولى بسبب عدم دخول قول الإمام عليه السلام فيه، والثانية بسبب عدم ابتناؤه على اتفاق الكل بل يختص ببعض.

لكن دعوى: أن المصطلح هو اتفاق جميع علماء العصر مع كون الإمام عليه السلام في ضمن المجمعين، مما لا مجال لها أصلاً، إذ لا موضوعية للعصر الواحد عندنا إلا بناءً على قاعدة اللطف أو نحوها، وهي مبنية على كون قول الإمام عليه السلام مستكشفاً بالإجماع لا في ضمنه.

كما قد عرفت من السيد والفاضلين قدست اسرارهم: من أن كل جماعة قلت أو كثرت علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم، فإجماعهم حجة. ويكفيك في هذا: ما سيحجى من المحقق الثاني في تعليق الشرائع: من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادم في انعقاد الإجماع (١). مضافاً إلى ما عرفت: من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

لا ضير في  
المسامحة

ثم إن المسامحة من الجهة الأولى أو الثانية في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل (٢).

نعم، لو كان نقل الإجماع المصطلح حجة عند الكل أو الأكثر كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً، أما لو لم يكن نقل الإجماع حجة، أو كان نقل مطلق الدليل القطعي (٣) حجة، لم يلزم تدليس أصلاً.

كلام  
صاحب المعالم  
والمناقشة فيه

ويظهر من ذلك: ما في كلام صاحب المعالم رحمته الله، حيث - إنه بعدما

(١) لا يبعد كونه بلحاظ عدم الحجية لا بلحاظ عدم تحقق الإجماع المصطلح، الذي يدعيه المصنف رحمته الله.

(٢) لكن هذا مختص بما إذا كان المستدل في مقام بيان الوجه الذي اعتمده في فتواه، لا لإلزام الخصم بقوله، كما يظهر منهم في كثير من المقامات، إذ ظاهره حينئذٍ الاستدلال بما هو حجة عند الخصم.

(٣) يعني: الذي يحصل به القطع للناقل، وإن لم يحصل به القطع لغيره. لكن احتمال حجية ذلك في غاية البعد.

ذكر أن حجية الإجماع إنما هي لاشتغالها على قول المعصوم، واستتھض بكلام المحقق الذي تقدم، واستجوده - قال:

والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل، وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية، حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح، من دون نصب قرينة جلية، ولا دليل لهم على الحجية يعتد به انتهى.

وقد عرفت: أن مساهلتهم وتسامحهم في محله، بعد ما كان مناط حجية الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب (١). وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدلة المعروفة بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول:

إن الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحق، أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين (٢).

أنحاء حكاية الإجماع

وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام، كقوله: أجمع علماءنا، أو

(١) إذ قد يحصل للناقل العلم منه، وذلك يكفي في استدلاله به لنفسه، لكن عرفت أنه خلاف ظاهرهم في مقام الاستدلال والخصام والنقض والإبرام. فلاحظ.

(٢) لا يبعد انصراف التعبير بالشيعة عن الإمام عليه السلام، ودخوله في القسم الثاني.



أصحابنا، أو فقهاؤنا، أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإن ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام، وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي، لكنه مرجوح.

فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجية نقله، لأنه لم ينقل حجة، وإن (١) فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، لأنه (٢) إنما نقل سبب العلم، ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام عليه السلام حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظني معتبر حتى (٣) بالنسبة إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل، والانتقال منه إلى لازمه (٤). لكن سيجيء بيان الإشكال في تحقق ذلك.

وفي حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام عليه السلام: الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: خرد الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنما اختلفوا في خرد الطير، أو يقال: إن محل

---

(١) (إن) هنا وصلية.

(٢) تعليل لقوله: «فلا إشكال في عدم حجية نقله...».

(٣) متعلق بقوله: «معتبر» يعني: لو فرض كشفه عن وجود دليل معتبر حتى

عندنا.

(٤) لحجية الخبر - كأكثر الأمارات - في لازم مدلوله.

الخلاف هو كذا، وأما كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإن (١) معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً (٢).

وأضعف مما ذكرنا (٣): نقل عدم الخلاف (٤)، وأنه ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب، وشبه ذلك.

وإن أطلق (٥) الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدم (٦) ولو مسامحة (٧)، لتنزيل وجود المخالف منزلة

(١) تعليل لقوله: «وفي حكم الإجماع المضاف...».

(٢) يعني: من دون تعرض لنقل قول الإمام عليه السلام: «لناسبته لمقتضى السياق مع الخلاف، إذ ليس المراد بنقل الخلاف نقل قول الإمام عليه السلام في جملة المختلفين.

(٣) وهو ما سبق من نقل الإجماع بعد الخلاف الذي تقدم منه أنه غير ظاهر في نقل قول الإمام عليه السلام ومراده أن ما يأتي أبعد منه عن نقل قوله عليه السلام.

(٤) فإن الظاهر منه إرادة عدم الخلاف بين الأصحاب الذين من شأنهم اختلاف بعضهم مع بعض، لا مع الإمام عليه السلام.

(٥) عطف على قوله فيما سبق: «فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام...».

(٦) وهو المشتمل على نقل قول المعصوم عليه السلام بالتضمن.

(٧) إشارة إلى أنه لو فرض ظهور حال الناقل في نقله الإجماع المصطلح الراجع إلى اتفاق الكل وفي ضمنهم الإمام عليه السلام فلا يرفع اليد عنه بالعثور على مخالف في المسألة لإمكان حمل نقله على التسامح المبني على تنزيل المخالف منزلة العدم لوجود ملاك الحجية في الباقي وهو وجود قول الإمام عليه السلام.

أقول: كما يمكن حمله على ذلك، كذلك يمكن حمله على عدم إرادة المعنى المصطلح الراجع إلى نقل قول الإمام عليه السلام بالتضمن، بل يكون مراده نقل اتفاق جماعة حصل له من اتفاقهم العلم بقول الإمام عليه السلام، ولا مرجح للأول بعد فرض خروجها

العدم، لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنّة - أعني: حكم الإمام عليه السلام - لما عرفت: من أن الإجماع الاصطلاحي متضمن لقول الإمام عليه السلام (١) فيدخل في الخبر والحديث، إلا أن مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:

مستند العلم بقول  
الإمام عليه السلام  
أحد أمور:

أحدها: الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

وهذا في غاية القلّة، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيدين وغيرهما، ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد - حيث أنكر (٢) الإجماع من باب وجوب اللطف - : بأنه (٣) لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين.

الثاني: قاعدة اللطف (٤)، على ما ذكره الشيخ في العدة وحكي القول به عن غيره من المتقدمين.

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله (٥)،

عدم صحة  
الاستناد  
إلى اللطف

معاً عن المعنى المصطلح.

(١) تقدم الإشكال في ذلك.

(٢) يعني: السيد.

(٣) متعلق بقوله: «صرح الشيخ...».

(٤) سيأتي في مطاوي كلام المصنف رحمته توضيحها.

(٥) وسيأتي في كلام السيد المرتضى رحمته وجه الإشكال فيها.

فإذا علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتداد على حكايته، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة، لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة (١)، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد عليه السلام في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمة واختصاصه بطريق آخر مبني على وجوب (قاعدة اللطف)، غير ثابتة (٢) وإن ادعاها بعض، فإنه عليه السلام قال في العدة - في حكم ما إذا اختلفت الأمة على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه، والباقون كلهم على خلافه - :

إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك، لأن الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف (٣)، ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار من يبين الحق (٤) في تلك المسألة

عدم صحة دعوى مشاركة الشيخ للسيد في طريقة استكشاف قول الإمام عليه السلام

كلام الشيخ في العدة رداً على طريقة السيد المرتضى

(١) حيث ظهر منه أنه لولا قاعدة اللطف لامتنع التوصل إلى معرفة موافقة الامام عليه السلام للمجمعين.

(٢) خبر لقوله: «فدعوى مشاركته للسيد...».

(٣) هذا يقتضي الاكتفاء بكل دليل، ولا حاجة إلى كونه قطعياً، كما هو ظاهر صدر كلامه عليه السلام. وحينئذ لا يكون الإجماع من الأدلة القطعية التي يرفع بها اليد عن الأدلة الظنية.

(٤) إن كان المراد من تبين الحق تبيينه بصورة قطعية بنحو لا يقبل الرد، فهو غير واجب قطعاً، إذ لا إشكال في خلو كثير من المسائل عن الأدلة القطعية. وإن كان المراد من تبيينه مجرد وجود القائل به ولو كانت حجته ضعيفة بنظر الآخرين، فكونه

إلى أن قال:

وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً: أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدى إلينا الحق الذي كان عنده.

قال: وهذا عندي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، ومتى جوزنا انفراده بالقول وأنه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع. انتهى كلامه.

وذكر في موضع آخر من العدة: أن هذه الطريقة - يعني: طريقة السيد المتقدمة - غير مرضية عندي، لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً، لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده، انتهى.

---

مقتضى اللطف غير ظاهر، فإن إزاحة العلة لا تتم بذلك، وإنما هو مبني على امتناع اجتماع الأمة على الخطأ، كما يدعيه العامة ويروون فيه النبوي: لا تجتمع أمتي على خطأ. ولم يثبت ذلك. مع أنه لو ثبت كفى احتمال خلاف الإمام عليه السلام لأنه من الأمة. هذا مع أنه على ذلك لا خصوصية لأهل العصر الواحد، بل يكفي في خدش الإجماع - حيثئذ - خلاف من انقرض عصره، والظاهر منهم أن موضوع قاعدة اللطف أهل العصر الواحد، كما سيأتي من المصنف عليه السلام.

نعم لو كان المدرك فيه النبوي المتقدم لم يبعد ظهوره في الاجتماع في كل عصر.

وأصرح من ذلك في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف: ما حكى عن بعض أنه حكاه من كتاب التهذيب للشيخ: أن سيدنا المرتضى عليه السلام كان يذكر كثيراً: أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيرة غير واصله إلينا، علمها مودع عند الإمام عليه السلام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق (١)... إلى أن قال:

كلام الشيخ  
في تمهيد  
الأصول كذلك

وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا: هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقة، فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة (٢) ومع هذا لا يجب عليه الظهور، لأنهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلاً، انتهى.

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالإجماع، ولا قادح فيها سوى ذلك، ولذا (٣) صرح في كتاب الغنية بأنها قوية تقتضيها الأصول، فلو كان لمعرفة الإجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه، لم يبق ما يقدر في طريقة السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها

(١) يعني: سقوط التكليف الواقعي بسبب الجهل به، ولا يثبت إلا في حق من يعلم به.

(٢) يعني: تظاهر بكونه إمامياً.

(٣) تعليل لصحتها في نفسها لولا المحذور المذكور.

## مانعة عن الاستدلال بالإجماع.

ظهور الاستناد  
إلى قاعدة اللطف  
من كلام جماعة:

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر (١)، كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني.

كلام فخر الدين  
في الإيضاح

قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع: «إن من عادة المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً، لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما أداه إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر، لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه (٢)، وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما (٣)، وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني

(١) لما عرفت من ابتناء قاعدة اللطف عند القائل بها على إجماع أهل العصر الواحد، ولا مجال لخصوصيتهم بالإضافة إلى الطرق الأخرى لمعرفة قول الإمام عليه السلام من الإجماع، لوضوح أن طريقة الحس مبنية على إجماع من يكون في ضمنهم الإمام عليه السلام ولو كانوا عشرة إذا علم بوجود الإمام فيهم وإن لم يعرف بشخصه، وطريقة التقرير مبنية على ظهور حال تقرير الإمام للقول في صحته ومطابقته لرأيه من دون فرق بين قول الجميع وقول البعض، في عصر واحد أو أكثر، وكذا طريقة الحدس الآتية، فانها مبنية على اتفاق جماعة يستلزم اتفاقهم عادة لقول الإمام من دون خصوصية لوحدة العصر.

(٢) فلو فرض إجماع من عدا الشخص المذكور من أهل عصر الاجتهاد الأول على مقتضى الفتوى الثانية لا يكون عدوله إليها وموافقتهم فيها موجباً لانعقاد الإجماع في ذلك العصر لفرض خلافه لهم حسب اجتهاده الأول.

(٣) أما عدم انعقاد إجماعهم على الفتوى الأولى فللفرض مخالفتهم فيها. وأما عدم انعقاد إجماعهم على الفتوى الثانية لو فرض موافقتهم له فيها فللفرض

مبطل للأول، بل معارض لدليله مساو له» انتهى.

وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف، لانقراض عصر المخالف، وظاهره الانطباق على هذه الطريقة (١)، كما لا يخفى.

وقال في الذكرى: «ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت، محتجين بأنه لا قول للميت، ولهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً».

واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على أنه لا قول للميت: بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع، اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في

كلام الشهيد  
في الذكرى

كلام المحقق  
الثاني في  
حاشية الشرائع

خلافه لهم حسب اجتهاده الأول. وظاهره أنه يعتبر في انعقاد الإجماع وحدة اجتهاد المجمعين في العصر الواحد، بمعنى عدم وجود رأى لأحدهم على خلافه ولو في عصر سابق. لكنه لا يلتزم ظاهراً مع ما سبق من دليل قاعدة اللطف، كما يتضح بالتأمل.

هذا ولكن في بعض الحواشي حمل كلامه عليه السلام على أن الوجه في عدم إبطاله للفتوى الأولى التنبيه على أن الفتوى الثانية ليست مستندة إلى دليل قطعي، بل هي مستندة إلى اجتهاد ظني، إذ لو كانت مستندة إلى دليل قطعي لكان اللازم عليه نحو الفتوى الأولى للعلم بمخالفتها للواقع، فعدم محوها كاشف عن عدم انعقاد الإجماع على الفتوى الثانية، إذ لو انعقد الإجماع عليها كانت الفتوى الأولى مقطوعة البطلان فيلزم محوها.

ولعل هذا هو المناسب لقوله: «وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول...» وإن كان ربما يحمل على إرادة بيان وجه آخر لعدم محو الفتوى الأولى غير الوجه الأول، لا أنه متمم له.

(١) يعني: طريقة قاعدة اللطف المبنية على اتفاق أهل العصر الواحد.



المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه، ولا يعتد به» انتهى.

كلام المحقق  
الداماد

وحكي عن بعض: أنه حكى عن المحقق الداماد، أنه عليه السلام قال في بعض كلام له في تفسير «النعمة الباطنة»: «إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجية إجماع أهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية، وحجية إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافية فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره، ويطابق قوله قوله، وإن لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه». انتهى.

وكأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها: بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم (١)، ولو جامع الإجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكورة (٢)، مع بعدها أو أكثرها.

(١) مثل تسميتهم المشهور إجماعاً، أو عدم الظفر حين دعوى الإجماع بالمخالف أو بتأويل الخلاف بما يلائم الإجماع - وإن بعد - أو إرادتهم الإجماع على الرواية لا الفتوى.

(٢) لكن هذا إنما يدل على أن الإجماع في الاصطلاح هو اتفاق الكل لا اتفاق البعض، وهو أجنبي عما نحن بصدده من دعوى: أن ذلك مبني على قاعدة اللطف، ولا سيما مع أن الشهيد - على الظاهر - في مقام توجيه الخلاف ولو مع اختلاف

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام علي عليه السلام المدعي الإجماع: الحدس، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه (١)، وهذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل الحدس الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول

العصر، وذلك لا يلائم قاعدة اللطف.

(١) المنسب بدواً أن مراده من ذلك هو أنه لو انكشف الطريق لنا لو افقناه فيه، ولحصل لنا العلم منه كما حصل له، ومرجع التقسيم الآتي لهذا الوجه حينئذ إلى أن السبب المذكور المفروض كونه موجباً للعلم لنا وللناقل قد يكون لازماً عادياً وملحقاً بالحس لوضوحه وقد يكون سبباً اتفاقياً لا ينتقل منه إلى المطلوب كل أحد لعدم وضوح الملازمة بالنحو المذكور.

لكن هذا قد ينافيه قوله في الوجه الثاني من هذا القسم: «بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة أيضاً» بناءً على ما هو الظاهر منه من رجوعه إلى المنفي - أعني قوله: «لكن ليس أخبارهم...» - لا إلى ما قبله.

ولأجل ذلك لا يبعد حمل قوله هنا: «لو علمنا به ما خطأناه...». على أن المراد أنه لو انكشف لنا الطريق الذي اعتمد عليه لم نجزم بخطئه. ويكون المراد من التقسيم لهذا الوجه أن ذلك قد يكون مع الجزم بصحته لو اطلعنا عليه، لكونه من اللوازم العادية التي لا تتخلف، وقد لا يكون كذلك، وإن حصل له منه العلم اتفاقاً.

الإمام عليه السلام (١)، بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصریحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخرى، وسيجيء جملة منها (٢).

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة، وهي: السماع عن الإمام عليه السلام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة (اللطف)، وحصول العلم من (الحدس)، وظهر لك أن الأول منها غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، وأن الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه، فلم (٣) يبق مما يصلح أن يكون هو المستند في الإجماعات المتداولة على السنة ناقلها: إلا (الحدس).

وعرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزمة عادة لمطابقة قول الإمام عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، ونظير الحدس

(١) أشرنا إلى احتمال رجوعه إلى قوله: «أن يحصل له الحدس...» وعليه يكون قوله: «لكن ليس أخبارهم...» جملة معترضة بينها. لكن عرفت أنه خلاف الظاهر، وأن الظاهر رجوعه إلى المنفي فهو تتمه لقوله: «لكن ليس أخبارهم...».

(٢) الذي سيجيء منه عليه السلام التعرض للمقدمات الحدسية الخفية التي أوجبت نسبة الفتوى للأصحاب، لا للمقدمات التي اعتمدوا عليها في معرفة رأي الإمام عليه السلام ونسبة الفتوى له التي نحن بصددنا هنا.

(٣) جواب الشرط في قوله: «إذا عرفت أن مستند...».

الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلى مبادئ (١) محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية، وقد يستند (٢) إلى اجتهادات وأنظار.

وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس (٣)، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني (٤)، ولم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأول (٥) من الحدس، وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المررد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ (الإجماع) اتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم

(١) عطف على: «مباد محسوسة» في قوله: «قد يستند إلى مباد محسوسة».

(٢) عطف على قوله: «قد يستند إلى مباد محسوسة...».

(٣) لما تقدم في المقدمة الأولى من عدم الدليل على حجية الخبر الحدسي لغير من يجب عليه تقليد المخبر.

(٤) وهو المستند إلى إخبار جماعة علم بصدق خبرهم بشخصه من دون أن يكون قول الإمام ملزوماً عادياً لخبرهم، ولا يعلم باتفاقنا معه في حصول العلم من السبب المذكور. والوجه في عدم حجية الخبر المستند إلى الوجه المذكور ما سبق من قصور دليل حجية خبر الواحد عن الخبر الحدسي.

(٥) ظاهره الجزم بحجية الخبر فيه، قياساً على مثل الشجاعة والعدالة مما ينتقل إليه حدساً من طريق الآثار المحسوسة والملزومة عادة لها، وهو غير بعيد.

من اتفاق الكل كالضروري، فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسة (١) ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادة، فإما أن يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق (٢) نظير الإخبار بالعدالة، وإما أن يجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام، ويكون نفس المخبر به - حينئذ - محسوساً (٣)، نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة والشجاعة عادة.

كلام السيد  
الكاظمي في  
شرح الوافية

وقد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة (٤) في شرحه على الوافية، فإنه عليه السلام لما اعترض على نفسه: بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس، والمخبر بالإجماع إنما يرجع إلى بذل الجهد (٥)، ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه، أجب عن (٦) ذلك: بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء وإن (٧)

(١) كما هو الحال في القسم الأول من الحدس الذي تقدم من المصنف عليه السلام قبول الخبر فيه.

(٢) وهو قول الإمام عليه السلام الذي استفاده من اتفاقهم بالملازمة العادية.

(٣) ويكون الانتقال منه إلى قول الإمام بالملازمة بنظر السامع، حيث إن الأمانة حجة في لازم مدلولها.

(٤) حكى عن المحقق الأعرجي صاحب المحصول عليه السلام.

(٥) لا يبعد أن يكون المراد بذل الجهد في تحصيل قول الإمام عليه السلام بسبب إجماع الأصحاب والاطلاع على أقوالهم.

(٦) جواب «لما» في قوله: «فإنه عليه السلام لما اعترض».

(٧) «إن» هنا وصلية.

جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره.  
ثم أورد: بأن المدار في حجية الإجماع على مقالة المعصوم عليه السلام،  
فالإخبار إنما هو بهما، ولا يرجع إلى سمع (١).

فأجاب عن ذلك:

أولاً: بأن (٢) مدار الحجية وإن كان ذلك (٣)، لكن استلزام اتفاق  
كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه إلى النقل،  
وإنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق، فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته  
ورجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس، كان الاتفاق معلوماً (٤)، ومتى  
ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم، للملازمة المعلومة لكل أحد.

وثانياً: أن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم عليه السلام  
لرجوع الناقل في ذلك إلى الحس، باعتبار أن الاتفاق من آثارها (٥)، ولا

---

(١) يعني: ولا يرجع الإخبار بمقالة المعصوم إلى سمع وحس، بل إلى  
الحدس.

(٢) مرجع هذا الوجه إلى دعوى قبول الخبر في اللازم - وهو الاتفاق - ثم  
الانتقال منه إلى الملزوم وهو رأى الامام عليه السلام، لما أشرنا إليه من حجية الأمارات في  
لوازم مدلولها، أما الوجه الثاني فهو راجع إلى دعوى قبول الخبر في الملزوم، وهو قول  
الإمام عليه السلام لأجل استناده إلى اللوازم العادية المحسوسة فيكون ملحقاً بالمحسوس،  
نظير الإخبار بالشجاعة والعدالة وغيرهما.

(٣) وهو نقل مقالة المعصوم عليه السلام.

(٤) يعني: بمنزلة المعلوم بعد فرض حجية الخبر فيه.

(٥) يعني: من آثار مقالة المعصوم عليه السلام.

كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات، وإنما لا يرجع إلى الإخبار في العقلية المحضه، فإنه لا يعول عليها وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا. ثم أورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد (١)، لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام، إلا أنه رجوع في لوازمها وآثارها إليه، وهي أدلتها السمعية، فيكون رواية (٢)، فلم يقبل إذا جاء به الثقة. وأجاب: بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمة له عادة. وبالجملة إذا أفادت اليقين، كما في آثار الملكات (٣) وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة رعيته، وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم (٤).

ثم قال: «على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول (٥) هو

---

(١) يعني: فتكون فتواه حجة في حق المجتهد الآخر، لرجوع فتواه إلى الإخبار عن الحكم الشرعي الذي هو قول الإمام عليه السلام.

(٢) يعني: فتكون فتواه رواية، بلحاظ تضمنها الإخبار عن رأى الإمام عليه السلام كسائر الروايات.

(٣) كالشجاعة والعدالة والكرم إذا كان المستند آثارها التي هي لازمة لها عادة بحيث لا تتخلف.

(٤) لا بتناؤه على مقدمات حدسية نظرية خفية الإيصال.

(٥) وهو ما تضمن الإشكال بأن المدار في الحجية على نقل قول المعصوم، والمفروض عدم كونه حسياً، بل حدسياً.

الوجه الأول (١)، وعليه فلا أثر لهذا السؤال (٢)» انتهى.

قلت: إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم (٣). ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، ولذا قد يتخلف، لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم. نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرر في محله.

المناقشة فيما أفاده  
السيد الكاظمي

مع أن علماء العصر إذا كثروا كما في الأعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلا إذا كان

---

(١) وهو الراجع إلى حجية الإخبار بالاتفاق، ويكون الانتقال منه إلى الملزوم - وهو قول الإمام عليه السلام - من وظيفتنا لحجية الأمارات في لوازم مدلولها و ملزوماته.

(٢) لوضوح أن المجتهد إذا أفتى فقد أخبر بنفس قول الإمام عليه السلام الذي وصل إليه بالحدس، فلا يكون خبره حجة، وإذا أخبر بالدليل الاجتهادي الذي يستلزم بنظره الحكم فهو غير لازم عندنا لقول الإمام عليه السلام حتى تنتقل منه إليه، بخلاف مثل نقل الاتفاق من اللوازم العادية التي يدرك كل واحد لزومها لقوله عليه السلام.

(٣) كما سبق منه عليه السلام وسبق منا الإشكال في تحديد مصطلحهم. نعم لو فرض كون مراد الحاكي للإجماع نقل آراء العلماء في جميع الأعصار فهو وإن أوجب العلم بقول الإمام عليه السلام عادة، إلا أنه يتعذر الاطلاع على آراء الكل من طريق الحس. وعليه يتبني ما يأتي من المصنف عليه السلام بقوله: «و كيف كان فإذا ادعى...».



العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم في المسألة فيدعى الإجماع. إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم عليه السلام (١). فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل، والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة.

محامل دعوى  
إجماع الكل:

وكيف كان: فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شذ، كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين (٢) انحصر محمله بوجوه:

١- أن يراد اتفاق  
المعروفين

أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى، دون كل قابل للفتوى من أهل عصره، أو مطلقاً.

٢- أن يستفاد  
إجماع الكل من  
اتفاق المعروفين

الثاني: أن يريد إجماع الكل، ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره.

وهذه الاستفادة ليست ضرورية وإن كانت قد تحصل، لأن اتفاق أهل عصره فضلاً عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن

---

(١) إلا بناء على قاعدة اللطف التي سبق المنع منها، والظاهر جريان ذلك حتى إذا كثرت العلماء في العصر الواحد. ومن ثم كان الظاهر رجوع هذا الوجه للوجه الأول، ولا يصلح لأن يكون وجهاً آخر في قبالة، غاية الأمر أنه يتضمن زيادة على الوجه الأول التنبيه على امتناع الاطلاع على آراء جميع أهل العصر الواحد عن طريق الحس مع كثرتهم.

(٢) تقدم منه عليه السلام أن الشهيد الأول عليه السلام يظهر منه الجري في دعوى الإجماع على قاعدة اللطف ومقتضى ذلك حمل الإجماع في كلامه على اتفاق علماء عصر واحد.

قبلهم (١)، خصوصاً بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها. ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة. نعم هو أمانة ظنية على ذلك، لأن الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم (٢). وقد يحصل العلم بضميمة أمارات آخر، لكن الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للعلم (٣).

وألحق بذلك: ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم (٤)، كما ذكره في أوائل المعبر، حيث قال: «ومن المقلدة من لو طالبتهم بدليل المسألة ادعى الإجماع، لوجوده في كتب الثلاثة قدست أسرارهم، وهو جهل إن لم يكن تجاهلاً».

فإن في توصيف (٥) المدعي بكونه مقلداً مع أنا نعلم أنه لا يدعي

(١) عطف تفسير على قوله: «غيرهم».

(٢) الغلبة المذكورة غير ظاهرة المأخذ، إذ كثيراً ما تختلف الأقوال انتشاراً حسب اختلاف العصور.

(٣) لا يبعد أن يكون مراده: أن الذي ينفع ويوجب قبول قول مدعي اتفاق الكل - الذي هو ملازم عادة لقول الإمام عليه السلام - هو إحراز استناده في نقله إلى الحس أو الحدس القريب منه، ولا طريق لإحراز ذلك، ولا يكفي في قبوله استناده فيه إلى مقدمات وأمارات توجب له العلم بشخصه اتفاقاً.

(٤) فيستكشف من اتفاقهم موافقة غيرهم لهم.

(٥) يعني: أن ظاهر كلام المحقق في المعبر أن توصيف الشخص المذكور بكونه مقلداً ليس لمتابعته الغير في نقل الإجماع - حيث يعلم بأنه بنفسه قاطع بحصول

الإجماع إلا عن علم، إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم وأن جزمه في غير محله، فافهم.

٣- أن يستفاد  
إجماع الكل  
من اتفاقهم على  
أمر من الأمور

الثالث: أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصولية نقلية، أو عقلية، يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة (١)، وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض (٢) القول بالحكم المعين في المسألة.

ومن المعلوم: أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتتهما المدعي باجتهاده:

إحدهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع (٣).

والثانية: انتفاء المانع والمعارض. ومن المعلوم أن الاستناد إلى الخبر

---

الإجماع - بل لاعتقاده بحصول الإجماع بسبب اتفاق الكتب المشار إليها على الحكم، فالناشئ من التقليد هو تحصيله الإجماع لا نقله له.

(١) مراده الاستلزام بنظر ناقل الإجماع لا واقعاً.

(٢) فاعل لقوله: «يلزم» في قوله: «التي يلزم باعتقاد المدعي...».

(٣) إذ قد تكون المسألة المدعى فيها الإجماع بنظر غير ناقل الإجماع خارجة

موضوعاً عن ذلك الأمر المتفق عليه، وإن كان ناقل الإجماع يرى دخولها فيه.

المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد (١).  
ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصر، ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي، بل في زمانه، بل في ما قبله، كل ذلك (٢) مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

ولا بأس بذكر بعض الموارد صرح المدعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

ذكر موارد تدل على الوجه الأخير

فمن ذلك: ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات قال:

وأما قول السائل: كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا ولا نص فيه؟ فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف: أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، ثم قال:  
وأما المفيد، فإنه ادعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروى عن الأئمة عليهم السلام انتهى.

كلام المحقق في المسائل المصرية

(١) لما سبق من اختصاص أدلة الحجية بالخبر الحسي أو الحدسي القريب من الحس بسبب كون المقدمات حسية ملازمة للنتيجة عادة، دون مثل ذلك.

(٢) جملة خبر (أن) في قوله: «الظاهر أن الإجماعات».

فظهر (١) من ذلك: أن نسبة السيد عليه السلام الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل (٢).

ومن ذلك: ما عن الشيخ في الخلاف، حيث إنه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل، بعد القتل (٣): بأنه يسقط القود (٤) وتكون الدية من بيت المال. قال:

كلام الشيخ  
الطوسي  
في الخلاف

دلينا إجماع الفرقة، فإنهم رووا: أن ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين» انتهى.

فعلل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب.

---

(١) كما ظهر أن نسبة المفيد عليه السلام الحكم إلى مذهبنا ناشٍ من جهة وجود الرواية الدالة بنظره عليه.

(٢) مع أن الأصل في المقام يقتضي عدم زوال النجاسة بغير الماء، لا زوالها به.

(٣) قوله: «بما يوجب» متعلق بقوله: «الشاهد» وقوله: «بعد القتل» متعلق بقوله: «بان فسق...».

(٤) متعلق بقوله: «ذكر...»، وكان الأولى حذف الباء في «بأنه...».

وكيف كان فالمراد أن القود يسقط عن الشاهدين والقاضي والمنفذ لحكم القاضي في المشهود عليه.

ووجه سقوطه واضح، لعدم العمد من الأخيرين، والشاهدان لم يثبت تعمدهما، فإن فسقهما لا يستلزم كذبهما في الشهادة. ثم إنه ربما يدعى أن مقتضى القود إنما يثبت في حق الأخير - وهو المنفذ - دون القاضي والشاهدين، لعدم تحقق القتل منهم، فالسقوط في حقه لا غير، أما في حقهم فلا مقتضى للقود حتى يتصور السقوط.

وقال بعد ذلك، فيما إذا تعددت الشهود في من أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الآخر، ولم يف الثلث بالجميع: إنه يخرج السابق بالقرعة، قال: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة» انتهى.

ومن الثاني (١): ما عن المفيد في فصوله، حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة؟ فقال:

كلام المفيد في  
الفصول المختارة

الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ وإجماع المسلمين، ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾، ثم بين وجه الدلالة، ومن السنة قوله ﷺ: «كل ما لم يكن على أمرنا هذا فهو رد»، وقال: «ما وافق الكتاب فخذوه، وما لم يوافق فاطرحوه»، وقد بينا أن المرة لا تكون مرتين أبداً وأن الواحدة لا تكون ثلاثاً، فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث.

وأما إجماع الأمة، فهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة، فحصل الإجماع على إبطاله. انتهى.

وحكي عن الحلبي في السرائر الاستدلال بمثل هذا.

ومن ذلك: الإجماع الذي ادعاه الحلبي على المضايقة في قضاء

(١) في بعض النسخ المطبوعة: «ومن الأول».

ولعل الأنسب أن يقول: ومن ذلك. لأن ما يأتي من نسخ ما سبق، والجميع من صغريات الوجه الثالث.

الفوائد في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال:

كلام الحلبي  
في خلاصة  
الاستدلال

أطبقت عليه الإمامية (١) خلفاً عن سلف وعصراً بعد عصر،  
وأجمعت على العمل به، ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين،  
فإن ابني بابويه، والأشعريين، كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة،  
وسعد ابن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمة،  
والقميين أجمع، كعلي بن إبراهيم بن هاشم، ومحمد بن الحسن بن الوليد،  
عاملون بأخبار المضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته،  
وحفظتهم، الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخريت هذه  
الصناعة ورئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة  
في كتبه، مفت بها، والمخالف إذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه» انتهى.

المناقشة في  
كلام الحلبي

ولا يخفى: أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على  
الحدس والاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. وهذا وإن كان غالباً  
إلا أنه لا يوجب القطع، لمشاهدة التخلف كثيراً.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند أولئك على الوجوب، إذ لعلهم  
فهموا منها بالقرائن الخارجية تؤكد الاستحباب.

الثالث: كون رواية تلك الروايات موثقاً بهم عند أولئك (٢)، لأن  
وثوق الحلبي بالرواية لا يدل على وثوق أولئك.

(١) يعني: على القول بالمضايقة.

(٢) الظاهر، رجوع هذا الوجه إلى الأول.

مع أن الحلي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات، والمفتي إذا استند فتواه إلى خبر الواحد، لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع (١)، خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

وبالجملة: فكيف يمكن أن يقال: إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام عليه السلام، فيدخل في الخبر الواحد؟ مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي، مع وضوح فساد بعضها، فإن كثيراً ممن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الموسعة أيضاً، وأن المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة أو المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام عليه السلام.

وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد: ما ادعاه الحلي من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشئة على الزوج، ورده المحقق بأن أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك.

فإن الظاهر أن الحلي إنما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، متخيلاً أن الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة، أو وجوب الإنفاق.

---

(١) يعني: بنحو يصح معه نسبة الحكم للإمام عليه السلام والإخبار عنه به.

اللهم إلا أن يقال: لا يظهر من الحلي كونه في هذا المقام، ولعله في مقام بيان وضوح الحكم عند الأصحاب لا غير، من دون تعرض لنقل قول الإمام عليه السلام. وكذا حال بعض ما سبق من كلماتهم.



فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الأخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام، ويقال: إنها سنة محكمة؟! وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكمة، حيث قال:

كلام المحقق في  
المسائل العزبية

إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام، لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد، لأن المذهب لا يصرار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأن الإجماع مأخوذ من قولهم: «أجمع على كذا» إذا عزم عليه (١)، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه (٢). كما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل

---

(١) هذا غير ظاهر، إذ قد يكون الإجماع هنا بمعنى الاتفاق، بل لعله الظاهر منه، ولذا لا يضاف إلا إلى الجماعة. نعم الاتفاق أيضاً موقوف على القصد، كالعزم.

(٢) وأما دعوى ظهور الإطلاق في كلامهم في قصدهم لعموم الحكم حتى للفرد الذي هو محل الكلام، فهي لو تمت لا تنفع في المقام، لأن حجية الظواهر مختصة بما إذا كان المطلوب بها العمل، ومن الظاهر أنه لا يترتب هنا أثر عملي لإطلاق كلامهم، لعدم حجية رأيهم على غيرهم، وإنما يقصد من الاطلاع على اتفاقهم: تحصيل العلم بقول الإمام عليه السلام، ومجرد ظهور كلامهم لا يوجب حصول العلم بقوله عليه السلام. بل لا بد فيه من العلم بقصدهم وإرادتهم للعموم بنحو يشمل الفرد الذي هو محل الكلام.

نعم قد يكون إطلاق معقد الإجماع موجباً للقطع بإرادتهم العموم وثبوته شرعاً، لتطابقهم على التعبير به مع بعض القرائن الأخرى، ويكون الكلام في إرادة الفرد الخاص ناش من شبهة لبعض الأشخاص، فمع ظهور اندفاعها يعلم بعموم الحكم له. ولا ضابط لذلك.

مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به (١)، انتهى كلامه.

وهو في غاية المتانة. لكنك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ الإجماع، وقد حكى في المعالم عن الشهيد: أنه أول كثيراً من الإجماعات لأجل مشاهدة المخالف في موارد إيراد (٢) الشهرة، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي للإجماع، أو بإيراد الإجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث، انتهى.

كلام الشهيد  
في الذكرى

وعن المحدث المجلسي قده في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الإجماع ووجه حجته عند الأصحاب:

كلام المحدث  
المجلسي في  
البحار

إنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الأصول، ثم أخذ في الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال: «فيغلب على الظن أن مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول» انتهى.

والتحقيق: أنه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ (الإجماع) بما ذكره الشهيد، ولا إلى ما ذكره المحدث المذكور قدهما، من تغاير مصطلحهم في الفروع والأصول، بل الحق: أن دعواهم للإجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء، ورأي الإمام عليه السلام (٣)، إما من حسن الظن بجماعة

المناقشة في ما  
أفاده الشهيد  
والمجلسي

(١) يعني: بجواز الرجوع للعموم القرآني. وإنما لا نعلم بمذهبهم مع ذلك لاحتمال غفلتهم عن مقتضى العموم أو وجود المخصص بنظرهم، أو نحو ذلك.

(٢) متعلق بقوله: «أول...».

(٣) لا يبعد كون مراد كثيرين من نقلة الإجماع بيان وضوح الحكم عند

من السلف، أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً.

وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ (الإجماع) حتى يحتاج إلى القرينة (١)، ولا تدليس، لأن دعوى الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح إليه في المسألة (٢).

نعم، قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء، الظاهرة (٣) في وجدانها في كلماتهم، لكنه يندفع بأدنى تتبع في الفقه، ليظهر أن مبنى ذلك على استنباط المذهب (٤)، لا على وجدانه مأثوراً.

---

الأصحاب، من دون تعرض منهم لنقل قول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين، كما يظهر من بعض كلماتهم السابقة وغيرها.

(١) فإن ظاهر لفظ الإجماع هو اتفاق الكل - كما سبق - والمفروض إرادته هنا وإن لم يكن نقله مبتنياً على الحس، بل الحدس الناشئ من المقدمات التي ذكرها المصنف عليه السلام. ثم إنه لو فرض مخالفته لظاهر لفظ الإجماع فلا وجه لاحتياجه إلى القرينة بناء على ما سبق منه عليه السلام، ويأتي هنا من عدم ترتب الأثر على النقل المذكور، فلا يلزم التدليس.

(٢) سبق منه عليه السلام دعوى ذلك، وسبق منا أن ظاهرهم في كثير من الموارد ذكر الإجماع لإلزام الخصم به، والاستدلال به عليه، وهو مناسب لسوقه دليلاً في المسألة.

(٣) لكن مع فرض عدم الأثر العملي لذلك فلا محذور فيه، فإن إرادة الخبر الحدسي وإن كانت خلاف ظاهر كلام الناقل، إلا أنه لا بأس بإرادة خلاف ظاهر الكلام مع فرض عدم ترتب الأثر عليه.

(٤) يعني: بطريق الحدس.

والحاصل: أن المتتبع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة، باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار، كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه (١)، مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده.

وعلى هذا ينزل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين، وعدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير (٢) والخروج عنه للدليل، وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف، فإن ما ذكرنا في مبنى الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.

وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة، بعد بيان تعسر العلم

بالإجماع:

أن مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها، لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل

كلام المحقق  
السبزواري  
في الذخيرة

(١) كالانتقال من الاتفاق على العموم، أو الأصل إلى الفتوى بمضمونها في الموارد الخاصة، كما سبق في الوجه الثالث لبيان محامل نقلة الإجماع.

(٢) الظاهر أن مراده الإجماع المنقول من الغير.

يعني: أن عدم الاعتداد به في مقام الفتوى ممن يطلع عليه شاهد بالمفروغية عن عدم ابتناء نقل الإجماع على تتبع فتاوى الفقهاء في المسألة، وإلا كان ذلك مما يوجب الوثوق بالحكم بل العلم به مع كثرتهم، لملازمته عادة لقول الإمام عليه السلام، فلا وجه لعدم الاعتناء به في مقام الفتوى. فلاحظ.

مؤد بحسب مواد القرائن والأمارات التي اعتبرها إلى أن المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة (١)، أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعاني المحتملة».

ثم قال بعد كلام له: «والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين، أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا: إنه إجماعي، ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور، رجعوا عن الدعوى المذكورة، ويرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها» انتهى.

حاصل الكلام  
في المسألة

وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا: أن الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام عليه السلام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجيته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجيته معرفة الإمام عليه السلام تفصيلاً حين السماع منه (٢).

(١) كما تقدم عن الشهيد.

(٢) لكنه موقوف على ظهور كلامه فيما يطابق الاحتمال المذكور، حتى يكون مدلولاً لخبره فيكون حجة فيه، وإلا فمجرد الاحتمال مع عدم ظهور كلامه فيه لا يجعله ناقلاً ومخبراً عن الإمام عليه السلام، ليكون خبره حجة.

والظاهر أنه (ظاهراً) بعد الفرض المذكور مع كثرة تسامحهم في نقل الإجماع مانع من ظهور كلام من يفرض احتمال اطلاعه على قول الإمام عليه السلام حساً في ذلك. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً من عدم ظهور كون مصطلحهم نقل قول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين، لقرب إرادة نقل السبب الكاشف عنه وهو اتفاق العلماء لا غير.

لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه، وأن المدعي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

وبعد هذا، فإن احتمال في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين، والمفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل (١) المستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالظاهر حجية خبره للمنقول إليه (٢)، سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف، الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسي وهو قول الإمام عليه السلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الإمام عليه السلام، لما عرفت (٣): من أن الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة، كالخبر الحسي في وجوب القبول. وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية.

لكنك قد عرفت سابقاً: القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصاً إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار.

نعم، لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى اتفاقهم عن حس، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام. نعم، يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت

(١) تقدم منه عليه السلام أن مصطلحهم خاص باتفاق جميع أهل العصر الواحد، وعليه فحمل كلام الناقل على إرادة نقل اتفاق أهل جميع العصور الذي هو ملازم عادة لقول الإمام عليه السلام محتاج إلى قرينة.

(٢) أمكن في حق الناقل الاطلاع على ذلك عن طريق الحس.

(٣) تعليل لقوله: «فالظاهر حجية خبره...».

عندنا وعند الأكثر.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الأقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الإمام عليه السلام إلا إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله، لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام (١) حدسي غير مستند إلى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية، والإخبار (٢) بالاتفاق أيضاً حدسي.

فائدة نقل  
الإجماع

نعم، يبقى هنا شيء، وهو: أن هذا (٣) المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجة فيها، لأن ظاهر الحكاية محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحس في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم، وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التتبع، فأمر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل (٤).

(١) لو فرض ظهور كلام الناقل في نقل قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين.

(٢) عطف على قوله: «لأن الإخبار بقول الإمام حدسي...».

(٣) لا يبعد زيادة كلمة: «هذا». وحاصل: ما ذكره في هذا المقام: أنه إذا لم يكن

نقل الإجماع تمام الحجة لإثبات قول الإمام عليه السلام - لما سبق - فلا مانع من كونه بعض الحجة عليه. وحينئذ فإذا تيسر المنقول إليه تحصيل بعض القرائن المتممة للحجة كان له إثبات قول الإمام عليه السلام من المجموع. وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك.

(٤) مجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يستند إلى حجة، وحيث فرض ظهور كلامه

وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه (١). وعلى تقديره، فهو ظن لا يقدر في العمل بظاهر

في النقل عن الجميع وأنه عن حس، وفرض عدم تحقق ذلك سقط ظهور كلامه عن الحجية.

وحيثُ فالبناء على كون النقل عن البعض - كأرباب الكتب المصنفة - حسياً والنقل عن غيرهم حدسي لا حجة عليه بعد عدم كونه ظاهر الكلام. والتبعيض في الحجية بعد سقوطها في تمام المدلول لادليل عليه. بل الظاهر خلافه.

نعم لو كان وضوح عدم إمكان الاطلاع على فتاوى الجميع حساً قرينة موجبة لظهور الكلام في إرادة النقل عن خصوص من يمكن الاطلاع حساً على فتاواه - وهم أرباب الكتب المصنفة - بحيث لا يراد النقل عن غيرهم ولو حدساً، كان لحجية الظهور المذكور وجه.

لكنه في غير محله، لأن ظهور الكلام في إرادة الجميع أقوى من ظهوره في كون النقل عن حس، فيتعين حمله على إرادة النقل عن الجميع، دون إرادة النقل الحسي، وحيثُ يسقط النقل عن الحجية بالإضافة إلى الجميع، لعدم إحراز كونه حسياً بالإضافة إلى أحدهم، وإن كان محتملاً، ولا حجية في النقل الحدسي.

هذا مع أن خصوصية أرباب الكتب المصنفة في ذلك غير ظاهرة، بل كما يحتمل الاطلاع على أقوالهم حساً دون غيرهم، كذلك يحتمل العكس والاطلاع على أقوال غيرهم - ولو المعاصرين له من غير أهل الكتب - دونهم لعدم حضور كتبهم عنده.

إلا أن يدعى أنه يلزم مع ذلك الحمل على إرادة الجميع، أعني كل من يحتمل الاطلاع على قوله حساً، لا خصوص أهل الكتب. فلاحظ.

(١) لم يتضح مراده تبييناً بالشاهد على الخلاف، إلا أن يكون هو حسن الظن



النسبة، فإن نسبة الأمر الحسي إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص (١).

وحيثئذ: فنقل الإجماع غالباً إلا ما شذ حجة بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى (٢).

ولا يقدر في ذلك: أنا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف (٣)، فتتبع كتب من عدها ونسب الفتوى إليهم، بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفاً (٤)، فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

وهذا المضمون المخبر به عن حس وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات آخر يحصلها

---

بالناقل، فيبعد منه التسامح في النقل بمثل ذلك.

(١) لكن الظهور المذكور معارض بما هو أقوى منه، وهو ظهور النقل في كونه نقلاً عن الجميع، والجمع بينها بالتبويض في كون الخبر حسياً غير ظاهر من الكلام، ولا هو مقتضى الجمع العرفي.

(٢) هذا لو تم لا أهمية له بعد إمكان الاطلاع على أغلب فتاوى هؤلاء بالمباشرة بالرجوع إلى كتبهم أو نحوه مما يتيسر للمنقول إليه كما يتيسر للنقل.

(٣) هذا خلاف الظاهر جداً ولا ريب في أن حملة على النقل عن حدس أقرب.

(٤) لعل مثل هذا الاحتمال لا يعتد به العقلاء.

والإنصاف: أن كثرة المخالفة موجبة لسقوط النقل عن الحجية، كما أشرنا إليه، لقوة احتمال تبدل المصطلح أو كون الخبر حدسياً لا حسياً.

المتبع، أو بانضمام أقوال المتأخرين من مُدعي الإجماع (١).

مثلاً: إذا ادعى الشيخ رحمته الله الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وإن كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها (٢) فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة، فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم، وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام عليه السلام، إلا أننا إذا ضمنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى، وضم إلى ذلك أمارات أخرى، فربما حصل من المجموع القطع بالحكم، لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام.

لو حصل من نقل الإجماع وما انضم إليه القطع بالحكم

وبعض هذا المجموع وهو اتفاق أهل الفتاوى المأثورة عنهم وإن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس، فيكون حجة كالمحسوس لنا.

وكما أن مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام إذا

(١) العلم بقول الإمام عليه السلام من مجموع الطرق المتفرقة والقرائن المشتتة لا ضابط له، فلا أهمية لنقل الناقل بالإضافة إلى المعروفين بالفتوى. ومنه يظهر أنه لا وجه لقياس المقام على ما سيذكره من المثال في قوله الآتي: «وتوضيحه بالمثل الخارجي أن نقول...» فإن مبنى المثال المذكور على فرض انضباط مقدار السبب الموجب للعلم فلا يقاس به المقام.

(٢) فإنه قد تكون طريقة بعض المؤلفين بيان فتاواهم بلسان الروايات التي يختارونها في مقام العمل.

أخبر به العادل عن حس قبل منه وعُمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

وتوضيحه بالمثل الخارجي أن نقول: إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف عادل بموت زيد وحضور دفنه، فيكون خبره بإخبار الجماعة بموت زيد حجة، فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد، وكذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء، وحصلنا إخبار الباقي بالسمع منهم.

نعم، لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالاً بلفظ (الإجماع) على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان، مما لا يكون بنفسها أو بضميمة أمارات آخر مستلزمة عادة للقطع بقول الإمام عليه السلام، وإن كانت قد نفيده (١)، لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدًا، لأن معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة أمور آخر، فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد، وفرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب، لم يكن خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

وبالجملة: فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً (٢) عقلياً أو عادياً أو شرعياً دون

(١) يعني: من باب الاتفاق من دون ملازمة عادية بين الأمرين.

(٢) هذا كله لأن الأمانة - خصوصاً مثل الخبر - حجة في لوازم مؤداها، ولا

ما يقارنه أحياناً.

ثم إن ما ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع، بل يجري في لفظ (الاتفاق) وشبهه، بل يجري في نقل الشهرة، ونقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً (١).

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات والأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام عليه السلام، لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر، بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تماماً من جهة الدلالة وفقد المعارض، كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية (٢). بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر، فيستقل الإجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في المحسوسات.

لو حصل من نقل الإجماع القطع بوجود دليل ظني معتبر

إلا إذا منعنا - كما تقدم... سابقاً - عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تماماً، وإن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شيء قد يتفق، ولا يوجب ثبوت الملازمة

فرق في ذلك بين أن يكون المؤدى تمام اللازم، وأن يكون بعضه مع فرض حصول الباقي بالوجدان أو بدليل آخر. نعم لو كان المؤدى جزءاً ضئيلاً من اللازم لم يبعد عدم شمول دليل الحجية له، لعدم وضوح بناء العقلاء على ذلك، ولا بد من التأمل في طريقتهم. فلاحظ.

(١) إذ جميع ذلك قد يكون دخليلاً في المزوم الذي يلزم من العلم به العلم بقول الامام عليه السلام عادة.

(٢) لعدم الفرق في حجية الدليل الظني المعتبر بين الاطلاع عليه بالمباشرة وقيام الدليل المعتبر على وجوده.

العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى: أن إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عادية بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار (١).

وبالجملة: يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة لتحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحياناً قد لا يوجبه، وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم، وإلا لم يتخلف (٢).

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الإجماع (٣) بعض المحققين (٤) في كلام طويل له، وما ذكرنا وإن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الأولى نقل عبارته بعينها، فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا، فإننا قد مررنا على العبارة مروراً، ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه.

كلام المحقق  
التستري في فائدة  
نقل الإجماع

قال تستري في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في الموسوعة والمضايقة، ما هذا لفظه (٥):

- (١) لكن بناء على ما تقدم قد ينفع إخبار العشرة، كما لو انضم إليه إخبار غيرهم حتى يبلغ المجموع العدة التي تستلزم وجود المخبر به كالألف.
- (٢) لاستحالة تخلف المعلول عن علته، فلا بد أن يكون تسيبه للعلم اتفاقاً ناش عن انضمام أمور آخر لا يلتفت إليها تفصيلاً.
- (٣) وهي كون ما ينقله الحاكي للإجماع بعضاً للحجة وجزء سبب لثبوت قول الإمام عليه السلام.
- (٤) وهو الشيخ أسد الله التستري تستري.
- (٥) قال بعض أعظم المحشين تستري: «لا يخفى عليك أن اللفظ المحكي في

وليعلم أن المحقق في ذلك (١)، هو: أن الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح (٢) أو بسائر الألفاظ على كثرتها، إذالم يكن مبتنياً على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه (٣) في المجمعين، فهو إنما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، أو عن الدليل القاطع (٤) - أو مطلق الدليل المعتد به (٥) - وحصول (٦) الانكشاف للمنتقول إليه والتمسك به بعد البناء على قبوله (٧)، لا باعتبار

---

الكتاب للرسالة، وإن كان ظاهره كونه لها ولكشف القناع».

(١) يعني: في حجية الإجماع المنقول.

(٢) تقدم الإشكال في تحديد المعنى المصطلح وفي التزامهم بالجري عليه.

(٣) قال بعض أعظم المحشين عليه السلام: «هو الدخول القولي لا الشخصي». والذي أظنه أن المراد به نقل الحجية على قول الإمام لا نقل قوله رأساً. وكيف كان فالمراد: أن ناقل الإجماع تارة: يكون في مقام نقل قول الإمام أو ما في حكمه في ضمن المجمعين

وأخرى: لا يكون في مقام ذلك، وإنما ينقل اتفاق من عدا الإمام مع اعتقاده بملازمة اتفاقهم لقوله عليه السلام، فذكر عليه السلام أنه في الصورة الثانية لا يكون النقل حجة باعتبار تضمنه نقل قول الإمام عليه السلام بل باعتبار تضمنه نقل الاتفاق لنا، ونحن نتنقل من ثبوت الاتفاق إلى لازمه وهو قول الإمام عليه السلام أو ما في حكمه.

(٤) كالخبر المتواتر.

(٥) كخبر الثقة بناء على حجيته.

(٦) الواو: بمعنى «مع»، وهو في موقع الحال من قوله: «باعتبار نقله السبب...».

(٧) يعني: قبول نقل مدعي الإجماع.

ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه (١).

فهنا مقامان:

الأول: حجيته بالاعتبار الأول (٢)، وهي مبتنية من جهتي الثبوت

والإثبات على مقدمات:

الأولى: دلالة اللفظ على السبب، وهذه لا بد من اعتبارها (٣)،

وهي متحققة ظاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم (٤) ما لم يصرف عنها

صارف (٥).

وقد يشبهه الحال إذا كان النقل بلفظ (الإجماع) في مقام

الاستدلال (٦).

---

(١) عطف على قوله: «باعتبار نقله السبب» وإنما لا يكون حجة على قول

الإمام أو ما في حكمه، لأن انكشافه له يبتني على اجتهاده فلا يكون حجة على غيره.

(٢) يعني: باعتبار نقله المسبب مع انتقال المنقول إليه للمسبب.

(٣) إذ لو فرض إجمال مراده من الإجماع المدعى فلا معنى لقبول نقله.

(٤) يعني: كلفظ الإجماع والاتفاق ونحوهما، بناءً على ظهورهما في اتفاق

الكل، وقد عرفت الكلام في ذلك.

(٥) تقدم أن تعذر الإطلاع الحسي على الاتفاق بالنحو المستلزم عادة لقول

الإمام عليه السلام كاف في الصارفية عن مقتضى الظهور لو تم.

(٦) كأنه من جهة أن كونه في مقام الاستدلال قد يكشف عن كونه في مقام

نقل ما هو الحجة وهو قول الإمام عليه السلام، لا نقل مجرد اتفاق العلماء حتى تنتقل نحن

منه إلى قول الإمام عليه السلام.

لكن من المعلوم أن مبناه (١) ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية (٢)، ولا على الوجه الأخير (٣) الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنه (٤) على تقدير بناء الناقل عليه وثبوتة واقعاً كاف في الحجية (٥)، فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقررة،

(١) يعني: مبنى الناقل.

(٢) وهو ما يدعونه من حصول المكاشفات لهم بنحو يحصل لهم العلم ببعض الأمور - ومنها رأى الامام عليه السلام - بنحو تنطبع في القلب ابتداءً وتحضر فيه بلا توسط أسباب حسية ولا أعمال مقدمات عقلية برهانية.

(٣) قال بعض المحشين: «قال عليه السلام في الحاشية ما هذا لفظه: المراد بالوجه الأخير ما ذكره سابقاً في الرسالة المذكورة، وذكره الفاضل التحرير بحر العلوم أيضاً، وهو أنه قد يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام في زمن الغيبة بالرؤية والسماع عنه عليه السلام لكن الرائي أو السامع - لعدم وسعه على بيان الحكم بصورة الفتوى والرواية - يدعي أن المسألة إجماعية، ليتيسر الحكم. ثم ذكر السيد أن الغالب كون أمثال ذلك في الأدعية والزيارات، وأما الأحكام ففي غاية الندرة».

(٤) يعني: الوجه الأخير، أما الوجه الأول فلا مجال للتعويل على النقل المستند إليه، لأنه نقل حدسي مبني على مقدمات غير ظاهرة.

(٥) كأنه لفرض كون الناقل ثقة، وكونه معولاً على الحس لا الحدس، بخلاف الوجه الأول. لكن هذا وحده لا يكفي بناءً على ما عليه الطائفة المحقة من عدم قبول دعوى الإجتماع به عليه السلام وأخذ الحكم منه، لكونه حينئذٍ بمنزلة المخصص لدليل قبول خبر الثقة.

فالعمدة أن الاحتمال المذكور بعيد في نفسه لا مجال للتعويل عليه والتوقف في قبول الخبر لأجله.



وأظهرها (١) غالباً عند الإطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم، ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين (٢)، وجعلوه مقابلاً للشهرة، وربما بالغوا في أمرها بأنها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك (٣)، وربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية.

وإذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقطة (٤)، واختلف الحال في ذلك، فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر (٥).

وكيف كان: فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبراً، وإلا فلا.

الثانية: حجية (٦) نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه، وذلك

---

(١) هذا وحده لا يكفي في قبول النقل ما لم يرجع إلى ظهور كلام الناقل في ذلك.

(٢) مع أنه عند العامة بمعنى اتفاق الكل، فلا بد أن يكون كذلك عند الخاصة.

لكن سبق من المصنف عليه السلام أن في مصطلح العامة والخاصة اتفاق الكل في عصر واحد لا في جميع العصور. مع أنه لو فرض ظهوره في الاتفاق في جميع العصور فتعذر الاطلاع عليه بطريق الحس - كما سبق - موجب للتصرف في الظهور، أو مسقط له عن الحجية فلا يعتمد عليه أصلاً.

(٣) يعني مما يكشف عن كون مرادهم من الإجماع اتفاق الكل.

(٤) حيث سيأتي اختلاف الحال باختلاف هذه الأمور.

(٥) وهو المتعين لو أريد به الظهور اللفظي، لأنه مقتضى حجيته، فلا وجه

للاقتصار على المتيقن، كما سيأتي في نظيره.

(٦) كأن وجه الإشكال فيه: أن دعوى دليل حجية الخبر مختص بالخبر الحاكي

لأنه ليس إلا كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم (١)، ورواية ما عدا قول المعصوم عليه السلام ونحوه (٢) من سائر ما تضمنه الأخبار، كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته، والأقوال والأفعال التي يعرف منها تقريره، ونحوها مما تعلق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد (٣) وغيرها، وكنقل الشهرة واتفاق سائر أولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى أو جماعة منهم، وغير ذلك.

وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الأحاديث في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل (٤)، وما تعلق بالشرعية أو غيرها، حتى أنهم كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد إليه، لحصول الوثوق به وإن لم يصل إلى مرتبة العلم، فيلزم قبول خبر الواحد

---

للسنة، ولا يشمل الحاكي لغيره كما في المقام.

(١) حجية النقل لغير المقلد ممن لا يكون المنقول إليه حجة عليه محل الإشكال، لتقوم الحجية بالأثر العملي.  
نعم لو فرض ترتب الأثر العملي لغير المقلد فلا بأس بالالتزام بالحجية، وكذا الحال فيما عدّه بعد هذا.

(٢) وهو فعله عليه السلام وتقريره اللذان هما من السنة كقوله عليه السلام.

(٣) يعني في مقام الجرح والتعديل.

(٤) الإجمال يكون بنقل مثل الإجماع والشهرة ونحوهما مما يتضمن الحكاية عن جماعة من دون تعيين أشخاصهم. والتفصيل يكون بنقل أقوال جماعة معينين بأسائهم أو نحوها.

فيما نحن فيه أيضاً، لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

وليس شيء من ذلك من الأصول (١) حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد، مع أن هذا الوهم (٢) فاسد من أصله، كما قرر في محله.

ولا من الأمور المتجددة (٣) التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والصحابة.

ولا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض (٤)، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به، لما ذكر (٥).

(١) يعني: مما يتعلق بمسائل أصول الفقه. فإن المسألة الأصولية هي المسألة التي يبحث فيها عن حجية الحجة، والمقام ليس مبنياً على ذلك، بل على نقل ما هو الحجة، وهو الاتفاق.

(٢) وهو عدم حجية خبر الواحد في أصول الفقه. نعم لإشكال عندهم ظاهراً في عدم حجيته في أصول الدين.

(٣) يعني: حتى لا تكون السيرة حجة، لعدم ثبوت إمضائها. وهو معطوف على قوله: «وليس شيء من ذلك من الأصول».

(٤) يعني: لكونه من الأمور الاجتهادية النظرية المبنية على الخطأ كثيراً، فلا يكون النقل فيها حجة. ووجه عدم كونه من الأمور الاجتهادية ظاهر، لوضوح إمكان الاطلاع على رأي الشخص من الرجوع إلى كلامه الذي هو من المقدمات الحسية.

(٥) يعني: من السيرة، فإن الرجوع إلى أهل الخبرة مما لا إشكال فيه عندهم. نعم لا يقبل الخبر الحدسي في الأمور الحسية. فإن فرض كون الأمر المذكور حسياً كان مقتضى ظاهر الإخبار به أنه مبني على الحس لا الحدس، وإن فرض كونه

ويدل عليه - مع ذلك (١) -: ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق (٢). وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً (٣)، إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين، وآراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا يحصى عنها، كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الأخبار والأقوال، والموافق للعادة أو أكثرهم والمخالف لهم، والثقة والأوثق والأورع والأفقه، وكمعرفة اللغات وشواهد المتشورة والمنظومة، وقواعد العربية التي عليها يتبنى استنباط المطالب الشرعية، وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والايقاعات المشتبهة، وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

ولا طريق إلى ما اشتبهه من جميع ذلك - غالباً - سوى النقل الغير الموجب للعلم، والرجوع (٤) إلى الكتب المصححة ظاهراً، وسائر الأمارات الظنية، فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر.

---

حدسياً كان مقتضى حجية قول أهل الخبرة قبول الخبر فيه. لكن عرفت أنه وإن كان من الأمور الحسية، إلا أن الاطلاع على قول الكل بطريق الحس متعذر عادة، فيسقط الخبر عن الحجية.

(١) يعني: مع السيرة.

(٢) لعله مثل آية النبأ. لكنه مختص بالخبر الحسي، وقد عرفت امتناعه في المقام عادة.

(٣) هذا العموم لم أعثر عليه عاجلاً، وإن ظهر منهم دعواه في بعض الموارد، إلا أن الدليل عليه غير ظاهر.

(٤) عطف على قوله: «النقل...».

فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها فيما نحن فيه، ولا سيما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام والأجلاء الكرام كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول والاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام (١)، ولذا بني على المسامحة فيه (٢) من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب.

ووجهه: أن السبب المنقول بعد حجيته، كالمحصل في ما يستكشف منه (٣) والاعتماد (٤) عليه وقبوله، وإن (٥) كان من الأدلة الظنية باعتبار ظنية (٦) أصله، ولذا كانت النتيجة في الشكل الأول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لأخس مقدمته مع بدهة إنتاجه.

فينبغي - حينئذ - : أن يراعى حال الناقل حين نقله (٧) من جهة

---

(١) كأنه لأهمية الأحكام. لكن هذا لا ينافي اختصاص الدليل بها، لعدم كون الأولوية المذكورة قطعية. فالعمدة ما سبق من السيرة العقلائية التي لا يبعد عمومها لما نحن فيه مع فرض ترتب العمل عليه في الجملة.

(٢) لكن لم يثبت شرعاً صحة الاعتماد مع المسامحة فيه.

(٣) هذا مبني على ما عرفت من حجية الأمانة في لازم مؤداها.

(٤) عطف على الموصول في قوله: «فيما يستكشف».

(٥) (إن) هنا وصلية.

(٦) تعليل لكونه من الأدلة الظنية.

(٧) هذه الأمور التي ذكرها لا وجه لها، بل يكفي بناءً على حجية نقله احتمال مطابقة ما نقله للواقع مع احتمال كون نقله حسيّاً لا حدسياً، ولا أهمية في الحجية للأورعية والأضبطية وغيرهما، وإنما تلحظ في مقام الترجيح لو فرض التعارض في

ضبطه، وتورعه في النقل، وبضاعته في العلم، ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والأقوال، واستقصائه لما تشتمت منها، ووصوله إلى وقائعها، فإن أقوال العلماء مختلف فيها اختلافاً فاحشاً. وكذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق، ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق.

ومثله الحال في آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضاً في ذلك.

وكذا حال لفظه (١) بحسب وضوح دلالاته على السبب وخفائها، وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه (٢) وزمان نقله، لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

---

النقل، بناءً على عدم اختصاص الترجيح بتعارض الأخبار.

نعم لو فرض عدم حجية النقل في نفسه، لعدم ترتب الأثر على الأمر المنقول وإنما كان النظر فيه بلحاظ كونه موجباً لحصول العلم بقول الإمام عليه السلام لكان لمراعاة هذه الأمور وجه، لاختلاف حصول العلم وعدمه باختلافها كثيراً، فإن نقل العارف الضابط قد يوجب العلم بخلاف نقل غيره. وكذا الحال في اختلاف الكتب والمسائل.

(١) يعني: اللفظ المنقول به الإجماع، هذا ومقتضى حجية الظواهر الاكتفاء بظهور الكلام، ولا أثر لقوة الدلالة، إلا في مقام التعارض لو فرض إمكان الجمع العرفي، أو في مقام يكون الرجوع للنقل لأجل تحصيل العلم بقول الإمام عليه السلام، نظير ما سبق في ضبط الراوي وتورعه وغيرهما.

(٢) المنسب بدواً منه إرادة المسألة التي يدعى الإجماع عليها، إلا أنه خلاف الظاهر هنا، لأنه تقدم منه التعرض لحال اختلاف المسائل، فلا يخلو المراد منه من غموض.

ويراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتاً من بعض الجهات (١)، وربما كان الأول أولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب كما لا يخفى.

فإذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر، أخذ بما هو المتيقن أو الظاهر (٢).

ثم ليلحظ (٣) - مع ذلك - : ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم واليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الإجمال دون المعلوم على التفصيل (٤). مع أنه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في

---

(١) إذ مقام الاحتجاج قد يبتني على نحو من التسامح، لأن المدار فيه على الحجية بنظر الناقل، وكثيراً ما يتسامح المقتنع بالمطلب في مقام الاحتجاج فيبرز المظنون بصورة المقطوع، أو ينزل المخالف لندرته منزلة العدم، أو غير ذلك، كل ذلك لاستيضاحه حكم المسألة، بخلاف مقام نقل الأقوال، فإن المقصود منه مجرد بيان حالها من دون غرض آخر، وهذا هو المشاهد كثيراً.

نعم يأتي ما سبق من أنه بناء على حجية النقل لا أثر للاختلاف المذكور، بل يكفي كون الناقل ثقة، وإنما يظهر أثر الاختلاف لو كان المقصود تحصيل العلم، باللازم كما لا يخفى.

(٢) سبق أن المتعين هو العمل بالظاهر.

(٣) بيان لوجوب الفحص عما يتم سبب العلم بقول الإمام عليه السلام لو فرض عدم كون المنقول وافياً به. والوجه فيه: ما دل على وجوب الفحص عن أدلة الأحكام على المجتهد ووجوب استفراغ الوسع في ذلك.

(٤) يعني: فما دل على التعويل على المنقول المظنون إجمالاً يقتضي التعويل على

المعلوم تفصيلاً.

الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه (١)، فكيف إذا لم يكن كذلك؟

ويلحظ أيضاً: سائر ما له تعلق في الاستشكاف بحسب ما يعتمد عليه من تلك الأسباب كما هو مقتضى الاجتهاد (٢)، سواء كان من الأمور المعلومة أو المظنونة، ومن الأقوال المتقدمة على النقل أو المتأخرة أو المقارنة.

وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع، لاستظهاره عدم مزية عليه (٣) في التتبع والنظر، وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرد (٤) بشيء كان نادراً لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره، وسواء أدى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة وغيرها مما تعلق بالمسألة، فليس الإجماع إلا كأحدها. فالمتتبعي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب، أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب

---

(١) لما أشرنا إليه من وجوب استفراغ الوسع في الفحص. وضمير: «فيه» راجع إلى: «الاستكشاف».

(٢) فإنه يقتضي استفراغ الوسع.

(٣) ضمير «مزيتته» راجع إلى «ناقل الإجماع»، وضمير «عليه» راجع إلى «المتتبع».

(٤) يعني: المتتبع.



ما استظهر من حاله (١) ونقله (٢) وزمانه (٣)، ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه (٤) مع الموافقة (٥)، لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر. فإذا لوحظ جميع ما ذكر، وعرف الموافق والمخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه (٦) كالمعلوم، لثبوت حجيته بالدليل العلمي (٧) ولو بوسائط (٨).

ثم لينظر: فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية، حيث (٩) كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب، أو كان

- 
- (١) بلحاظ: شدة ضبطه وتورعه ونحوهما مما تقدم، وتقدم الكلام فيه.
  - (٢) بلحاظ: وضوح دلالاته وخفائها على ما سبق.
  - (٣) كأنه إشارة إلى ما يأتي من عدم الاعتداد بنقل المعاصر، لعدم اطلاعه غالباً على أكثر مما اطلع عليه المنقول إليه.
  - (٤) يعني: فيما عدا ما اختص به الناقل، وهو ما اشترك بينهما.
  - (٥) إذ مع المخالفة ينكشف خطأ النقل، فلا يعتد به.
  - (٦) يعني: بسبب كون النقل ظنياً، أما الظنون من غير جهة النقل فلا وجه لتنزيهه منزلة المعلوم، لعدم الدليل على حجية الظن بنفسه.
  - (٧) وهو دليل حجية خبر الثقة.
  - (٨) إذ قد لا يكون دليل حجية خبر الثقة علمياً بنفسه، إلا أنه قام على حجيته دليل علمي أو ينتهي إلى دليل علمي.

(٩) ظرف متعلقة بقوله: «ظنية». يعني إنها يكون حجة ظنية فيما إذا كان مستنداً للنقل غير العلمي، أو كان المنكشف دليل غير قطعي، كخبر الواحد الحجة. أما لو كان مستنداً للنقل الموجب للعلم وكان المنكشف هو الدليل القطعي - كقول الامام عليه السلام

المنكشف غير الدليل القاطع، وإلا فلا (١).

وإذا تعدد ناقل الإجماع أو النقل (٢)، فإن توافق الجميع لوحظ كل مع ما علم (٣) - على ما فصل - وأخذ بالحاصل، وإن تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح (٤) بحسب حال الناقل، وزمانه، ووجود المعاضد وعدمه، وقلته وكثرته، ثم ليعمل بما هو المحصل، ويحكم على تقدير حجيته بأنه دليل ظني واحد وإن توافق (٥) النقل وتعدد الناقل. وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الإجماع المتضمن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذا في نقل سائر الأشياء التي يبني عليها معرفة الأحكام. والحكم فيما إذا وجد (٦) المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك (٧) بين الجميع، كما هو ظاهر.

---

أو الخبر المتواتر - كان حجة علمية. وقد تقدم تفصيل ذلك في كلامه.

(١) يعني: وإن لم يحصل من ذلك استكشاف معتبر فلا يكون حجة.

(٢) يعني: نقل الإجماع ولو من شخص واحد.

(٣) يعني: من حاله من حيثية الضبط وكيفية النقل وغيرهما مما تقدم.

(٤) بناءً على عموم دليل الترجيح لجميع موارد تعارض الأمارات، وإلا لزم التساقت، كما هو الأصل في المتعارضين إلا مع إمكان الجمع العرفي الراجع للتعارض.

(٥) «إن» هنا وصلية. لكن هذا مختص بما إذا لم يبلغ التعدد درجة التواتر، وإلا كان قطعياً، كما لا يخفى.

(٦) يعني: بعد تتبع المنقول إليه بنفسه.

(٧) خبر قوله: «والحكم».

وقد اتضح بما بيناه: وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب: من عدم الاستدلال بالإجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالباً (١)، ورده بعدم الثبوت (٢) أو بوجدان الخلاف ونحوهما، فإنه المتجه على ما قلنا، ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال، أو عرفت فيه الأقوال، أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع، لقلة المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها، أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله، لمعاصرته (٣)، أو قصور باعه، أو غيرهما مما يأتي بيانه، فالاحتياج إليه (٤) مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء ونادر من النقلة الأفاضل. انتهى كلامه، رفع مقامه.

الفائدة المذكورة  
لنقل الإجماع  
بحكم المعدومة

لكنك خير: بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة، لأن القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام (٥)، وإن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم

(١) لأنه لا يتضمن بنفسه غالباً نقل المقدار الكاشف عن الدليل القطعي أو الدليل الظني المعتبر.

(٢) هذا لا يلائم ما سبق منه من حجية خبر الثقة فيما نقل، إذ مع ذلك لا وجه للرد بعدم الثبوت، إلا أن يراد عدم ثبوت المقدار الموجب للعمل، لا عدم ثبوت نفس المنقول وإن لم يوجهه.

(٣) كأنه لأن المعاصر غالباً لا ينفرد بمعرفة شيء لا يعرفه المعاصر له.

(٤) يعني: لنقل الإجماع.

(٥) لما عرفت من أن ما يستلزم عادة قول الإمام عليه السلام من الاتفاق لا يمكن الاطلاع عليه عن حس، وما يمكن الاطلاع عليه حساً لا يستلزم قول الإمام عليه السلام.

بصدور مضمونه، لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب. وليس أيضاً مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأن استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً، ليس أمراً مخالفاً للعادة.

ألا ترى: أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر، بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به، لقصور سنده، أو لكونه من الآحاد عنده (١)، أو لقصور دلالاته، أو لمعارضته لأخبار النجاسة وترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

وبالجملة: فالإنصاف - بعد التأمل وترك المساحة بإيراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا - أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى.

فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول إليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به

استلزام الإجماع  
قول الإمام عليه السلام  
أو الدليل المعتبر  
إذا انضمت إليه  
أمارات أخر

(١) يعني: حيث لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد.

تعبداً القطع (١) في مرحلة الظاهر (٢) باللازم، وهو قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل.

لكنه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصل من الأمارات ملزوماً عادياً (٣) لقول الإمام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر، وإلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد (٤)، كما عرفت سابقاً.

ومن ذلك ظهر: أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجية الإجماع المنقول، ولا قولاً بحجيته في الجملة من حيث إنه إجماع منقول، وإنما يرجع محصله إلى: أن الحاكي للإجماع يصدق فيما يخبره عن حس، فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازماً بنفسه أو بضميمة أمارات آخر لصدور الحكم الواقعي أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل، كانت حكايته

---

(١) فاعل لقوله: «فيحصل...».

(٢) أما القطع بالحكم الواقعي فلا مجال له بعد كون بعض المقدمات - وهو النقل - لا يفيد القطع وإن كان حجة ظاهراً.

(٣) لا يبعد بناء على ما سبق الاكتفاء بالملازمة بنظر المنقول إليه بشخصه وإن لم تكن الملازمة عادية، بحيث تثبت عند الكل. إلا أن يكون مراده من الملازمة العادية في قبال العقلية، لا في قبال الملازمة الشخصية، فيرجع حينئذٍ إلى الاكتفاء بالملازمة وعدم اعتبار الملازمة العقلية.

(٤) فإن أدلة الحجية مختصة بما إذا ترتب على المنقول أثر عملي ولو بلحاظ ملازمته لما يجب العمل عليه.

حجة، لعموم أدلة حجية الخبر في المحسوسات، وإلا فلا، وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة، وقد اعترف (١) بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، وأن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجتيه ولو قلنا بحجية خبر الواحد، لأن التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات (٢)، وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً، لأن المفروض أن تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.

حكم المتواتر المنقول

نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به، بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة، كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان (٣) اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم وهو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد.

إلا أن لازم من يعتمد على الإجماع المنقول - وإن كان إخبار الناقل

(١) يعني: المحقق التستري رحمته الله فقد تقدم منه ذلك في ذيل كلامه السابق.

(٢) كما يختلف باختلاف الأشخاص، فقد يحصل العلم لشخص من إخبار مقدار خاص، ولا يحصل لغيره.

(٣) جواب (لو) في قوله: «نعم لو أخبر...».

مستنداً إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به -  
هو القول (١) بحجية التواتر المنقول.

معنى قبول  
نقل التواتر

لكن ليعلم: أن معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار بتواتر موت  
زيد مثلاً، يتصور على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره أعني موت زيد، نظير  
حجية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع، وهذا هو  
الذي ذكرنا: أنه يشترط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزماً  
- عادة - لوقوع متعلقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك الخبر  
آثار المتواتر وأحكامه الشرعية، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر  
متواتر.

ثم أحكام التواتر، منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا  
الشخص، ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولا ينبغي الإشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على

---

(١) خبر (أن) في قوله: «إلا أن لازم من يعتمد...»، لكن قد يفرق بين المقامين  
بأن نقل الإجماع قد يتضمن الإخبار عن الأمام عليه السلام بالتضمن وإن كان حدسياً،  
بخلاف نقل التواتر فإنه لا يتضمن الإخبار بمضمون الخبر المدعى تواتره.

اللهم إلا أن يفرض ثبوت ملازمة ذهنية بين تواتر الخبر وثبوت مضمونه،  
بحيث يكون للإخبار بالتواتر دلالة التزامية عرفية على الإخبار بمضمون الخبر،  
فيلحقه أحكام الخبر.

الوجه الأول (١)، وأول وجهي الثاني (٢)، كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس (٣) هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقرء قرأناً واقعياً قرأه النبي ﷺ (٤)، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد رحمته الله بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه، لكن بالشرط المتقدم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً - عادة - لتحقيق القرآنية.

الكلام في  
تواتر القراءات

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة (٥)، فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد بإخباره.

وإن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده، فلا

(١) يعني: بترتيب آثار مؤدى الخبر المدعى تواتره، كموت زيد في الفرض.  
(٢) يعني: بترتيب آثار نفس التواتر ولو لغير المنقول إليه. لكن هذا مبني على حجية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية، وعدم اختصاصه بالأحكام. وكذا في الوجه الأول لو لم يكن المؤدى حكماً شرعياً.  
(٣) وهو الوجه الثاني للوجه الثاني. والوجه فيه واضح، لعدم تحقق الموضوع فرضاً.

(٤) لا ينبغي الإشكال في كون الموضوع هو القرآن الواقعي، وأن اعتبار التواتر أو نحوه إنما هو في مقام الإثبات لا الثبوت. والظاهر أن خصوصية قراءة النبي ﷺ بلحاظ إحراز القرآن الواقعي، لا لدخلها في الموضوع ثبوتاً.  
(٥) لكنه معلوم العدم.



يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

وإلى أحد الأولين (١) ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات، مستنداً إلى أن الشهيد والعلامة عليهما السلام قد ادعيا تواترها وأن هذا لا يقصر عن نقل الإجماع.

وإلى الثالث (٢) نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الأردبيلي عليهما السلام،

---

(١) لا إشكال في عدم نظر المحقق والشهيد الثانيين عليهما السلام إلى الثاني، لما عرفت في عدم دخل التواتر في مقام الثبوت، كما يناسبه تنظيرهما المقام بنقل الإجماع، لما هو المعلوم من عدم دخل الإجماع في الأحكام الشرعية ثبوتاً، بل إثباتاً.

نعم يمكن نظرهما إلى الأول، كما يمكن نظرهما إلى أنه يكفي في حجية خبر الشهيد والعلامة عليهما السلام تضمنه لنقل قراءة المعصوم، كما يتضمن نقل الإجماع نقل رأى المعصوم من دون التفات إلى خصوصية كون الخبر حدسياً أو حسياً، فإن هذه التحقيقات متأخرة عن عصرهما ظاهراً، وبالجملة: ظاهرهما أن نقل التواتر كنقل الإجماع، فتبنتي حجيته على ما تبنتي عليه حجية نقل الإجماع بنظرهما، فلا بد من الرجوع إلى رأيهما في الإجماع المنقول.

(٢) لا إشكال ظاهراً في عدم نظر صاحب المدارك وشيخه إلى هذا الوجه، لما عرفت من وضوح بطلانه. بل يمكن أن يكون نظرهما إلى عدم تمامية شرط القبول في الوجه الأول، لعدم إحراز كون مستند العلامة والشهيد ملزوماً عادياً لمؤدى الخبر، وهو ثبوت القرآن.

كما يحتمل أن يكون نظرهما إلى أن أدلة حجية الخبر بل جميع الطرق غير العلمية تختص بغير القرآن، وأنه لا بد في القرآن الشريف من حصول العلم به بتواتر أو نحوه، ولا يجوز ترتيب آثاره بغير ذلك. فإن الدعوى المذكورة غير بعيدة عن مرتكزات المتشعبة، وإن كانت محتاجة إلى التأمل. وحينئذٍ ينفع نقل التواتر ما لم يفد

حيث اعترضنا على المحقق والشهيد: بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة.

ولا يخلو نظرهما عن نظر (١)، فتدبر.

والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

---

العلم بالقرآن.

(١) لأن الظاهر من كلام المحقق والشهيد الثانيين عليهما السلام ابتناء كلامهما على اعتبار التواتر واحرازه بخبر الواحد، لا على عدم اعتباره والاكتماء بخبر الواحد في نفس القراءة، لوضوح عدم اعتمادهما على خبر الواحد في القراءة بل في تواترها، فلا وجه للإيراد عليهما بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة.

فكان الأولى الإشكال عليهما بعدم حجية خبر الواحد في إثبات تواتر القراءة لترتيب آثارها لما عرفت من الوجهين السابقين المحتملين في كلامه صاحب المدارك وشيخه عليهما السلام. ولعل كلامهما راجع إلى أحد الوجهين المذكورين ولعل بالثاني أنسب. فلاحظ. والله سبحانه العالم والحمد لله رب العالمين.

## [البحث في حجية الشهرة]

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص:

هل الشهرة  
الفتوائية  
حجة، أم لا؟

الشهرة في الفتوى، الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونه من الظنون الخاصة، وإلّا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد (١).

منشأ توهم  
الحجية:

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران:

١- فحوى أدلة  
حجية الخبر

أحدهما: ما يظهر من بعض: من أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها (٢) بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

---

(١) بل هو المتعين لو كانت الشهرة مفيدة للظن، بناء على عموم نتيجة دليل الانسداد، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

(٢) يعني: على حجية الشهرة.

وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك، حيث وجّه حجية الشيعاء الظني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

المناقشة في هذا الاستدلال

ووجه الضعف: أن الأولوية الظنية (١) أو هن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجيتها؟! مع أن الأولوية ممنوعة رأساً، للظن بل العلم بأن المناط والعلة في حجية الأصل ليس مجرد إفادة الظن (٢).

وأضعف من ذلك: تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه (٣) ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل (٤)، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾.

الثاني: دلالة مرفوعة زرارة، ومقبولة ابن حنظلة على ذلك: ففي

٢- دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة

(١) لم يتضح من المستدل دعوى الأولوية الظنية، بل ظاهره القطع بالأولوية. فالأولى منع الأولوية المذكورة، كما سيذكره المصنف رحمته.

(٢) لوضوح أن القياس قد يفيد الظن الأقوى من خبر الواحد مع أنه ليس بحجة.

(٣) يعني: مفهوم الموافقة، وهذا بيان لوجه الضعف.

(٤) بنحو يكون للدليل اللفظي ظهور في بيان الحكم الفرع بسبب وضوح الملازمة ذهنياً بينهما، لظهور الكلام في إرادة المناط المذكور. وإلا فمجرد اتفاق الأولوية في العلة واقعاً إذا ثبت من الخارج ولم يستند إلى ظهور اللفظ ليس مفهوم الموافقة اصطلاحاً، بل هو الأولوية القطعية أو الظنية لا غير. ومن الظاهر أنه لا ظهور لأدلة حجية خبر الواحد في حجية الشهرة لعدم وضوح مناط الحكم من نفس الكلام لو فرض ثبوت كونه مناطاً من الخارج.

## الأولى:

«قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما. الخبر».

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى (١)، أو أن إناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية (٢).

وفي المقبولة - بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة - قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عناً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر

---

(١) كأنه للإطلاق بناء على أن خصوص المورد لا يخصص الوارد. لكن هذا وحده لا يصح الاستدلال بالرواية، لعدم تعرضها لحجية المشهور، بل للترجيح بالشهرة، فهي - حينئذ - تدل على أن مطلق الشهرة مرجح لا دليل في نفسه، بل هو متوقف مع العموم المذكور، على أن الترجيح بالشهرة ظاهر في اعتبارها وحجيتها في نفسها، كالترجيح بالكتاب.

(٢) قد تكون متضمنة لعله الحكم، فتدل على أن علة ترجيح الرواية المشهورة هو الشهرة، فيتعدى منها إلى مطلق المشهور لعموم العلة. لكن هذا أيضاً إنما يقتضي عموم مرجحية الشهرة بين الدليلين، لا كون الشهرة موضوعاً للحجية مطلقاً، نظير ما تقدم.

بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا عن المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قدرواهما الثقات عنكم... إلى آخر الرواية.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور، بقريئة إطلاق المشهور عليه (١) في قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، فيكون في التعليل بقوله: «فإن المجمع عليه.. الخ» دلالة على أن المشهور مطلقاً (٢) مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية. ومما يؤيد إرادة الشهرة من الإجماع: أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب (٣).

(١) الأولى أن يقول بقريئة مقابله بقوله: «يترك الشاذ».

(٢) لعموم التعليل الموجب لعموم الحكم وعدم اختصاصه بمورده كما أن التعليل بعدم الريب كما يقتضي الترجيح بالشهرة يقتضي حجيتها في نفسها، لكن من الظاهر أن العلة المذكورة لما كانت هي عدم الريب فهي إنما تقتضي عموم الحجية للشهرة التي توجب عدم الريب، وهي تختص بالشهرة في الرواية، لا في الفتوى، كما سيأتي.

(٣) كما يناسبه قوله عليه السلام: «إنما الأمور...» والاستشهاد بحديث التلث، مع ظهور حال الإمام عليه السلام في أن مناسبة الاستشهاد كون المورد من موارد الشبهة،

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن:

الجواب عن  
الاستدلال  
بالمرفوعة

أما الأولى: فيرد عليها - مضافاً إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني - (١): أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة (٢) من الروايتين دون مطلق حكم المشهور، ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بأدنى

التفات (٣).

---

للتأكيد في الاستشهاد عليها.

(١) لأن سيرته على عدم التدقيق في السند في الروايات المعروفة بين

الأصحاب.

(٢) وذلك لما تقرر من أن تعريف الموصول باعتبار العهد، فمع عدم عهد فرد

خاص، يتعين حمل الكلام على العهد الجنسي، أما معه فلا ظهور للكلام في العهد

الجنسي، بل المتيقن هو المعهود الخاص، ففي المقام حيث كان السؤال عن خصوص

الروايتين كان مانعاً عن ظهور الإطلاق فيما يعمهما.

(٣) وأما دعوى: أن ذكر الشهرة ظاهر في أنها علة للحكم بالحجية. فهي

مندفعة بأن ذلك لو سلم يوجب الإشعار لا الظهور. مضافاً إلى ما يأتي من أن

الشهرة في الرواية بمعنى معرفتها بين الأصحاب بحيث لا ينكرها أحد منهم،

فتكون مما لا ريب فيه، بخلاف شهرة الفتوى، فإنها بمعنى قول الأكثر بها الذي لا

مع أن الشهرة الفتوائية (١) مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة،  
فقوله: (يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أن المراد  
بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته  
أو تدوينه، وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة، وأنه لا تنافي بين  
إطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف أحدهما عن  
ظاهره بقريئة الآخر، فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق  
حادث مختص بالأصوليين (٢)، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف،  
ومنه: شهر فلان سيفه، وسيف شاهر.

الجواب عن  
الاستدلال  
بالمقبولة

فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها  
أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ ولا يعرفها الباقي، فالشاذ مشارك  
للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة  
الرواية الشاذة، ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد، والشاذ  
من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلا فلا (٣) معنى للاستشهاد

---

ينافي الريب فيها، فالتعدي من إحداها للأخرى أشبه بالقياس.

(١) يعني: بالمعنى الذي هو محل الكلام، وهو فتوى الغالب، أما بالمعنى  
اللغوي فهي خارجة عن محل الكلام.

(٢) وجرى عليه الفقهاء أيضاً، والاصطلاح المذكور مختص بالفتوى، ولا  
يجري في الروايات.

(٣) يعني: لو أريد من المشهور ما يقابل المجمع عليه.



بحديث التثليث (١).

ومما يضحك الشكلى في هذا المقام، توجيهه (٢) قوله: «هما معاً مشهوران» بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين، فتدبر.

---

(١) إذ المشهور بالمعنى المذكور مما فيه الريب، خصوصاً في الفتوى.

(٢) قال سيدنا الاعظم عليه السلام: «إذ الشهرة المبحوث عنها في المقام - كما نصّ عليه بعض المحققين - هي فتوى جل المعروفين بالفتوى في تمام الأعصار. وشهرة القدماء والمتأخرين ليس هي الشهرة بقول مطلق، ولا المبحوث عنها، كما لا يخفى».

بل قد يقال: إنه لو فرض حجية الشهرة لكانت شهرة القدماء حجة على المتأخرين فليس لهم الفتوى بخلافها.

ولو فرض غفلتهم عن ذلك لزم حجيتها في حقنا بعد التفاتنا إلى ذلك وترجيحها على شهرة المتأخرين المفروض مخالفتها للدليل. وعليه لو أريد من الرواية ما يعم الشهرة في الفتوى لم يبق وجه لعدم الترجيح بين الشهرتين والانتقال إلى مرجح آخر.



## [البحث في حجية خبر الواحد]

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير

العلم:

خبر الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً.

اعلم: أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام

الحاكية لقولهم موقوف على مقدمات ثلاث:

الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر، من تقية

وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدعى، وهذا يتوقف (١):

أولاً: على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية.

وثانياً: على تعيين المراد منها، وأن المراد مقتضى وضعها أو غيره.

فهذه أمور أربعة، وقد أشرنا إلى كون الجهة الثانية (٢) من المقدمة

---

(١) وهو ثبوت دلالتها على الحكم المدعى.

(٢) وهي تعيين مراد المتكلم من الكلام بعد فرض تعيين أوضاع المفردات.

الثالثة من الظنون الخاصة، وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي، وإلى أن الجهة الأولى منها (١) مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة، وإن لم نستبعد الحجية أخيراً (٢).

وأما المقدمة الثانية: فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي، وهي حجة، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي (٣)، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف، ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه (٤) إذا لم يكن كلامه مخوفاً بأماراته.

وأما المقدمة الأولى: فهي التي عقد لها مسألة حجية أخبار الآحاد، فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة - أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر والقربنة؟ ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة (٥)، ولا حاجة إلى تجشم دعوى (٦): أن البحث عن دلالية الدليل

(١) وهي تعيين أوضاع المفردات.

(٢) لكن تقدم الإشكال في ذلك.

(٣) وهي المعبر عنها بأصالة الجهة، وقد أشرنا إليها في أول الكلام في حجية الظواهر.

(٤) لا يبعد سماع الدعوى في الجملة بنحو يكون مدعيها مدعياً محتاجاً إلى الإثبات.

(٥) بدعوى: أن الثبوت من أحوال الأدلة التي قيل: إنها موضوع الأصول.

(٦) تعريض بصاحب الفصول، حيث أورد على من ذكر أن موضوع علم

بحث عن أحوال الدليل.

ثم اعلم: أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة (١) في الكتب المعروفة مما أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروري المذهب (٢).

الخلاف في  
الأخبار المدونة  
في مقامين:

وإنما الخلاف في مقامين:

١- هل هي مقطوعة  
الصدور، أم لا؟

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة؟

فقد ذهب شردمة من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور.

وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعي القطع لا يلزم بذكر

---

الأصول هو الأدلة بما هي أدلة: بأنه يلزم منه خروج مثل مسألة حجية خبر الواحد عن علم الأصول، للبحث فيها عن دليلية الدليل لا عن الأحوال اللاحقة له بعد فرض كونه دليلاً. ولذا التزم بان الموضوع هو الأدلة بما هي هي لا بما هي أدلة، فيكون البحث عن دليلية الدليل بحثاً عن عوارض الدليل وعوارض الموضوع فيدخل في علم الأصول. وتام الكلام في محله.

(١) يعني: في الجملة، لا بها جميعاً.

(٢) هذا قد ينافي ما يأتي منه ﷺ من الاعتراف بالخلاف في جواز العمل بأخبار الآحاد وذهاب جمع إلى المنع عنه مع عدم تمامية مقدمات الانسداد عندهم. اللهم إلا أن يريد العمل بهذه الأخبار في الجملة، ولو لكون بعضها محتفياً بقرائن تفيد القطع بصدورها كما ادعاه بعض المانعين في الأخبار التي عمل بها الأصحاب رضوان الله عليهم، فلا ينافي المنع من جماعة من العمل بخبر الواحد الظني غير المحتف بقرائن. فلاحظ.

ضعف مبنى قطعه (١). وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكره، وبيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

الثاني: أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا؟

٢- هل هي معتبرة بالخصوص، أم لا؟

فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدس الله أسرارهم: المنع، وربما نسب إلى المفيد عليه السلام، حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إن خبر الواحد القاطع للعدز هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك (٢) إجماعاً أو شاهداً من عقل»، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيحى عند نقل كلامه، وكذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية: أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة، وهو عجيب (٣).

وأما القائلون بالاعتبار، فهم مختلفون من جهة: أن المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة الأربعة، كما يحكى عن بعض الأخباريين، وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور، أو أن المعتبر بعضها، وأن المناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر من

ما هو المعتبر منها؟

(١) إلا أن يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال، فيلزم بيان ضعف دليله.

(٢) يعني الدليل الذي يعتبر اقتراانه بخبر الواحد.

(٣) لما يأتي في الاستدلال على حجية الخبر بالإجماع من وضوح القول بالحجية بين الأصحاب واشتهاره.

كلام المحقق، أو عدالة الراوي، أو وثاقته، أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود هنا: بيان إثبات حجته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي.

ولنذكر أولاً ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز، فنقول:

أدلة المانعين  
من الحجية:

أما حجة المانعين، فالأدلة الثلاثة (١):

أما الكتاب:

١- الاستدلال  
بالآيات

فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام (٢): من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

وأما السنة:

٢- الاستدلال  
بالأخبار

فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الواحد الغير المعلوم

(١) لم يذكر دليل العقل في المقام مع أن ابن قبة قد ادعى منعه من التعبد بخبر الواحد، اكتفاء بما سبق في أول الكلام في الظن من دفع الدليل المذكور، وأن الكلام في المقام بعد الفراغ عن إمكان التعبد بالظن خبراً كان أو غيره.

(٢) قال بعض المحشين رحمته: «إن المراد به هو الشيخ الطبرسي رحمته على ما ذكره رحمته في مجلس درسه الشريف» وقد ذكر ذلك الطبرسي رحمته في تفسيره الكبير مجمع البيان، قال بعد ذكر الآية الشريفة وشرحها: «وفي هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل، لأن المعنى: إن جاءكم من لا تؤمنون أن يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه، وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره...».

الصدور إلا إذا احتف بقريئة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة:

مثل: مارواه في البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عيسى، قال: «أقرني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك سلام الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه وقرأته: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا». ومثله عن مستطرفات السرائر.

والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنة المعلومة، فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة:

مثل: ما ورد في غير واحد من الأخبار: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ما جاءكم عني مما لا يوافق القرآن فلم أقله».

وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم».

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم».

ورواية ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من ثق به ومن لا ثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به».



وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية من بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به».

وقوله عليه السلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل». وقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».

وقول الصادق عليه السلام: «كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

وصحيفة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم».

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا.

وجه الاستدلال بها:

وجه الاستدلال  
بالأخبار

أن من الواضحات: أن الأخبار الواردة عنهم (صلوات الله

عليهم) في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة (١)، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالف الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية، إذ لا يصدقهم أحد في ذلك (٢)، فما كان يصدر عن الكذابين عليهم من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة (صلوات الله عليهم) في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة (٣)، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة إلا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور

---

(١) لكثرة المخصص والمقيد لعموم وإطلاق الكتاب من الأخبار، وغير ذلك من جهات المخالفة للظاهر.

(٢) هذا في غاية المنع إذ قد يكون قصد الكذاب تشويه سمعتهم عليهم السلام والنيل من كرامتهم بما قد يصدقه الجهال الذين لم تتضح لهم رفعة مقامهم عليهم السلام وسمو منزلتهم مما خفي على كثير من جهال هذا الزمان فضلاً عن زمان صدور الروايات المذكورة، كما قد يكون قصده إضلال الناس بدعوى نسخ أحكامهم عليهم السلام للقرآن المجيد، وأن له عليه السلام حق تبديل الأحكام والتصرف فيها... إلى غير ذلك من جهات الضلال والتلبيس على الجهال. وقد يؤيده أو يدل عليه ظهور بعض هذه الروايات في التنصل من الأخبار المخالفة والبراءة منها المشعر بأن في قبولها عليهم وأنها من سنخ الذي لا يناسب صدوره منهم لعلو مقامهم وسمو منزلتهم، مثل قوله عليه السلام: «فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا...».

(٣) حتى يشتهه بالصدق ويمكن تصديقه ويقبله الغافل، بناءً على ما ذكره عليه السلام من عدم تصديق المخالف للقرآن في حقهم عليهم السلام فلا يتحقق فيه غرض الكاذب، وقد عرفت الكلام فيه.

عنهم (١)، وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلا فليتوقف فيه، لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة. ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة (٢) لأن مرجعها إلى الكتاب والسنة، كما يظهر بالتأمل (٣).

(١) كأن هذا تعريض بدعوى أن المراد من عرض الأخبار على الكتاب والسنة تمييز الأخبار الصادقة من المكذوبة بذلك، فما واقفها فهو صادق قطعاً ما خالفها فهو كاذب قطعاً، وحينئذ لا بد أن يراد بالمخالفة المخالفة بالتباين، لا مجرد المخالفة للظاهر ولو مع إمكان الجمع - كالعام والخاص - لوضوح إمكان صدور المخالف منهم عليه السلام لظاهر الكتاب والسنة فلا يعلم بكذبه.

وحاصل الدفع: انه بعد أن سبق أن المراد بالمخالفة هي المخالفة للظاهر لا بنحو التباين، لعدم تحقق غرض الكاذب بذلك، فلا بد أن يكون الغرض من العرض على الكتاب والسنة إرادة التوقف في المخالف لاحتمال كذبه وعدم صدوره، لأنه كاذب يقيناً، لتكون المخالفة علامة على الكذب ويتحقق تمييز الصادقة من المكذوبة بذلك.

(٢) وتقدم عن المفيد عليه السلام أيضاً.

(٣) لعله من جهة ان العقل لا يستقل بادراك ملاكات الأحكام الشرعية وإنما يستقل في باب الملازمات - كاستلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته، أو حرمة ضده - وهي متوقفة على دلالة الدليل الشرعي على الملزوم، فحكم العقل فرع الدليل الشرعي المذكور، فالموافقة للحكم العقلي المذكور موافقة للدليل الشرعي، والمخالفة له مخالفة له.

واما الإجماع فلأنه ليس حجة بنفسه، بل بلحاظ كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام الرجوع إلى السنة القطعية. فتأمل.

ويشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور (١): تعليل (٢) العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية.

وأما الإجماع:

فقد ادعاه السيد المرتضى قده في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

٣- الاستدلال  
بالإجماع

وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي (٣) في كلامه، إلا أنه أول معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون.

وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، قال: (لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش

(١) يعني: من أجل تمييز الحجة عن غيره، لا من أجل تمييز الصادر عن غيره.

(٢) فاعل لقوله: «ويشير...» ووجه استفادة ذلك منه: ان وجود الخبر المكذوب لا يوجب العلم بكذب الخبر الخاص، لاحتمال عدم انطباقه عليه، بل غاية ما يوجب احتمال كذبه. لكن قد يكون المراد من ذلك بيان وجود الأخبار المكذوبة، من أجل المصحح للتمييز والتوقف عن الخبر بدونه، فهو غير مسوق مساق التعليل، بل لبيان واقع مغفول عنه.

والذي تحصل: أن ما ذكر في وجه حمل المخالفة على المخالفة للظاهر مع إمكان الجمع، غير تام، بل لا مانع من حمل المخالفة على المخالفة بنحو التباين الكلي، وسيأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٣) في الاستدلال على حجية الخبر بالإجماع.

## الجنایات(١) انتهى.

الجواب عن  
الاستدلال  
بالآيات

والجواب: أما عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها (٢) عمومات

(١) فإن المرجع فيها إلى المقومين وقد لا يحصل من قولهم الا الظن.

(٢) استشكل فيها المحقق الخراساني عليه السلام بان الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها

هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية.

وفيه: أنه تحكم لا وجه له. ومجرد كون مورد بعضها ذلك لا يقتضي

الاختصاص به، خصوصاً مع ظهور أنها تشير إلى أمر ارتكازي لا يفرق فيه بين

الفروع والأصول.

نعم ما تضمن النهي عن اتباع الظن لا ظهور له في المنع من العمل بالخبر،

إذ العمل به ليس لكونه مفيداً للظن، بل لخصوصية فيه ومنه يظهر الحال في أكثر

الطرق، فانها وان كانت قد توجب الظن الا أن العمل بها ليس من أجل ذلك بل

لخصوصية فيها خارجة عنه فلا تنهض الآيات بالنهي عنه. مع أنها حيث وردت في

مقام مسوقة لبيان أمر ارتكازي الذم والتبكيث للكفار على اتباعهم للظن، فالمناسب

سوقها للإشارة إلى أمر ارتكازي عرفي لا تعدي تأسيسي للشارع الأقدس، وحينئذ

تقصر عن مثل الخبر مما كان العمل به ارتكازياً غير مستنكر عند العقلاء، وتختص

بالطرق الظنية التي لا يرى العقلاء بها هم عقلاء العمل بها، كتقليد الآباء والرؤيا

والتخمينات والاستبعادات والاستحسانات ونحوها.

وكذا الحال فيما دل على استنكار القول بغير سلطان أو برهان أو حجة، فإنه

لا ينهض بيان ما ليس بحجة.

فالعمدة في المقام: ما دل على النهي عن العمل بغير العلم. وأوضح الآيات

في ذلك فيما أعلم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ

وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُورًا﴾ فإن إطلاقه محكم يقتضي عدم حجية خبر

الواحد. ولا ظهور له في الإشارة إلى أمر ارتكازي وإن كان احتمال ذلك قريباً في

مخصصة (١) بما سيحيء من الأدلة.

وأما عن الأخبار:

فعن الرواية الأولى، فبأنها خبر واحد (٢) لا يجوز الاستدلال بها على

الجواب عن  
الاستدلال  
بالأخبار  
١- الرواية الأولى

نفسه، لعدم وروده مورد التبكيت والالزام لغير المسلمين، ليتعين انصراف إطلاقه عن مثل الخبر، نظير ما سبق، بل إطلاقه محكم.

ومن ثم قال في مجمع البيان: «وقد استدل جماعة من أصحابنا بهذا على أن العمل بالقياس وبخبر الواحد غير جائز، لانهما لا يوجبان العلم...».

واللهم إلا أن يقال: التعليل بقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾ قد يوجب ظهور الصدر في وروده في مقام النهي الارشادي عن العمل بغير العلم بعد الفراغ عن عدم حجتيه وليس في مقام بيان عدم حجية غير العلم شرعاً، ليمسك بإطلاقه في مورد الشك فلا ظهور له في عدم حجية الخبر ونحوه. خصوصاً مع قيام السيرة العقلائية على حجتيه فتأمل جيداً. وقد أشرنا إلى بعض ما ذكرنا في مبحث حجية الظواهر، وما ذكرناه هنا جار هناك فانها من باب واحد.

وأما التعليل في آية النبأ فيتضح حاله عند الكلام في الاستدلال بها على حجية الخبر.

(١) لكن لا يبعد إباء بعضها عن التخصيص.

نعم هو مختص بما كان منها مسوقاً لبيان امر ارتكازي، وهو قاصر عن شمول خبر الثقة، كما عرفت. ولا أقل من كون أدلة الحجية حاکمة على العموم المذكور إذا امتنع كونها مخصصة له.

وأما آية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ فهي لو تمت دلالتها غير آية عن التخصيص، بل تكون مخصصة بأدلة حجية الخبر أو محكمة لها.

(٢) كأنه إشارة إلى أنه يلزم من حجيتها عدمها، لأنها خبر واحد أيضاً، فلا بد من الالتزام بعدم حجيتها، لثلا يلزم المحال. وربما يأتي الكلام في نظير ذلك عند

المنع عن الخبر الواحد.

وأما أخبار العرض على الكتاب، فهي وإن كانت متواترة بالمعنى (١) ٢- أخبار العرض إلا أنها بين طائفتين:

إحدهما: ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب.

والثانية: ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الأولى، فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة. ٣- ما دل على طرح ما يخالف الكتاب

فإن قلت: ما من واقعة إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات

---

الاستدلال على الحجية بأية النبأ، ويأتي ما له دخل في المقام.

وربما يقال: انه ان فرض عدم قيام الأدلة القطعية على حجية الخبر فاللازم الرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية، ولا حاجة إلى الاستدلال بالرواية المذكورة، وإن فرض قيام الأدلة القطعية على حجيته - كما سيأتي - لم تنهض الرواية المذكورة بمعارضتها، لأنها ظنية السند والدلالة وعلى كلا الحالين لا أثر للرواية المذكورة. فتأمل. هذا مع أنها واردة في فرض تعارض الأخبار فلا تدل على عدم حجية غير المعلوم مع عدم المعارض. ومنه يظهر أنه لا مجال للاستدلال بها لو فرض تواتر مضمونها إجمالاً، كما قد يوجد في بعض كلماتهم.

ودعوى: أنها ظاهرة في تمييز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح إحدى الحجيتين عن الأخرى، فهي ظاهرة في عدم حجية غير المعلوم ذاتاً لا من جهة المعارض. لا شاهد لها، بل لعل ظاهر السؤال المفروغية عن الحجية ذاتاً وأن التوقف إنها هو من جهة الاختلاف والتعارض.

(١) لعل الأولى دعوى تواترها إجمالاً لاختلاف مضامينها.

الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية، مثل قوله تعالى (١): ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... النَّخ﴾، و﴿كُلُوا مِمَّا غَنَمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾، و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ونحو ذلك، فالأخبار المخصصة لها كلها ولكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة.

قلت:

أولاً: إنه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصاً مثل هذه العمومات، مخالفة (٢)، وإلا لعدت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمة عليهم السلام المخالفة لعمومات الكتاب والسنة النبوية، مخالفة للكتاب والسنة، غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه صلّى الله عليه وآله وسلم، فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أن الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنها تأتي عن التخصيص (٣).

مخالفة ظاهر  
العموم لا  
تعد مخالفة

(١) لا يخفى أن العمومات المذكورة ونحوها لا تفي بالفروع الفقهية، فلا وجه معه لدعوى أن جميع الأخبار مخالفة للكتاب.

نعم لا بأس بدعوى أن كثيراً من الأخبار الذي بناء الاصحاب على العمل بها في الجملة ويعلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام مخالفة للكتاب بالمعنى المذكور.

(٢) هذا راجع إلى دعوى أن المراد من المخالفة المخالفة بنحو التباين، فيبيني على ما سبق الكلام فيه منا عند الكلام في الاستدلال.

(٣) لظهور بعضها في التبري من الأخبار المخالفة وأنها مما لا ينبغي صدوره منهم عليهم السلام، فلا بد أن يحمل على أن المراد بالمخالفة المخالفة التي لا ينبغي صدورها منهم، ولا يعم المخالفة بالنحو المتقدم كما أشرنا إلى نظيره آنفاً.



وكيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام (١): «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، وقوله: «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»، وقوله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإننا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة»، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي، أو لم أقله»، مع أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٢).

وما يدل على أن المخالفة لتلك العمومات لا يعد مخالفة: ما دل من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية، إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما (٣).  
فمن تلك الأخبار: ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال:

«ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه، وما

---

(١) لا يخفى أن بعض هذه الروايات وإن تضمن بطلان ما لم يوافق الكتاب أو السنة، إلا أنه يدل على بطلان ما خالف بالأولية القطعية.

(٢) يعني: فلا بد أن تحمل المخالفة في الحديث السابق على المخالفة بنحو التباين لا بنحو العموم والخصوص ونحوها.

(٣) عرفت أنه لا مجال لدعوى نهوض العمومات الكتابية بجميع الفروع الفقهية وانه لا إشكال في قصورها عن بعضها. ثم إن الأخبار المذكورة وإن نهضت ببيان أن بعض الوقائع لا يوجد حكمها في الكتاب والسنة، إلا أنها تدل على عدم كون المخالفة بالعموم والخصوص مخالفة، كما يظهر بادننى تأمل.  
فاستشهد المصنف رحمته بهذه النصوص في غير محله.

لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي، وما لم يكن فيه سنة مني، فما قال أصحابي فقولوا به، فإنها مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، بأياها اخذ اهتدي، وبأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي رحمة لكم، قيل: يا رسول الله، ومن أصحابك؟ قال: أهل بيتي... الخبر».

فإنه صريح في أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنة.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين: من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة إلى الأئمة عليهم السلام.

مثل: ما رواه في العيون عن ابن الوليد، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن الميثمي، وفيها:

«فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله» إلى أن قال: «وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» إلى أن قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك... الخبر».

والحاصل: أن القرائن الدالة على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومته أو إطلاقه كثيرة، تظهر لمن له أدنى تتبع.

ومن هنا يظهر: ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك (١) الأخبار، بل منعه لأجلها كما عن الشيخ في العدة.

(١) متعلق بقوله: «التأمل في...» ثم إن الوجه في ضعف التأمل المذكور هو

أو لما ذكره (١) المحقق: من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

وثانياً: إننا نتكلم في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة، ككثير من أحكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها إلا آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب، إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفة، أما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة (٢)، بل هو مفسر، خصوصاً على المختار: من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد (٣).

ما هو المراد  
من طرح ما  
يخالف الكتاب؟

فإن قلت: فعلى أي شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإن حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم (٤)، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

---

أن المخصص لا يعد مخالفاً للعام بالنحو الذي أريد من المخالفة في تلك الأخبار. (١) لا يخفى أن الوجه السابق لا ينهض بدفع هذا الوجه. فالعمدة في دفعه عدم انحصار الدليل على حجية خبر الواحد بالإجماع المذكور، بل بعض أدلته يعم الخبر المخصص للكتاب.

(٢) لم يظهر الفرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق بعد مخالفة كليهما للظاهر المستفاد من الإطلاق والعموم.

(٣) عدم كونه مجازاً لا أثر له بعد مخالفته للظاهر.

(٤) هذا مبني على ما سبق من أن المخالف للكتاب والسنة بنحو التباين لا

يصدر من الكذابين، وقد عرفت الكلام فيه.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم عليهم السلام، وأن المخالف لهما باطل، وأنه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنة.

أما الطائفة الأولى فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين، مثل مسائل الغلو والخبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبوية، وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع، لأنها (١) اخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأما الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى. ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها. ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة (٢).

هذا كله في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة.

وأما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة:

٤- ما دلّ على طرح ما لا يوافق الكتاب

---

(١) الضمير يرجع إلى: «كتبنا الجوامع».

(٢) لكن الحمل بلا شاهد في كلتا الطائفتين. والأولى حملها على الأخبار المخالفة للكتاب بالتباين، حيث لا محذور في الحمل المذكور، بل في النصوص ما يشهد به كما سبق.

فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليه السلام، كما دل (١) عليه روايتنا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار: أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الأمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة (٢).

وأن (٣) ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين، مع احتمال كون ذلك (٤) من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بأيات لا نفهم دلالتها.

وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من

---

(١) هذا لا يحتاج إلى الاستدلال بالأخبار، لما هو المعلوم من أن ما يفهم من الكتاب لا يفهم بمعظم الفقه فضلاً عن جميع فروعه، وأنه لا بد من صدور ما زاد عليه إلى الأئمة عليهم السلام وأن بهم كمال الدين وتمام النعمة.

(٢) يعني: من الحمل على أصول الدين أو صورة التعارض أو خبر الثقة. مع أنه لا يبعد حمل (عدم الموافقة) على المخالفة، للتعبير عنها بذلك عرفاً، فيلحقه ما سبق من الجواب.

(٣) العطف للتفسير وبيان كيفية الحمل على ما تقدم في الطائفة السابقة.

(٤) يعني: ما لا يوافق الكتاب لعدم وجود حكمه في الكتاب بنظرنا. ثم إن هذا الاحتمال وإن كان قوياً جداً، إلا أنه يشكل حمل الروايات السابقة عليه، لعدم ورودها مورد الاعلام والأخبار المحض، بل يظهر منها بيان قضية عملية، فلا بد أن يكون موضوعها مما يتيسر للمخاطب الاطلاع عليه حتى يترتب عليه العمل.

كتاب الله (١)، على خبر غير الثقة (٢) أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية.

ثم إن الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وإن كانت كثيرة، إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

وأما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي عليهما السلام:

فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد (٣)، مع معارضته بما سيجيء: من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة، وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين (٤).

وأما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى

الجواب عن  
الاستدلال  
بالإجماع

(١) يعني: محمول على... وهو خبر لقوله: «وما دل...».

(٢) هذا خلاف ظاهر بعض النصوص المتقدمة، كرواية ابن أبي يعفور، حيث تعرض السائل فيها لخبر الثقة، وأهمله الامام عليه السلام وجعل المعيار في القبول وجود الشاهد من الكتاب.

نعم الخبر المذكور ونحوه ليس متواتراً، فلا مجال للخروج به عما يأتي مما يدل على حجية خبر الثقة.

(٣) يعني: والمفروض الكلام في حجيته. وقد تقدم نظير هذا في الجواب عن الرواية الأولى. هذا مع أن في الاعتماد على الإجماع المذكور هنا ما عرفت من الإشكال في الإجماع المنقول في جميع الموارد.

(٤) فإن هذا مما يوهن الإجماع على عدم حجية الخبر.

الرافضة، فمستندة إلى ما رأوا من السيد: من دعوى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

أدلة القائلين  
بالحجية  
الاستدلال  
بالكتاب:

وأما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها:

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات:

الآية الأولى:  
آية النبأ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

الاستدلال بها  
من طريقين:

والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان:

١- من طريق  
مفهوم الشرط

أحدهما: أنه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الرد وهو باطل، لأنه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفساده بين.

٢- من طريق  
مفهوم الوصف

الثاني: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان، ذاتي وهو كونه خبر واحد، وعرضي وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبت هو الثاني، للمناسبة والاقتران (١)، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول للعلية، وإلا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي، لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي، وإذا

---

(١) كأن المراد من الاقتران ذكر الفاسق مع النبأ الذي لا ينبغي ذكره لو لم

يكن هو العلة في وجوب التثبت، لما يأتي في قوله: «وإلا لوجب الاستناد إليه...».

لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الرد، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، وهو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمة الأخيرة وهي أنه إذا لم يجب التثبت وجب القبول، لأن الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق مبني (١) على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي، فيكون هنا أمور ثلاثة، الفحص عن الصدق والكذب، والرد من دون تبين، والقبول كذلك.

لكنك خير: بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي، وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق (٢) دون العادل، فالعمل بخبر

(١) خبر (أن) في قوله: «الظاهر أن أخذهم...».

(٢) وعليه فيكون العمل مفروضاً في المنطوق، فيكون كذلك في المفهوم، ولا يبقى هناك احتمال الرد وعدم العمل كلية، حتى يحتاج إلى دفعه بضميمة المقدمة الخارجية.

لكن لا يخفى أنه لا معنى لاشتراط العمل بخبر الفاسق بالتبين عنه، لعدم كونه من مقدماته لا تكويناً ولا شرعاً حتى يكون وجوبه شرطياً مقدمياً تبعاً لوجوب ذي المقدمة، وهو العمل، كيف وقد لا يكون العمل واجباً، كما في الأحكام غير الالزامية، فلا معنى لوجوب مقدمته. فالأولى أن يقال: إن وجوب التبين طريقي كناية عن عدم كون الخبر مصححاً للعمل وعذراً، لعدم حججته، وحينئذ يكون عدم وجوب التبين في خبر العادل - المستفاد من المفهوم - راجعاً إلى حججته، فيتم المطلوب بلا حاجة إلى ضم المقدمة الخارجية المذكورة.

ولعل ذلك هو مراد المصنف رحمته وإن قصرت عنه عبارته.

إن قلت: عدم وجوب التبين كما يمكن أن يكون كناية عن حججته الخبر كذلك



العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية، وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

والدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي (١) مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام (٢)، وإلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق، وإنما أوجبه من أوجهه عند إرادة العمل به، لا (٣) مطلقاً هو:

أن التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا... الخ﴾ لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي، لأن حاصله يرجع إلى أنه: لئلا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد

---

يمكن أن يكون كناية عن عدم الاعتداد به للبناء على كذبه بلا حاجة إلى فحص، فلا تثبت حجية خبر العادل بعدم وجوب التبين الا بضم المقدمة المذكورة، وهي أنه لا يكون أسوأ حالاً من خبر الفاسق.

قلت: المنصرف من الآية، ولاسيما بملاحظة ذيلها - الذي سيشير إليه المصنف رحمته - كون ترتب العمل على الخبر مفروغاً عنه، وأنه في الفاسق مشروط بالتبين، وفي العادل غير مشروط به، فيكون عدم وجوب التبين فيه كناية عن حجية.

وكان هذا هو مراد المصنف رحمته في المقام. فلاحظ.

(١) الذي هو مقتضى الجمود على ظاهر الأمر.

(٢) لأن من شأن الخبر هو العمل به والجري على مقتضاه.

(٣) ولذا لا إشكال في عدم وجوبه فيما لو لم يكن المخبر به مورداً للعمل في

حق السامع.

تبين الخلاف، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبين (١)، فهذا هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين (٢).

مع أن في الأولوية المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسياً، ما لا يخفى، لأن الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين أو بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق (٣)، لأن (٤) العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل، لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق (٥)، فتأمل (٦).

(١) أما وجوب التبين مع قطع النظر عن العمل فهو أمر آخر لا يصلح ذلك تعليلاً له.

(٢) وهو راجع إلى حججته من دون ضم المقدمة المذكورة.

(٣) وفي عدم جواز العمل بعد التبين والعلم بالكذب.

(٤) تعليل لقوله: «كما أنهما يشتركان...».

(٥) كأنه من جهة أن خبر العادل لا يكون موجباً لتكليف السامع والتضييق عليه، لعدم وجوب الفحص عنه، بخلاف خبر الفاسق.

(٦) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «اللهم إلا أن يقال: إن التبين في الخبر نوع من الاعتناء بشأن الخبر، فلا يصلح أن يكون فارقاً. وإليه أشار بقوله: «فتأمل» على ما أفاده في مجلس الدرس.. وإن لم يخل عن مناقشة».

ما أورد على  
الاستدلال بالآية  
بما لا يمكن دفعه

وكيف كان: فقد اورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلا أن كثيرا منها قابلة للدفع، فلنذكر أولا ما لا يمكن الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أما ما لا يمكن الذب عنه فإيرادان:

١- عدم اعتبار  
مفهوم الوصف

أحدهما: أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف (١)، أعني: الفسق، ففيه: أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف (٢)، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب (٣).

ولعل وجه المناقشة: أن الاعتناء بشأن المخبر إنما يكون بقبول خبره، لا بمجرد الفحص عنه من دون أن يكون دخيلاً في قبوله، بل هو ضيق محض وتكليف صرف، لا يكون عدم وجوبه في خبر العادل مستلزماً لمنقصة فيه بالإضافة إلى خبر الفاسق. نعم الظاهر أنه لا يوجب مزيته عليه أيضاً خلافاً لما ذكره أولاً.

(١) كما هو الظاهر من الوجه الثاني للاستدلال، لما هو المعلوم من أن الآية الكريمة لا تصرح فيها بتعليل عدم قبول خبر الفاسق بانه خبر فاسق، واستفادة التعليل منها ناش من ذكر الفاسق في الموضوع، ودلالته على العلية مبنية على مفهوم الوصف.

(٢) نعم هو لا يخلو عن إشعار بالحصر، خصوصاً مع مناسبة القيد المذكور له عرفاً، وإلا كان ذكره بلا فائدة.

ولعله عليه يبتني الوجه الثاني للاستدلال. اللهم إلا أن يكون ذكره لمزيد الاستنكار وشدة التشنيع، بلحاظ كونه مورد نزول الآية، وورودها مورد الردع عن ذلك، على ما سيأتي.

(٣) الذي لا ينبغي الإشكال في عدم حجيته.

ولعل هذا مراد من أجاب عن الآية كالسيدين (١) وأمين الإسلام  
والمحقق والعلامة وغيرهم: بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب،  
ولا نقول به.

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط (٢)، كما يظهر من المعالم والمحكي  
عن جماعة، ففيه:

أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل  
عدم ما يتبين (٣)، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع،

عدم اعتبار  
مفهوم الشرط في  
الآية لأنه سالبة  
بانتهاء الموضوع

(١) لكن المحكي عن السيدين عليهما السلام عدم حجية مفهوم الشرط أيضاً، فلا  
موجب لحمل كلامها على النظر لمفهوم الوصف فقط.

(٢) كما هو مقتضى الوجه الأول للاستدلال. وهو معطوف على الشرط في  
قوله: «أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف...».

(٣) إذ المراد بالتبين في الآية ليس هو التبين عن مطلق الخبر، حتى يكون له  
موضوع مع مجيء العادل به، فيدل على حجية خبر العادل، بل هو خصوص التبين  
عن خبر الفاسق، ومن الواضح ارتفاعه بارتفاع الشرط، وخبر العادل موضوع آخر  
لا تعرض لحكمه.

نعم لو كانت العبارة هكذا: النبأ إن جاء الفاسق به وجب التبين عنه، كان له  
المفهوم المذكور، لبقاء الموضوع مع ارتفاع الشرط، فإناطة حكمه بالشرط ظاهر في  
ارتفاعه عنه بارتفاعه، كما يظهر بالتأمل في النظائر.

وبعبارة أخرى: مقتضى القضية الشرطية أن ارتفاع الشرط موجب لارتفاع  
حكم قضية الجزاء عن موضوعها، لا عن كل موضوع، فاذا قيل: إكرام زيداً إن  
جاءك، كان مقتضى المفهوم عدم وجوب إكرام زيد إن لم يجيء، لا عدم وجوب إكرام  
غيره، وحينئذ. ان كان موضوع قضية الجزاء ملازماً لوجود الشرط، فارتفاع الشرط

كما في قول القائل (١): «إن رزقت ولدا فاختنه»، و«إن ركب زيد فخذ ركابه» (٢)، و«إن قدم من السفر فاستقبله»، و«إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك»، و«إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾، و﴿إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة: إن عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل نبياً، فلا يجب تبينه، فثبت المطلوب.

وأخرى: إن جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر.

وجه الفساد: أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية أو العقلية (٣) انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه (٤)،

---

إنما يقتضي ارتفاع حكم الجزاء لارتفاع موضوعه، لا ارتفاعه عن غير موضوعه.

(١) فإن جميع القضايا الآتية لا مفهوم لها إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) فإنها تقتضي عدم وجوب الأخذ بركاب زيد عند عدم ركوبه لعدم

الموضوع، لا عدم وجوب الأخذ بركاب غير زيد عند عدم ركوب زيد، وكذا الحال في بقية الأمثلة.

(٣) كأنه إشارة إلى الكلام في منشأ دلالة القضية الشرطية على المفهوم وفي

بعض النسخ العطف بالواو بدل (أو).

(٤) لما ذكرنا من أن مفاد القضية الشرطية كون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء

ففرض مجيء العادل بنياً عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به، لأنه لم يكن مثبتاً في المنطوق (١) حتى ينتفي في المفهوم، فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع (٢).

الثاني: ما أورده في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان (٣) والمعارض وغيرها: من أننا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إن مقتضى عموم التعليل (٤) وجوب

٢- تعارض  
المفهوم والتعليل

حكم قضية الجزاء عن موضوعها لا عن غيره.

(١) لاختصاص المنطوق بخبر الفاسق، لأن المراد من التبين هو التبين عنه لا عن مطلق الخبر، كما ذكرنا. وكأن هذا دفع للوجه الأول من وجهي الإشكال المتقدم.

(٢) كي يرجح الأول لأنه الاظهر. وكأن هذا دفع للوجه الثاني من وجهي الإشكال المتقدم.

(٣) أشرنا إلى بعض كلامه في استدلال المانعين بالكتاب. والظاهر أنه تبع فيه الشيخ رحمته في التبيان. فراجع.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ بناء على سوجه مساق التعليل، وأن المراد: لثلاث تصيبوا... أو خشية أن تصيبوا... أو نحوه مما يرجع إلى التحذير من الاصابة بجهالة.

ولعله ظاهر المفسرين. لكن ذكر بعض المعاصرين رحمته في كتاب أصول الفقه أنه في محل المفعول لتبينوا بعد تضمينه معنى الحذر، فالمعنى: فتبينوا واحذروا أن تصيبوا قوماً بجهاله. وعليه لا يكون تعليلاً للحكم، ولا وجه لتوهم دلالة على

التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: إن النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه (١)، فيتعارضان في مادة الاجتماع (٢) وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه وانحصر مورده (٣) في خبر العادل المفيد للعلم لكان لغواً، لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً (٤)، فيكون المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل.

لأننا نقول: ما ذكره أخيراً من أن المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل مسلم، إلا أننا ندعي التعارض (٥) بين ظهور عموم التعليل في

---

العموم حينئذ، فإن وجوب الحذر من العمل مع الجهل في خبر الفاسق لا يقتضي ذلك في خبر العادل، كما لعله ظاهر. لكن لا يبعد كون المعنى الأول هو الاظهر. والاشيع استعمالاً في مثل هذا التركيب من الكتاب المجيد.

(١) فيدل المفهوم على حجية خبر العادل مطلقاً، والتعليل على عدم حجية غير العلم مطلقاً.

(٢) وهي خبر العادل الذي لا يوجب العلم، فالمفهوم يقتضي حجيته، والتعليل يقتضي عدمها.

(٣) يعني: مورد المفهوم.

(٤) لقصور أدلة اثبات الحجية ونفيها عن صورة العلم بالواقع، لكون العلم حجة ذاتية.

(٥) يعني: أن ما ذكر إنما يتم لو فرض انعقاد الظهور في المفهوم، والظهور

عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل.

وإليه أشار في محكي العدة بقوله: لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل (١).

في عموم التعليل، حيث يكون مقتضى الجمع بين الظهورين تخصيص الثاني بالأول، وليس المقام كذلك، لأن المفهوم والتعليل كلام واحد، فالمدعي كون التعليل مانعا من انعقاد الظهور في المفهوم، فلا مفهوم للقضية حتى يخص التعليل.

لكنه خلاف الظاهر جداً لو فرض تمامية المفهوم، بل حتى لو لم يتم بناء على ما ذكرنا من أن ذكر الفسق لا بد أن يكون لخصوصية ما، فإن المفهوم أو الخصوصية المذكورة تقتضي حمل التعليل على ما يناسبها من إرادة ما يقبح العمل به ويستهجى لا مطلق الجهل، وإلا كان ذكر الفسق في الحكم المعلل خالياً عن الفائدة.

وإن شئت قلت: لا عموم في التعليل في المقام بنحو يشمل خبر العادل ولو بقرينة ظهور القضية في المفهوم او ظهورها في خصوصية الفسق، بل المراد منه ما يناسب خبر الفاسق من التغير والتفريط المستهجى عند العقلاء.

ولا سيما بملاحظة قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ فإن الندم إنما يكون بفعل ما لا ينبغي فعله مما يشتمل على التغير والتفريط، لا مجرد الخطأ الذي قد يكون مع قيام الحجة العقلائية او الشرعية بل مع القطع أيضاً. وحينئذ لا موجب لرفع اليد عن المفهوم لو فرض ظهور الكلام فيه. فلاحظ.

(١) يشكل ظهور كلام العدة هذا فيما ذكره المصنف رحمته بل لا يبعد ظهوره في لزوم رفع اليد عن المفهوم بعد فرض ظهور الكلام فيه لاجل التعليل، لا أن التعليل مانع من انعقاد الظهور في المفهوم. وحينئذ يرد عليه ما عرفت من أن المفهوم أخص



وليس في ذلك منافاة لما هو الحق وعليه الأكثر: من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك (١) أولاً بالمخصص المنفصل (٢).

ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص (٣). فالعلة تارة: تخصص مورد المعلول وإن كان عاماً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، فيخصه بالأفراد الحامضة،

من التعليل.

(١) يعني: جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة.

(٢) يعني: أما المتصل بالعموم فقد يكون العموم مانعاً من ظهور القضية في المفهوم، فلا مفهوم حينئذ حتى يصلح لتخصيص العام. لكن الظاهر أن ظهور الخاص المتصل ولو كان مفهوماً أقوى من ظهور العام، فيمنع من ظهور العام في العموم، لا أن العام يكون مانعاً من ظهور القضية في المفهوم.

(٣) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه مختص بما إذا كان ظهور التعليل أقوى من ظهور العام أو الخاص كما في المثالين الآتين، وإلا كان اللازم إجمال التعليل، أو حمله على ما يوافق العموم أو الخصوص، كما في المقام.

ونظيره المثال الثاني الذي ذكره، فإنه لا مجال لدعوى أن مقتضى عموم التعليل فيه عدم جواز استعمال الدواء الذي يصفه الطبيب العارف، لأنه غير مأمون الضرر، لإمكان الخطأ في حقه، وذلك لأن ظهور الكلام في كون ذكر النسوان لخصوصية ارتكازية يقتضى حمل التعليل على خصوص ما لا ينبغي العمل عليه عند العقلاء، لا مطلق عدم الأمن الحقيقي الراجع إلى اعتبار العلم، لعدم مناسبته لذكر النسوان جداً. وهو نظير المقام، كما لا يخفى.

فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجب (١) عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظية خاصاً، كما في قول القائل: لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه، لأنك لا تأمن ضرره، فيدل على أن الحكم عام في كل دواء لا يأمن ضرره من أي واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة أو عامة لاحظها المتكلم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد (٢)، كما نبه عليه في المعارج.

وهذا الإيراد مبني على أن المراد بالتبين هو التبين العلمي، كما هو مقتضى اشتقاقه.

ويمكن أن يقال: إن المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة (٣). وهذا وإن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم (٤)، من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في

(١) الضمير يرجع إلى: «العلة».

(٢) هذه النكتة وإن كانت مهمة، إلا أن ظاهر الكلام يأبى الحمل عليها.

(٣) ما يقابل الجهالة هو العلم لا الاطمئنان. نعم لو حملت الجهالة على السفاهة خرج العمل مع الاطمئنان عن الجهالة.  
لكنه أمر آخر يأتي الكلام فيه.

(٤) هذا موقف على التصرف في الجهالة في التعليل، وحملها على ما يقابل

وجوب التبين المذكور إلى أن العادل الواقعي يحصل منه غالباً الاطمئنان المذكور، بخلاف الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل هذا الاطمئنان من الخارج. لكنك خير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجية الخبر العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمئنان (١)، كما لا يخفى، فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن.

ما أجيب به عن  
إيراد تعارض  
المفهوم والتعليل

ثم إن المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف (٢) للواقع بأن (٣) المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم، بدليل قوله تعالى ﴿فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (٤)

الاطمئنان لا ما يقابل العلم، لمناسبته للحكم المعلن، وهو وجوب التبين الاطمئنان، نظير ما سبق منا في توجيه التعليل بما يناسب ذكر الفاسق ولو بقي التعليل على ظاهره من إرادة الجهل - كما ادعاه المصنف رحمته فيما سبق - فلا ينفع حمل التبين على ما يعم الاطمئنان، بل يلزم العمل بعموم التعليل كما سبق منه.

(١) هذا لا مجال لاستفادته بالدلالة المطابقة، إذ مفاد المنطوق - حينئذ - عدم حجية خبر الفاسق إلا بعد التبين الاطمئنان عنه، فلو فرض عدم المفهوم لا مجال لمعرفة حكم خبر العادل. اللهم إلا أن يستفاد بتنقيح المناط. فتأمل.

(٢) لعل الأولى أن يقول: على ما هو محتمل المخالفة للواقع ...

(٣) بيان لوجه المنع من دلالة التعليل على ما ذكره المصنف رحمته.

(٤) لما أشرنا إليه قريباً من أن الندم إنما يكون بفعل ما لا ينبغي فعله. ثم إن الفرق بين هذا وما ذكرناه سابقاً أن ما ذكرنا مبني على إرادة الجهل الذي لا ينبغي العمل معه، بحيث يكون العمل معه سفهياً، وهذا مبني على إرادة السفاهة ابتداءً وإن كانا متفقين نتيجة وعملاً.

ولو كان المراد (١) الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى (٢).

وفيه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة (٣) - : أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها (٤)، فالآية تدل على

المناقشة في هذا الجواب

(١) يعني: من الجهالة.

(٢) لعدم الأمن معها من الخطأ.

(٣) بناء على وضع مادة الجهل لما يقابل العلم. لكنه غير ظاهر، بل لعله مشترك بين الحمق الراجع إلى السفه المقابل للحلم والاتزان والحكمة وما هو ضد العلم. بل لعله في الأول أكثر استعمالاً كما في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِهِمْ نَبَأٌ كَثِيرٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا فَعَلْتُمْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْظُمُكُمْ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ وقول الشاعر: «فنجهل فوق جهل الجاهليينا».

بل لعل إطلاق الجهل على ما يقابل العلم ملازمته المعنى المذكور عرفاً أو عادة. فالمعنى المذكور إن لم يكن هو الظاهر فلا أقل من كونه مساوياً للمعنى الآخر. وقد يتعين الحمل عليه لمناسبته للحكم المعلن، ولقوله تعالى: ﴿فَتَضْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. نعم المناسبة للحكم المعلن ولقوله تعالى: ﴿فَتَضْبِحُوا...﴾ كما تكون بحمل الجهالة على السفاهة كذلك تكون بحملها على ما يقابل العلم مع تقييده بخصوص ما يكون الإقدام معه سفاهة لا يناسب طريقة العقلاء، كما ذكرنا، وقد عرفت عدم الفرق بينهما نتيجة وعملاً.

(٤) يعني: فلو حملت الآية على ذلك لزم تخصيص المورد، لعمل الجماعة بخبر

الوليد أو محاولتهم العمل به، وفيهم من العقلاء الجمع الغفير.

المنع عن العمل بغير العلم لعلته هي كونه في معرض المخالفة للواقع .  
وأما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس به، لما  
تقدم في توجيه كلام ابن قبة من أن الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً  
قد يحسن لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في

---

لكن سياق الآية ظاهر في أن النبي ﷺ وجماعة من المؤمنين أو كلهم كانوا  
متوقفين عن العمل بقول الوليد، وأن الذين طلبوا العمل به جماعة خاصة أزعجوا  
النبي ﷺ وخالفوه حتى أیده الله تعالى بالوحي فلاحظ قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ  
فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ...﴾.

ولعله تعريض بالمنافقين ونحوهم من مسلمة الفتح وغيرهم الذين كانوا  
يتربصون بالنبي ﷺ والمؤمنين الدوائر، فيثرون مشاكل توجب هياج الرأي العام  
ورعاع الناس وسفهائهم، كما أوضحه شيخنا الأستاذ دامت بركاته، وأطلنا الكلام  
فيه في تقرير درسه. ونقل دامت بركاته عن تفسيري الكشاف والرازي ما يؤيد ذلك  
كما لا يبعد إشعار بعض الروايات التي ذكرها الطبري في تفسيره بذلك. فراجع  
وتأمل جيداً.

هذا بناء على ما اشتهر من كون نزول الآية في قصة الوليد، أما بناء على أن  
نزولها في قصة مارية القبطية، حيث رمتها بعض نساء النبي ﷺ أو بعض المناققين  
بالريبة لدخول بعض الأقباط عليها، وأنه أمر أمير المؤمنين عليه السلام بقتله في قصة طويلة  
ذكرها في تفسير علي بن ابراهيم ومجمع البيان، فقد يستشهد له بعمل النبي ﷺ  
بالخبر، فيلزم أن لا يكون سفهياً.

وفيه: أن المقطوع به كون عمله ﷺ لاظهار الحق لا لبنائه على ترتيب الأثر  
عليه، لما هو المعلوم من أهمية الدماء وشدة تورعه ﷺ فلا بد من التزام أنه ﷺ  
أظهر العمل ليظهر براءة مارية وخبث من رماها، كما تضمنته رواية علي بن ابراهيم،  
فلاحظها.

الفتوى (١)، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع.  
فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من أن  
المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان، وبالجهاالة الشك أو الظن الابتدائي الزائل  
بعد الدقة والتأمل. فتأمل (٢).

الأولى في  
التخلص عن  
هذا الإيراد

(١) هذا لا ينافي دلالة الآية بعموم التعليل على عدم حجية الفتوى لو فرض  
إرادة ما يقابل العلم من الجهاالة. وبعبارة أخرى: العمدة في الإشكال أن حمل الجهاالة  
على السفاهة يقتضي خروج الفتوى والبينة تخصصاً لا تخصيصاً عن عموم التعليل،  
وحملها على ما يقابل العلم يقتضي خروجها تخصصاً، وهو خلاف الأصل.

فالتعين الجواب عنه بأنه لا دليل على أولوية التخصص من التخصيص  
بعد فرض خروج المورد عن حكم العام، وأصالة عدم التخصيص لا تنفع في نفيه  
وإثبات التخصص حينئذ، وإنما تنفع في إثبات حكم العام لما يعلم بفرديته له لو شك  
في حكمه وإليه يرجع ما تحقق في محله من عدم جهة العام في عكس نقيضه.

ولاسيما مع ما فرضه المصنف عليه السلام من أن حمل الجهاالة على السفاهة خلاف  
الظاهر، فإنه لا مجال لارتكاب ذلك فراراً عن التخصيص في المقام.

اللهم إلا أن يقال: التعليل آب عن التخصيص، فإن الوقوع في معرض الندم  
مما لا ينبغي للعاقل على كل حال وفي كل شيء، وبعد العلم بجواز العمل بالشهادة  
والفتوى يلزم حمل التعليل على ما لا يشمل هذه الأمور بحمله على خصوص ما  
يكون العمل به سفهياً، وحينئذ لا يشمل خبر العادل أيضاً كما ذكرنا. فلاحظ.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا خلاف ظاهر التبين.

نعم يمكن الحمل عليه بناءً على ما روي عن الباقر عليه السلام من قرائتها (فتبتوا).  
هذا مضافاً إلى ما عرفت من عدم اندفاع إشكال التعليل بذلك.

وفيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الاطمئنان، لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول (١) بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب.

الإيــــــــــــرادات  
القابلة للدفع:

ومنه يظهر الجواب عما ربما يقال: من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه، عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق (٢).

(١) لا وجه لذلك إذ قد يجرز في الفاسق ملكة الصدق كما يجرز في العادل ملكة التدبير المانعة من الكذب.

(٢) يعني: فلا يحتاج إلى البيان الشرعي مع فرض عدم الاقدام عليه من العقلاء.

وحاصل الجواب الذي أراده المصنف عليه السلام عن ذلك: أن التعرض لذلك في خبر الفاسق إنما هو للتنبه إلى لزوم التروي في خبره والالتفات إلى فسقه حتى يزول الاطمئنان. لكن عرفت الاشكال في زوال الاطمئنان من خبر الفاسق بالتروي. فالأولى دفعه بها ذكرنا آنفاً من أن المقصود بالآية الردع عن العمل المخالف للطريقة العقلانية لا الجاري على طبقها.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أن الآية مشعرة بخصوصية الفاسق في وجوب التبين، فتكون مشعرة بحجية خبر العادل في الجملة، لاندفاعها بأنه لم يعلم ورود الآية للتشريع حتى تشعر باختصاص وجوب التبين بخبر الفاسق، بل لعلها واردة للتشنيع والاستنكار والتنديد بالعاملين بخبر الوليد على خلاف الطريقة العقلانية، وحينئذ لعل ذكر الفاسق ليس لأختصاص وجوب التبين به، بل لكونه دخیلاً في زيادة التشنيع وتأكيد الاستنكار، فإن المناسب لمقام الاستنكار ذكر تمام ما هو دخیل في شدته وإن لم يختص به الحكم، كما يظهر بقليل من التدبر في الاستعمالات

وأما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثير .

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه (١)، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجية.

وفيه: أن المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه (٢)، فالمفهوم أخص مطلقاً من تلك الآيات، فيتعين تخصيصها، بناء على ما تقرر من أن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم.

وأما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتها وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء. فراجع.

وربما يتوهم: أن للآيات الناهية جهة خصوص (٣)، إما من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم (٤)، وإما من جهة اختصاصها بغير

العرفية.

(١) هذا بناء على تمامية عموم الآيات بنحو يقتضي عدم حجية خبر الثقة. وقد سبق الكلام فيه.

(٢) لأنه القابل للتبين.

(٣) يعني: فتكون النسبة بينها وبين المفهوم العموم من وجه، لا العموم المطلق.

(٤) بناءً على تمامية دليل الانسداد واقتضائه حجية الظن، إذ حينئذ لا بد من عدم شمول الآيات لصورة الانسداد مع شمول المفهوم له، فيكون بينها العموم من وجه، لا اختصاص المفهوم بحجية خبر العادل حال الانسداد، واختصاص الآيات

١- تعارض

مفهوم الآية مع

الآيات الناهية عن

العمل بغير العلم

الجواب عن

هذا الإيراد



البيئة العادلة وأمثالها مما خرج عن تلك الآيات قطعاً (١).

ويندفع بأن خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم، لأن المفهوم أيضاً دليل خاص مثل الخاص الذي خصص أدلة حرمة العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الأخير.

---

بعدم حجية غيره حال الانفتاح، ويجتمعان في خبر العادل حال الانفتاح فالمفهوم يقتضي حجيته والآيات تقتضي عدمها.

لكن يأتي من المصنف عليه السلام الإشكال في اقتضاء دليل الانسداد حجية الظن بنحو يخصص به الآيات، بل غاية ما يقتضيه تبعيض الاحتياط.

مع أنه لو تم كان مقتضى المفهوم حجية خبر العادل حال الانسداد، وهو يكفي في المقام، لعدم الانفتاح في عصورنا، فالتعارض بين المفهوم والآيات في خبر العادل حال الانفتاح لا أثر له.

وإلى هذا يرجع ما في بعض النسخ من الجواب عن هذا الوجه بقوله: «ويندفع الأول بعد منع الاختصاص بأنه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد، والثاني بأن خروج...» لكن في بعض النسخ الاقتصار على قوله: «ويندفع بأن خروج...» اكتفاء بالجواب الآتي، لأنه صالح للجواب عن الوجهين معاً. فلاحظ.

(١) إذ مقتضى ذلك كون النسبة بين الآيات والمفهوم عموماً من وجه، لاختصاص الآية بغير البيئة وأمثالها وغير خبر العادل، فتقتضي عدم حجيتها، واختصاص المفهوم بالبيئة - التي هي من أفراد خبر العادل - فيقتضي حجيتها، واجتماعهما في خبر العادل غير البيئة، فالمفهوم يقتضي حجيته والآيات تقتضي عدمها، وبعد التعارض والتساقط يكون المرجع أصالة عدم الحجية، ويحكم بعدم حجية غير البيئة من أفراد خبر العادل.

فإذا ورد: أكرم العلماء، ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فساقهم، ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أو لآثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموماً من وجه. وهذا أمر واضح (١) نبهنا عليه في باب التعارض.

ومنها: أن مفهوم الآية لو دلّ على حجية خبر العادل لدل على حجية الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى وأتباعه قدست أسرارهم من عدم حجية خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجية الخبر.

٢- شمول الآية  
لخبر السيد  
المرتضى

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين، إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبا للإجماع المنقول (٢)، وبعد الغض عن أن

الجواب عن  
هذا الإيراد

(١) والوجه فيه: أن منشأ التوقف في تعارض العامين من وجه إنها هو تساوي ظهوريهما بالإضافة إلى مورد الاجتماع، وذلك لا يجري في المقام ونحوه ممّا كان العام مخصصاً بدليل خارج لأن التخصيص وإن أوجب سقوط حجية ظهور العام في مورده، إلاّ أنّه لا يوجب تبدل ظهور العام بالإضافة إلى الباقي، بحيث يكون فيه أظهر ممّا لو لم يكن مخصصاً بالدليل حتى يتوهم مساواته لظهور الخاص الآخر المفروض كونه أقوى ظهوراً في مورده من العام لأنه أخص منه مطلقاً. نعم لو كان المخصّص للعام متصلاً كان لانقلاب النسبة بسببه وجه قوي إلاّ أنه خارج عن محلّ الفرض.

(٢) لابتناؤه على النقل الحدسي، الذي تقدم في أول الكلام في الإجماع المنقول عدم شمول المفهوم له.

إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ عليه السلام (١). نقول: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أما أولاً: فلأن دخوله يستلزم خروجه، لأنه خبر العادل (٢)، فيستحيل دخوله (٣).

ودعوى: أنه لا يعم نفسه. مدفوعة: بأنه وإن كان لا يعم نفسه،

---

(١) يعني: ويمتنع شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين معاً، لاستلزامه التعبد بالنقيضين، ولا لأحدهما معيناً، لأنه بلا مرجح، ولا مخيراً، لقصور عموم الحجية عن ذلك. ومن ثم كان الأصل في المتعارضين التساقط، وإن قيل بخروج تعارض الخبرين عنه للأدلة الخاصة.

(٢) يعني: ومقتضى ما ذكره هو عدم حجية خبر العادل. ولا يخفى أن هذا الوجه لا ينهض ببيان أن دخوله مستلزم لخروجه، لا تخصصاً ولا تخصيصاً. أما عدم خروجه تخصصاً فظاهر، إذ لا يخرج عن كونه خبر عادل، فيدخل في موضوع المفهوم، وأما عدم خروجه تخصيصاً فلما هو المعلوم من أن قصد المرتضى في خبره عدم حجية خبر العادل مطلقاً لا عدم حجية خبره بالخصوص تخصيصاً للمفهوم.

فالأولى الجواب بأنه يلزم من دخوله في المفهوم حجتيه، ويلزم من حجتيه عدم حجتيه، لعموم حكمه له ولو ملاكاً، لأن الذي يلزم هو عدم دخوله في المفهوم. ولعل هذا هو مراد المصنف عليه السلام.

لكن هذا لو تم اقتضى عدم شمول كلامه لخبره لنفسه، بل يختص بغيره من الأخبار، خلافاً لما سيأتي من المصنف عليه السلام.

(٣) يعني: لأن ما يلزم من وجوده عدمه محال.

لقصور دلالة اللفظ عليه (١)، إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً،  
للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم، ولذا لو سألنا السيد عن أنه:  
إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه؟ فيقول: لا.

وأما ثانياً: فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول: إنه وقع الإجماع على  
خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المشتبهين، فتأمل (٢).

وأما ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروجه ما عداه وبين العكس،  
ولا ريب أن العكس متعين، لا لمجرد دقبح انتهاء التخصيص إلى الواحد (٣)،  
بل لأن المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل، ولا  
ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل  
قبيح في الغاية وفضيخ إلى النهاية (٤)، كما يعلم من قول القائل: صدق

(١) يأتي في إشكال خبر الوسطة أنه لا مانع من شمول القضية لنفسها إذا لم  
يلزم محذور آخر، لكن عرفت منه لزوم المحذور من شمول خبر المرتضى عليه السلام لنفسه.  
ويأتي تمام الكلام.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا الإجماع لو تم لا يصلح حجة لتخصيص عموم  
المفهوم، لأنه ليس إجماعاً تعبيرياً، بل حصل الإجماع اتفاقاً مع اختلاف مباني  
المجمعين.

(٣) لا يخفى أن شمول المفهوم لإجماع المرتضى عليه السلام المستلزم لخروج بقية  
الأخبار عنه لا يستلزم التخصيص، لأنها ليست في عرض واحد، بل خروجها في  
رتبة متأخرة عن دخول إجماع المرتضى في المفهوم، فهو مقتضى العمل بالمفهوم، لأنه  
تخصيص له منافٍ لعمومه، ليدعي أنه تخصيص مستهجن.

(٤) لمنافاته لظاهر الكلام جداً. وسيأتي تمام الكلام.

زيداً في جميع ما يخبرك، فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثم أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدق.. الخ» خصوص هذا الخبر (١). وقد أجاب بعض من لا تحصيل له بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار (٢).

٣- عدم شمول الآية للأخبار مع الوساطة

ومنها: أن الآية لا تشمل الأخبار مع الوساطة، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة (٣)، فلا يعم الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام، لاشتغالها

(١) لا يبعد حمل الكلام على ذلك، ولا يتضح قبحه. نعم لو كان مضمون العموم أن زيداً لا يكذب كان ما ذكره المصنف قريباً جداً لمنافاته لخبر زيد بأنه كاذب فيمتنع شموله له نظير ما يأتي، فتأمل جيداً.

(٢) وكأن المراد اندفاعه: بأن المدعى دلالة ظاهر الكتاب المقطوع الاعتبار بعمومه على حجية هذا الإجماع المظنون الاعتبار، لا معارضته له حتى يكون الترجيح لظاهر الكتاب.

هذا ولكن التأمل قاض بأن الإجماع المدعى مناف للمفهوم، فهما متكاذبان متعارضان لدلالة الآية على حجية خبر العادل من حيث هو ودلالة الإجماع على عدم حجيته من حيث هو.

وهذا هو العمدة في عدم شمول الآية للإجماع، لأنها تقتضي كذبه وتنافيه ويمتنع دلالة الدليل على حجية الكاذب وعمومه لنافيه. وأما ما سبق من المصنف فهو لا يخلو عن خدش لما أشرنا إليه من أن مقتضاه عدم شمول خبر المرتضى لنفسه لا خروجه عن عموم المفهوم، ويأتي نظيره في خبر الوساطة.

(٣) كأنه لنظير ما سبق من المصنف عليه السلام في أول مبحث الإجماع المنقول من انصراف أدلة الحجية عن الخبر الحدسي، لورودها في مقام نفي احتمال تعمد الكذب، فلا تنفي احتمال الخطأ في الحدس.

## على وسائط.

الجواب عن  
هذا الإيراد

وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح، لأن كل واسطة من الوسائط إنما يخبر خبراً بلا واسطة، فإن الشيخ عليه السلام إذا قال: حدثني المفيد، قال: حدثني الصدوق، قال: حدثني أبي، قال: حدثني الصفار، قال: كتبت إلى العسكري عليه السلام بكذا، فإن هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط، فخير الشيخ: قوله: حدثني المفيد، الخ وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه ثبت شرعاً أن المفيد حدث الشيخ بقوله: حدثني الصدوق، فهذا الإخبار - أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: حدثني الصدوق - أيضاً خبر عادل، وهو المفيد فنحكم بصدقه، وأن الصدوق حدثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: حدثني أبي والصدوق عادل في صدق خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله: حدثني الصفار، فنصدق لأنه عادل، فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري عليه السلام، وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأن العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتبه إليه، فيكون المكتوب حجة، فيثبت بخبر كل لاحق إخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات (١)، لأن كل واسطة يخبر بخبر مستقل.

---

وكذا يقال في الإخبار بواسطة، لعدم انحصار احتمال المخالفة باحتمال تعمد الكذب، بل يحتمل كون منشئه خطأ الواسطة، ولا دليل على إلغاء الاحتمال المذكور. (١) أما لو كان المراد من الخبر ما يعم المخبر بالواسطة لزم الاكتفاء بالعدالة في الخبر الأول وهو الشيخ في الفرض. بل يلزم قبول مراسيل العادل إذا أخبر عن المعصوم عليه السلام.

إشكال تقدم  
الحكم على  
الموضوع

هذا ولكن قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ رحمته الله عن المفيد إذا صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع المخبر إلا به؟! (١).

ولكن يضعف هذا الاشكال:

أولاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع، كالإقرار بالإقرار (٢)، وإخبار العادل بعدالة مخبر (٣)، فإن الآية (٤) تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال.

وثانياً: بأن عدم قابلية اللفظ العام لأن (٥) يدخل فيه الموضوع الذي

(١) يعني: يلزم كون وجوب التصديق منقحاً لموضوع نفسه، فيكون متأخراً عن نفسه بمرتبتين، لأن خبر المفيد إذا كان ناشئاً تبعداً من وجوب التصديق كان متأخراً عنه رتبة وإذا كان وجوب التصديق من أحكام خبر المفيد كان متأخراً عند رتبة تأخر الحكم عن موضوعه، فيكون وجوب التصديق متأخراً عن نفسه بمرتبتين.

(٢) فإن أثر لزوم إقرار العقلاء على أنفسهم بالإضافة إلى الإقرار بالإقرار هو التعبد بتحقيق الإقرار بالحق الذي يكون موضوعاً لقاعدة لزوم إقرار العقلاء على أنفسهم من أجل إثبات الحق المقرّ به.

(٣) فإن أثر وجوب تصديق المخبر بالعدالة هو وجوب تصديق المشهود بعدالته في خبره.

(٤) يعني: بحسب دلالة المفهوم فيها المتضمن لوجوب تصديق العادل.

(٥) لم يتضح الوجه في عدم القابلية المذكورة، فإن ترتب أفراد العام إثباتاً أو ثبوتاً أو تبعداً لا يمنع من دخولها في عموم العام بعد كون الحكم في العام وارداً على الماهية من حيث هي الشاملة لجميع الأفراد. وترتب الأفراد بأحد الأنحاء المذكورة

لا يمنع من شمول العام لها، بعد فرض جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية المبينة على ترتبه على جميع الأفراد المحققة والمقدرة، إذ في مثل ذلك لا تلحظ الخصوصيات الفردية، حتى يمتنع شمول الحكم للأفراد المترتبة لامتناع لحاظها في عرض واحد، بل ليس الملحوظ إلا الماهية بحدودها المفهومية الخاصة المنطبقة على تمام الأفراد المترتبة قهراً.

نعم لو كان العموم وارداً بنحو القضية الخارجية بنحو لا يشمل إلا الأفراد المحققة امتنع شموله للأفراد المترتبة تعبدًا التي يكون التعبد بها متفرعاً على شمول العام لغيره، إذ في ظرف جعل العام لا تحقق للأفراد اللاحقة كي يشملها.

لكنه لا يمنع في المقام من العمل بخبر الواسطة، لأن ترتب أخبار الوسائط إنما هو في مقام الإثبات مع اجتماعها في مقام الثبوت في عرض واحد. مضافاً إلى عدم الإشكال في جعل العمومات الشرعية بنحو القضية الحقيقية، لا الخارجية. ومما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من شمول القضية لنفسها في القضايا الحقيقية، إذ ليس الملحوظ فيها إلا الماهية من حيث هي وانطباقها على فردها قهري بلا حاجة إلى ملاحظته بخصوصيته فلا يلزم منه ملاحظة القضية حين جعلها كي يمتنع. بل يمكن اختصاص حكم القضية بنفسها فيما إذا كان الموضوع هو الماهية المقيدة بقيد يختص بها من دون أن تلحظ بخصوصيتها كقول القائل: أول الكلام يجهدني .

نعم لو كان هناك مانع من شمول القضية لنفسها لخصوصية فيها تعين اختصاص الموضوع لبأبها عداها، كما في قولنا: كل كلامي صادق، فإن صدق الكلام لما كان بمطابقته للواقع، وكان مطابقه مبايناً له تعين عدم شمول القضية لنفسها سواء كانت صادقة أم كاذبة، وهذا بخلاف مثل الضرر، فإن ترتبه على الكلام ليس بلحاظ مطابقة المباين له، بل من آثاره بأي وجه كان. ومثله قولنا: أول كلامي صادق فلا بد أن يحمل على الأول مما عدا القضية المذكورة.

وأوضح من ذلك قولنا: أول كلامي كاذب فإن القضية المذكورة لو انطبقت



لا يتحقق ولا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام (١) وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، لأن هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له.

فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال: لا تعمل بأخبار زيد، فإنه لا يجوز له العمل به (٢) ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز (٣)، لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ وعدم قابليته

---

على نفسها لزم من صدقها كذبها ومن كذبها صدقها، كما لا يخفى.

(١) لو فرض إحراز المناط فلا إشكال في عموم حكم القضية لمورده، وإن قصرت القضية عنه في مقام الدلالة اللفظية، إلا أن مجرد قصور الدلالة اللفظية عن مورد لأجل الاستحالة - لو سلمت - لا لأجل التقييد اللفظي، لا يستلزم عموم الملاك، لاحتمال قصوره واتكال المتكلم على الاستحالة المفروضة في عدم التقييد، فلا بد في إحراز الملاك من قرينة خارجية.

(٢) يعني: بهذا الخبر الذي صدر عن زيد.

(٣) الظاهر أنه مع عموم من المولى يقتضي العمل بأخبار زيد يجب العمل بهذا الخبر، ويكون ناسخاً للعموم المذكور فيما بعده من الأخبار، فلا يعمل بها. ولا مجال للدعوى: عموم ملاك النهي عن العمل بأخبار زيد لهذا الخبر، لاستحالة تحقق ملاك عدم جواز القبول في جميع الأخبار، بل لا بد إما من وجوده في هذا الخبر أو في بقية الأخبار، فيمتنع قيام الحكم بماهية الخبر من حيث هي، بل لا بد من قيامه بالماهية المبينة لهذا الخبر، أو المتحدة معه، ويمتنع الثاني لتوقفه على ملاحظة الخصوصية، وهو ممتنع لاستحالة لحاظ القضية حين جعلها، فلا بد أن

للمشمول، لا للتفاوت بينه وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولى بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك من مصاديقها (١). وقد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات (٢) ما يوضح ذلك فراجع.

ومنها: أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن لوجوب

٤- عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأحكام الشرعية

يكون الموضوع هو الأول وهو الماهية المبينة لهذا الخبر ولو بنحو نتيجة التقييد، فيختص الملاك بها، ويكون هذا الخبر خارجاً عن العموم لفظاً وملاكاً.

نعم لو كان مفاد هذا الخبر معارضاً للعموم الصادر ومنافياً له، لا ناسخاً له، تعين قصور العموم عنه وعدم وجوب العمل به في بقية الأخبار لقصور العموم عن شمول ما ينافيه، نظير ما سبق منّا في تقريب قصور المفهوم عن شمول الإجماع المنقول من المرتضى رحمته.

(١) كأنه لما أشرنا إليه من فرض كون القضية حقيقية لا تقتضي لحاظ الأفراد بخصوصيتها لكن هذا لا ينافي القصور عن بعض الأفراد إذا كان هناك مانع من شموله، ولو من باب نتيجة التقييد.

(٢) وهو الإيراد بأن حجية المفهوم تقتضي حجية إجماع المرتضى الدال على عدم حجية خبر الواحد، حيث أورد عليه المصنف رحمته بأن عموم المفهوم لإجماع المرتضى يستلزم خروجه، لأنه خبر واحد أيضاً، ثم أجاب عنه بأن القضية لا تشمل نفسها.

وأورد عليه بما ذكره هنا من أن عدم دخول القضية في حكم نفسها لفظاً لا ينافي دخولها ملاكاً.

وقد أجبنا عنه هناك بما ذكرناه هنا من أنه يلزم من شمول خبر المرتضى لنفسه محذور مانع من العموم. مضافاً إلى ما ذكرناه هناك من أن خبر المرتضى معارض للمفهوم فيمتنع شموله له.

التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية (١)، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجية، فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض. ويجعل المراد من القبول فيها (٢) هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه. فلا يقال: إن قبول خبر الواحد (٣) في الموضوعات الخارجية مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركب (٤) والأولية (٥).

الجواب عن  
هذا الإيراد

وفيه: أن وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر،

---

(١) كأنه لدعوى وجوب التفحص المذكور ينافي عدم وجوب التبين المستفاد

من المفهوم.

(٢) يعني: في الموضوعات.

(٣) الوجه في اندفاعه: أن المراد من قبول خبر العدل في الموضوعات ليس

هو قبوله مطلقاً، بل قبوله في الجملة ولو بشرط التعدد، وحينئذ لا إجماع ولا أولوية في قبوله في الحكم، فإن من ينكر حجية الخبر غير العلمي في الأحكام يقول بحجية البيّنة في الموضوعات.

وبالجملة: حجية خبر العدل الواحد في الموضوعات تستلزم حجّيته في

الأحكام، وحجية البيّنة في الموضوعات لا تستلزم حجّيتها في الأحكام. فلاحظ.

(٤) لما أشرنا إليه من أنه لا قائل بحجية خبر العدل الواحد في الموضوعات

دون الأحكام إلا أن يشكل بأن عدم القول بالفرق بينهما لا ينفع ما لم يرجع إلى القول بعدم الفرق.

(٥) لم يتضح وجه الأولوية إلا أن تكون بلحاظ أقوال الأصحاب، حيث

أن القائل بحجية خبر العدل الواحد في الأحكام أكثر من القائل بحجّيته في الموضوعات.

فإن الأوّل يؤكد حجّية خبر العادل ولا ينافيها (١)، لأن مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا (٢)، والتبين المنافي للحجّية هو التوقف عن العمل والتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان أصلاً من الأصول، فاذا يئس عن المعارض (٣) عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما، وإذا يئس عن التبين (٤) توقف عن العمل، ورجع إلى ما يقتضيه الأصول العملية. فخبر العادل وإن اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرد المجيء إلا أنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالأوّل دون الثاني (٥)، ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الثاني (٦)، ويؤخذ بالأرجح في الأوّل (٧).

---

(١) لأن الفحص عن المعارض إنما هو فحص عما يسقط الحجّية بعد فرض ثبوت مقتضيتها والتبين في خبر الفاسق لقصوره عن اقتضاء الحجّية، لا من جهة المعارض.

(٢) فهو يدل ضمناً على الاعتراف بحجّية هذا، ومن ثم كان مؤكداً للدليل الحجّية.

(٣) يعني: بعد فرض حجّية الخبر ذاتاً، كما هو في خبر العادل.

(٤) يعني: فيما ليس حجة ذاتاً كخبر الفاسق.

(٥) المراد بالأوّل خبر العادل، وبالثاني خبر الفاسق.

(٦) يعني: خبر الفاسق. والوجه بالأخذ فيه بالمنافي حجّية المنافي دونه.

(٧) وهو خبر العادل، لأن كليهما حجة في نفسه، ومع تنافي الحجّيتين يعمل

بالأرجح منهما من جهة الدلالة، بل من سائر الجهات على تفصيل يذكر في محله.

فَتَسْبَعُ الأدلة في الثاني لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق، وفي الأول لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

٥- عدم العمل  
بمفهوم الآية  
في مورد

ومنها: أن مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنه لا يكفي فيها خبر العادل، بل لا أقل من اعتبار العدلين، فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

الجواب عن  
هذا الإيراد

وفيه: أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل، فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين فيه.

وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها (١).

(١) لوضوح أنه من خبر الفاسق الذي يجب التبين فيه ولا يكون حجة مطلقاً بمقتضى المنطوق. لكن المورد وإن كان داخلياً في المنطوق باصطلاح الأصوليين، إلا أن التحقيق أن المفهوم والمنطوق معاً مستفادان من الإناطة والتعليق المشتمل عليهما الكلام الوارد في المورد الخاص. وحيث إن مقتضى إناطة التبين وتعليقه على الفاسق كون الفسق هو الموجب لعدم قبول الخبر دون وحدة الخبر، فلا بد من استفادة كون الوحدة في المخبر مانعاً آخر من القبول، ومن البعيد جداً عدم التعرض لها مع احتمال المورد عليها. وهذا وإن لم يبلغ حد الاستهجان إلا أنه من أهم الموهنات للمفهوم لو لم يكن مسقطاً له بالمرّة.

فالعمدة ما سبق من عدم ورود القضية مورد التشريع بل مورد الاستنكار والتشنيع، فعدم التعرض فيها للوحدة إنما هو لكون الفسق أدخل في الاستنكار منها، لا لعدم دخلها حتى يلزم خروج المورد.

وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم (١) بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم (٢) منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراد (٣)، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

ومنها: ما عن غاية المبادي من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين، وهو لا يستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف.

٦- مفهوم الآية لا يستلزم العمل والجواب عنه

وكان هذا الإيراد مبني على ما تقدم فساده من إرادة وجوب التبين نفسياً، وقد عرفت ضعفه، وأن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته، وليس التوقف حينئذ واسطة (٤).

ومنها: أن المسألة أصولية فلا يكتفى فيها بالظن.

٧- كون المسألة أصولية وجوابه

(١) إشارة إلى دعوى أن مورد الحكم ليس خصوص خبر الوليد الفاسق، بل مطلق الخبر بالارتداد القابل للصدور من العادل والفاسق. لكن لا يخفى أن المورد تابع للواقعة الخارجية، وليست هي إلا الخبر الخاص الصادر من الوليد.

نعم لو كان الخبر بالارتداد على إطلاقه مورداً لسؤال وقع الجواب عنه بالآية لكان ما ذكر في محله.

(٢) خبر لقوله: «وجعل....»

(٣) لوضوح أن الخبر بالارتداد لا يعتبر فيه العلم، بل يكفي فيه خبر الواحد وإن كان مشروطاً بالتعدد، فغاية ما يلزم التقييد في المورد لا إخرجه بالمرّة.

(٤) بل هو راجع إلى وجوب التبين وعدم جواز العمل قبله.

وفيه أن الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في أصول الفقه (١)،  
والأصول التي لا يتمسك لها بالظن مطلقاً (٢) هو أصول الدين، لا  
أصول الفقه، والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً (٣) هو مطلق  
الظن (٤) لا الظن الخاص (٥).

٨- انحصار مفهوم  
الآية في المعصوم  
وَمَنْ دُونَهُ

ومنها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغاير،  
فكل من كان كذلك أو احتمال في حقه ذلك وجب التبين في خبره، وغيره

(١) بل لا مانع عقلاً من التمسك به في الأصول الاعتقادية في غير مورد  
لزوم الدور، كما في إثبات الإمامة بظهور خبر متواتر عن النبي ﷺ، وتكون حجية  
الظهور من حيث العمل الأعم من عمل الجوارح والجوانح وتوقف الاعتقاد على  
العلم غير ظاهر، بل الظهار عدمه.

نعم لو لزم الدور فلا إشكال في عدم الحجية، كما لو أريد الاستدلال على  
الإمامة بظاهر الخبر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

(٢) يعني: حتى الخاص منه. لكن عرفت أنه لا مانع عقلاً من حجية الظن  
الخاص في أصول الدين، بل الظن العام أيضاً على وجه يأتي الكلام فيه في دليل  
الانسداد.

(٣) يعني: حتى أصول الفقه.

(٤) هذا في غاية الإشكال، فإنه سوف يأتي من المصنف رحمته في مبحث دليل  
الانسداد المقتضي لحجية الظن المطلق: أنه كما يقتضي حجية الظن بالواقع يقتضي  
حجية الظن بالطريق، وهو راجع إلى حجية الظن المطلق في المسألة الأصولية، على  
كلام يأتي في محله.

(٥) يعني: والظهور اللفظي - كما في المفهوم هنا - من الظن الخاص.

مَّن يفيد قوله العلم، لانحصاره في المعصوم ومن هو دونه (١)، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه، لأن المراد الفاسق الواقعي (٢)، لا المعلوم (٣).

فهذا وجه آخر لإفادة الآية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الآية، كما تقدّم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأولين.

وفيه: أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر (٤) عرفاً، فالمراد به، إما الكافر، كما هو الشايح إطلاقه في الكتاب، حيث أنه يطلق غالباً في مقابل المؤمن (٥)، وأما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان (٦) نزول هذه الآية، فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق (٧).

الجواب عن  
هذا الإيراد

(١) يعني: وهو المعصوم غير الواجب العصمة. إلا أن يدعى أنه لا يوجب العلم، لاحتمال الخطأ، بخلاف المعصوم الواجب العصمة.

(٢) يعني: فلا بد في إثبات الحجية من إحراز عدم الفسق، ولا يكفي الشك فيه.

(٣) لأنه خلاف ظاهر إطلاق الفاسق.

(٤) خصوصاً مع ظهور الآية في التشنيع على المخبر والتنديد به، إذ هو لا يناسب هذا المعنى لوقوع كل الناس فيه إلا النادر.

(٥) هذا إنما يصلح قرينة على حمل الفاسق على غير المؤمن لا على الكافر.

(٦) لم يتضح الوجه في التقييد بذلك، بل مقتضى الإطلاق الحمل على الفاسق في كل زمان وهو المرتكب للمعاصي الكبيرة في زمانه.

(٧) لم يتضح التطابق بين العرفين ولاسيما مع ما سبق منه من الاعتراف بغلبة



مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (١).

مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق (٢). وبه يندفع الإيراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة.

وأما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح، لأن ظاهر قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ تحقق الفسق قبل النبأ لا به، فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به.

هذه جملة مما أوردوه على ظاهر الآية، وقد عرفت أن الوارد منها إيرادان، والعمدة الإيراد الأول (٣)، الذي أورده جماعة من القدماء

---

إطلاقه في مقابل المؤمن.

(١) تكفير السيئات لا يدل على عدم الفسق.

(٢) سقوط العقاب بالتوبة لا يقتضي عدم الفسق. إلا أن يتمسك ببعض الإطلاقات الدالة على قبول شهادة المذنب بعد توبته، والأولى الاستشهاد لما ذكره بما إذا كان المخبر في أول بلوغه وعلم منه عدم ارتكاب ذنب أصلاً ولو مع عدم الملكة.

(٣) وهو عدم تمامية المفهوم في الآية. هذا وقد سبق منا الإيراد أيضاً بعدم ورود القضية مورد التشريع، بل مورد الاستنكار والتشنيع في مخالفة الطريق التي ينبغي سلوكها، فذكر الفاسق لعله لزيادة التأكيد والتشنيع لا لتوقف الحكم عليه.

اللهم إلا أن يقال: هذا مبني على عدم تمامية المفهوم لكون القضية مسوقة

## والمُتأخِرِينَ .

ثم إنه كما استدل بمفهوم الآية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه، بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن، فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

الاستدلال  
بمنطوق الآية على  
حجية خبر غير  
العادل إذا حصل  
الظن بصدقه

ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته. ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة أمانة أخرى غير معتبرة.

ولو عمم التبين للتبين الإجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره (١) دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب، فيدخل الموثق (٢) وشبهه (٣) بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر فثبت من آية النبأ منطوقاً ومفهوماً حجية الأقسام

---

لتحقيق الموضوع - كما هو مقتضى الإيراد الأول - وأن الاستدلال بإشعار الوصف بالعلمية لا بمفهوم الشرط، أما بناء على تمامية مفهوم الشرط في الآية فمقتضى التعليق توقف الحكم على الفسق، واحتمال كون ذكره لمحض التشنيع خلاف الظاهر. فالعمدة هو الإشكال الأول، كما ذكره المصنف عليه السلام.

(١) يعني: يظن بصدقه إجمالاً في جميع أخباره، لا في خصوص الخبر الخاص الذي يراد العمل به.

(٢) وهو الذي يرويه ثقة غير إمامي.

(٣) وهو الذي يرويه إمامي فاسق لكنه ثقة متحرز عن الكذب.

الأربعة للخبر (١) الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بالقرينة الظنية.

المناقشة في  
الاستدلال  
المذكور

ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفى، لأن التبين ظاهر في العلمي. كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه على كذبه (٢).

إلا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً من أن المقصود التنبيه والإرشاد على أن الفاسق لا ينبغي أن يعتمد عليه (٣)، وأنه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة (٤) وظاهر التعليل (٥) كلها

---

(١) كان عليه أن يذكر الخامس وهو الشبيه بالموثق. إلا أن يريد من الموثق

هنا ما يعمه.

(٢) لكنه مبني على ورود الآية مورد التشريع لا التشنيع، وقد سبق الكلام فيه.

(٣) لكن لازمه عدم حجية خبر الفاسق، فلا ينفع - حيثئذ - في الاستدلال

المذكور.

إلا أن يكون المراد التنبيه على أن ذلك هو شأن الفاسق لمزيد الحذر منه، فلا ينافي الظن بصدقه لقرائن خاصة خارجية، فيكون مفاد الآية - حيثئذ - أن الفاسق بحسب شأنه لا ينبغي الوثوق به ولا الظن بخبره، وإن كان قد يستفاد ذلك من قرائن خاصة خارجية بعد مزيد من التثبت والحذر. فتأمل جيداً.

(٤) عرفت الإشكال فيها بظهورها في السفاهة، فلا تجري مع فرض كون

الخبر اطمئنانياً، نعم لا يكفي محض الظن.

(٥) عرفت الإشكال في التعليل. نعم لا يكفي الظن، بل لابد من الاطمئنان،

آية من إرادة مجرد الظن.

نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل، بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجية الظن الاطمئنان المذکور وإن لم يكن معه خبر فاسق، نظراً إلى أن الظاهر من الآية (١) أن خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنه لا بد من تبين الأمر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجي.

نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبين.

فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

والحاصل: أن الآية تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلة لوجود خبر الفاسق وعدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو

---

كما سيأتي من المصنف رحمته.

(١) هذا غير ظاهر، فإن الأمر بالتبين والتثبت عند الخبر لا ينافي دخله في الحجية في مقام العمل. نعم بناء على أن المراد من التبين العلمي يتعين ما ذكره المصنف رحمته، فلاحظ.

الاطمئنان أو مطلق الظن، حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً. فافهم واغتنم واستقم.

هذا ولكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الإخبار بالارتداد (١).

الآية الثانية:  
آية النفر

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وجه الاستدلال

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة (٢)، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أما وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظة (لعل) بعد انسلاخها عن معنى الترجي (٣)

---

(١) لما هو المعلوم من أن خبر الوليد بالارتداد لا يكفي في قبوله التبين

الظني.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الآية المعتضد بالسيرة العقلائية الارتكازية على

عدم اعتبار حصول العلم في العمل بخبر الغير مع فرض الوثوق به، فإن الظاهر ورود الآية لإمضاء السيرة المذكورة، لا لبيان حكم تعبدي تأسيسي.

ومنه يظهر الوجه في تقييد الآية بصورة الوثوق، فإنه مقتضى إمضاء السيرة

المذكورة.

(٣) كأنه لاستحالة الترجي في حقه تعالى لاستلزامه الجهل المحال.

ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم (١)، وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إما لما ذكره في المعالم من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضي (٢) يجب، ومع عدمه لا يحسن (٣) وإما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب لأن كل من أجازَه فقد أوجبه (٤).

(١) هذا لا يخلو عن إشكال، لعدم وضع (لعل) إلا للتوقع والترجي الذي قد يقارن المحبوبة، وقد يقارن المبعوضة، ولذا عدّ من معانيها الاشفاق. والتحقيق ورود (لعل) في المقام لبيان عدم الملازمة خارجاً بين الحذر والانداز بلحاظ عصيان المكلفين وتسامحهم، فإن هذا المعنى أقرب إلى الترجي من المحبوبة، وحيثئذ ينحصر وجه مطلوبية الحذر بالوجه الثاني.

(٢) وهو المنجز الذي يحتج به المولى على العبد، ويجعله في خطر العقاب بالمخالفة.

(٣) إذ الحذر فرع الخطر، ومع فرض عدم الحجة لا خطر، فلا موضوع للحذر.

(٤) لكن مورد الآية لما كان هو الخبر بالتكليف الإلزامي - الذي هو مورد الحذر - لا مطلقاً، ليعم الخبر بالإباحة، فرجحان العمل به أو جوازه قد يكون من باب الاحتياط، فلا يدل على وجوبه ولا يلازمه.

نعم لو أريد من الخبر الأعم ممّا تضمن الإباحة كان جواز العمل به في المباحات ملازماً لحجية الملازمة لوجوب العمل به في التكاليف الإلزامية.

ودعوى: أن العمل به من باب الاحتياط ليس عملاً به حقيقة، إذ العمل بالطريق إنما يكون بالاعتقاد عليه لا بمجرد موافقته احتياطاً.

مدفوعة: بأن الآية لم تتضمن جواز العمل بالخبر، بل مجرد الحذر عقيب

الثاني: أن ظاهر الآية وجوب الإنذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى (١) كلمة (لولا) فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين: أحدهما: وقوعه غاية للواجب، فإن الغاية المترتبة على الفعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف (٢) أم لا كما في قولك: تب لعلك تفلح، وأسلم لعلك تدخل الجنة، وقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (٣).

الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلا لغى

---

الإنذار الحاصل من ترتب العمل على الخبر احتياطاً.

(١) متعلق بقوله: «الواجب».

(٢) مثل: ادع زيداً لعله يأتينا واضربه لعله يتأدب.

(٣) لعل الوجه في عدم عد الغاية فيه مورداً للتكليف أن التذكر والخشية مما لا يجب مولوياً شرعاً، بل هي لازمة عقلاً، فالخطاب إرشادي. فتأمل.  
وقد يدعى أن التذكر والخشية من فرعون ليسا مورداً لتكليف المخاطب بذى الغاية وهو موسى وهارون عليه السلام لخروجهما عن قدرتهما وكونهما داخلين تحت اختيار فرعون.

وفيه: أن المراد من جعل الغاية فيه مورداً للتكليف ليس تكليف المخاطب بذى الغاية وإلا لتعين الخطاب بالغاية ابتداءً، من دون ذكر ذى الغاية، أو الخطاب بهما بوجه آخر من دون ذكر (لعل) بل إبدالها بمثل: (حتى) و(كي) فيقال: «إلحق الثوب في النار حتى يحترق» و: «ضعه في الشمس كي يجف»، ولا يصح مجيء (لعل) لما فيها من الدلالة على عدم الملازمة بين الغاية وذيها، وهو إنما يصح في الأفعال التي هي مورد لتكليف غير المخاطب بذى الغاية، لاحتمال عصيانه أو غيره، كما في آية النفر، الآية التي هي محل الكلام وغيرهما.

## الإنداز (١).

ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة إلى ما في الأرحام.

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد (٢)، كما يظهر من صدر الآية،

(١) لا يخفى أن الإنداز لا يلغو مع عدم وجوب الحذر، لإمكان كون فائدته مجرد التذكير وإلقاء الاحتمال المستتبع لوجوب الفحص عن الأحكام مع أنه قد يوجب العلم أو يكون بعض سببه، وذلك فائدة مهمة.

نعم قد تدعى الملازمة العرفية بين وجوب الإنداز ووجوب القبول وإن لم يكن بينهما ملازمة واقعية. ولعل ما نقله عن المسالك مبني على ذلك. إلا أن الإنصاف أن الملازمة المذكورة غير تامة.

نعم لا يبعد ثبوتها فيما إذا كان الغالب انحصار طريق معرفة الشيء بالإبلاغ المأمور به وكان الغالب في الإبلاغ أنه لا يوجب العلم، فإن الملازمة - حينئذ - عرفاً بين وجوب الإبلاغ ووجوب القبول غير بعيدة، ومن الظاهر عدم تمامية ذلك في المقام، ولا يبعد تماميته في حرمة كتمان المرأة لما في رحمها، فتأمل.

(٢) ذكر في تفسير الآية وجوه ثلاثة:

الأول: أن المراد بالنفر النفر للتفقه وأن النافرين إذا تفقهوا في سفرهم رجعوا إلى بلادهم فانذروا المتخلفين، وعليه يتبنى الاستدلال بالآية بالوجه السابق.

الثاني: أن المراد به النفر إلى الجهاد، وأن التفقه ليس غاية له، بل فائدة قد تترتب عليه بسبب مشاهدة آيات عظمة الله وتأييده للمؤمنين ونصرهم فيزدهم بصيرة في الدين، فإذا رجعوا إلى قومهم أخبروهم بذلك وأنذروهم من التقصير في



وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ (١) ومن المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للتفقه والانداز.

نعم ربما يترتبان عليه، بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة، فالتفقه والانداز من قبيل الفائدة، لا الغاية حتى يجب بوجوب ذبيها.

قلت:

أولاً: أنه ليس في صدر الآية دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد (٢)،

الدين في فرائضه بعد ظهور آياته ونصوع حجته.

الثالث: أن المراد به النفر إلى الجهاد أيضاً، ولكن التفقه ليس من وظيفة النافرين، بل من وظيفة المتخلفين مع النبي ﷺ في المدينة فيتفقهون فيما يستجد من الأحكام، فإذا رجع إليهم قومهم النافرون إلى الجهاد أذروهم بما تفقهوا به من مستجدات الأحكام.

(١) كأن الوجه في ظهوره في النفر إلى الجهاد كونه في سياق آيات الجهاد، فإن قبله قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ...﴾ ثم قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ...﴾ وبعده قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً...﴾.

(٢) لحذف الغاية فيه. وقرينة السياق لا تنهض بالحمل على ذلك مع التصريح بالغاية في قوله: ﴿فَلَوْلَا نَفْرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا﴾ وحمله على مجرد بيان الفائدة الاتفاقية بعيد جداً، فظهوره في تفسير صدر الآية أقوى من ظهور السياق.

وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

وثانياً: لو سلم أن المراد النفر إلى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة (١)، فيمكن أن يكون التفقه غاية لا يجاب النفر على كل طائفة من كل قوم لا لإيجاب أصل النفر (٢).

وثالثاً: أنه قد فسر الآية (٣) بأن المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم

ظهور الآية  
في وجوب  
التفقه والإنذار

(١) بل يتأدى بأن ينفر قوم دون قوم، أو ينفر جميعهم.

(٢) يعني: أن الآية تضمنت النفر بوجه خاص بأن يكون من كل فرقة طائفة، فلو سلم أن أصل النفر للجهاد، فلا وجه للالتزام بأن إيجاب الخصوصية المذكورة لأجل الجهاد أيضاً، بل الظاهر أنها للتفقه.

أقول: إن كان المراد التفكيك في قوله تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ فلا مجال للالتزام به، لوضوح أنه لم يتضمن إلا حكماً واحداً وارداً على الخصوصية، فلا وجه للتفكيك فيه بين الأصل والخصوصية.

وإن كان المراد حمل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ على النفر إلى الجهاد - ولو بقرينة السياق - وحمل قوله تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ على النفر للتفقه للتصريح بالغاية المذكورة، فله وجه، لتعدد الحكم، فيمكن اختلاف الغاية، إلا أنه خلاف الظاهر، لظهور الفاء في الثاني في التفريع على الأول، فيكون صالحاً لتفسير المراد من الأول، لأنه أقوى من قرينة السياق فيه.

بل لا قرينة في السياق، فإن الآية السابقة ظاهرة في لزوم خروج الناس بأجمعهم مع النبي ﷺ، خصوصاً مع تفسيرها بغزوة تبوك، وهو لا يلائم هذا الوجه في تفسير الآية الكريمة.

(٣) إشارة إلى التفسير الثالث الذي تقدم، وعليه يكون التفقه غاية لوجوب

إلى الجهاد كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ وأمر

تخلف المتخلفين، لا لوجوب النفر على النافرين، فيدلّ على المطلوب أيضاً لاقتضائه كون التفقه والإنذار واجبين لكونها غاية لواجب.

لكن هذا الوجه خلاف ظاهر نظم الآية، لأن رجوع واو الجماعة في قوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ على النافرين المذكورين صريحاً أولى من رجوعها على المتخلفين المفهومين ضمناً، كما لا يخفى.

بل هو خلاف أكثر الأخبار الآتية المستشهد فيها بالآية.

نعم هذا الوجه لا ينافي قرينة السياق بخلاف الوجه الثاني، لما عرفت من أن الوجه الثاني يقتضي عدم وجوب خروج الجميع مع النبي ﷺ، وهو لا يلائم الآية السابقة، أما هذا الوجه فهو إنما يقتضي عدم خروج الجميع عند بقاء النبي ﷺ في المدينة، فلا ينافي الآية السابقة الظاهرة في لزوم الخروج مع النبي ﷺ.

وعن ابن عباس أن الله لما حثهم على الجهاد في الآيات السابقة وعاتبهم في التخلف سير رسول الله ﷺ سرية، فأراد الناس الخروج بأجمعهم فنزلت هذه الآية وأمرتهم بالانقسام، فبعض يبقى وبعض يخرج، فهذه الآية خاصة في الغزوة التي لا يخرج معها النبي ﷺ، وما قبلها مختص بالغزوة التي يخرج فيها ﷺ.

وعن الباقر عليه السلام: أنه كان هذا حين كثر الناس، فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة وتقيم طائفة للتفقه ويكون الغزو نوباً.

والذي تحصل: أن التفسير الأول مخالف للسياق من دون أن ينافره ومناسب لنظم الآية وللأخبار الآتية، والثالث بعكسه مناسب للسياق غير مناسب لنظم الآية ولا للأخبار الآتية، وكلاهما دال على المطلوب، لاقتضائه كون التفقه غاية لواجب وهو نفر النافرين أو بقاء المتخلفين.

وأما الثاني فهو موهون جداً لمنافرتة للسياق وللأخبار الآتية، وإن كان مناسباً لنظم الآية.

بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي ﷺ ولا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم. والحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية (١) أو بعض ألفاظها (٢).

ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة:

ما يدل على هذا الظهور

منها: ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إنما أمروا بالحج لعله الوفادة إلى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد إلى أن قال: ولأجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صقع وناحية، كما قال الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ... الآية﴾».

استشهاد الإمام عليه السلام بالآية على وجوب التفقه

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقهوا في الدين، فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي، فإن الله عز وجل يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا... الآية﴾». ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام من صحيحة يعقوب بن شعيب، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع

(١) كما هو الحال في التفسير الأول. لكن عرفت أن مخالفته له ليس بنحو ينافره.

(٢) كما هو الحال في التفسير الثاني.

الناس؟ قال: أين قول الله عز وجل: فلولا نفر، قال: هم في عذر ماداموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليه أصحابهم».

ومنها: صحيحة عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية. قال: حق والله. قلت: فإن إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك. قال: لا يسعه إن الإمام إذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد، وحق النفر على من ليس بحضرة إذا بلغهم، إن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ... الآية﴾».

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: «قلت أفيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أما أهل هذه البلدة فلا - يعني: أهل المدينة - وأما غيرها من البلدان فيقدر مسيرهم. إن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾».

ومنها: صحيحة البزنطي المروية في قرب الإسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

ومنها: رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: اختلاف أمتي رحمة (١)، قال: إذا كان اختلافهم رحمة فاتفقهم عذاب (٢). ليس هذا يراد، إنما يراد الاختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ الحديث

(١) يعني: السائل.

(٢) هذا مبدأ كلام الإمام عليه السلام.

منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه.

وجميع هذا هو السر في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب  
تحصيل العلم وكونه كفاً (١).

هذا غاية ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة. لكن  
الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

المناقشة في  
الاستدلال بهذه  
الآية من وجوه:

الأول: أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار  
بما يتفقون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن  
أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم  
فيحذروا (٢)، فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقون ومطلوبية

الإشكال الأول

(١) وكذا استدلالهم على حجية فتوى المجتهد في حق العامي، وحجية الخبر  
فيما نحن فيه، وإن كان سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) هذا خلاف الإطلاق، المستفاد من جعل الحذر غاية للإنذار، لأن ظاهر  
مثل هذه التراكيب أن ذا الغاية كاف في تحقق موضوع الغاية وموجب لحسنها، فإذا  
قيل: أحسن لزيد لعله ينفعل، فظاهره أن الاحسان مما ينبغي ترتب النفع عليه وإن  
كان قد يتخلف لجهات أخرى، وإذا قيل: ادفع لزيد عشرة دراهم لعله متعفف عما في  
أيدي الناس، فظاهره محبوبية التعفف وكفاية دفع عشرة دراهم في لزوم ترتبه من  
زيد، وإن كان قد يتخلف أيضاً. وحينئذ فجعل الحذر غاية للإنذار ظاهر في كونه  
بنفسه مما يحسن معه الحذر، لا خصوص الموجب للعلم منه.

كما أن جملة على ما ذكره المصنف عليه السلام من احتمال كون غاية الإنذار حصول  
العلم، فيترتب عليه الحذر طبعاً، بعيد جداً، لأن ظاهر مثل هذا التركيب كون الغاية  
نفس الحذر، فيدل على مطلوبيته. لا العلم، حتى يكون من سنخ الفائدة التي لا  
تصلح للتكليف.

العمل من المنذرين بما أنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صح ذلك فما يطلب فيه العلم (١).

فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم. ولذا استشهد الإمام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام عليه السلام وإنذار النافرين للمتخلفين، مع أن الإمامة لا تثبت

---

نعم أشرنا قريباً إلى أن ظاهر (لعل) عدم الملازمة بين الغاية وذيها، وأنها قد تتخلف، وذلك قد يكون من جهة قصور المكلف، لجهله بطلب الغاية، كما لو قال المولى: أخبر زيدا لعله يقبل منك، فإنه قد يكون الوجه في التخلف جهل زيد بطلب المولى من المخاطب إخباره حتى يرتب الأثر على الخبر، بحيث لو فرض علمه بذلك لم يتخلف.

كما قد يكون لتوقع تقصير المكلف وعصيانه وتمرده لا لقصور في التبليغ وإقامة الحجة، نظير قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى﴾. والظاهر أن ذلك هو المنشأ للإتيان بـ(لعل) في الآية الشريفة، دون الأول، لأن الخطاب بالنفر والتفقه والإنذار عام موجه للكلام مع ظهور مساق الآية في كون الحكم الذي تضمنته إرتكازياً عقلائياً، وأن الحذر مما يترتب طبعاً على الإنذار تبعاً للإرتكاز العام عند العقلاء.

نعم ذلك موجب لانصرافه إلى صورة حصول الوثوق من الخبر، لاختصاص الإرتكاز والسيره به، ولا إطلاق له شامل لما إذا لم يحصل الوثوق ولا أقل من كون ذلك مقتضى الأدلة الأخر المقيدة لإطلاق الآية، ولا وجه لما ذكره المصنف عليه السلام من احتمال اعتبار العلم لمخالفته لإطلاق الخطاب، كما سبق.

(١) هذا لا ينافي ظهور الآية في عدم اعتبار العلم وكفاية الوثوق، وإن لزم الخروج عنه في مورد النصوص لأدلة خارجية مقيدة لإطلاق الآية الشريفة.

## إلا بالعلم.

الإشكال الثاني

الثاني: أن التفقه الواجب ليس إلا معرفة الأمور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقه فيها، فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها، فاذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أن الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو غيرها خطأً أو تعمداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر حينئذ (١)، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية، فهو نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعله يمثلها (٢).

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات (٣)، فإن المقصود من

---

(١) لا إشكال في أن الحذر الواجب إنما هو من الأحكام الواقعية الشرعية، إلا أن هذا لا ينافي وجوب الحذر بما أنذروا به وجوباً طريقياً ظاهرياً لإحراز الواقع، فموضوع الحذر ثبوتاً هو الحكم الواقعي، وإثباتاً هو الإنذار به، وحمل الآية على بيان الحكم الواقعي مع توفقه ثبوتاً على العلم موجب لتقييد حجية إطلاق الآية الكريمة كما سبق.

(٢) بل الظاهر في المثال المذكور الاكتفاء بالوثوق، لنظير ما سبق.

نعم لو فرض عدم وثوق فلان بالشخص المكلف كان التكليف بإبلاغه تعبدياً وتعين عموم حجية خبره له، ويكون الوجه في ذكر (لعل) قصور فلان المكلف، لجهله بصدور الخطاب عن المولى، نظير ما ذكرناه آنفاً.

(٣) في بعض النسخ الحكم بزيادة هذه الفقرة: «فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات» ولعله الأقرب، لارتباط ما بعدها بما قبلها ولأن مضمونها داخل فيها يأتي بقوله: «ونظيره جميع ما ورد...» ويأتي الكلام فيه.



هذا الكلام ليس إلا وجوب العمل بالأمر الواقعية، لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقتها للواقع، ولا يعد هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي.

ونظيره (١) جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإن المقصود منه إهداء الناس إلى الحق الواقعي، لا إنشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقتها للواقع.

ثم الفرق بين هذا الإيراد وسابقه أن هذا الإيراد مبني على أن الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الأمور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه إلا بعد إحراز كون الإنذار متعلقاً بالحكم الواقعي، وأما الإيراد السابق فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجباً على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلمنا (٢) دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند الإشكال الثالث

(١) الفرق بين الأمر ببيان الحق للناس وتبليغهم بالأحكام والأمر بالإنذار في المقام، أن الأمر ببيان الحق لم يتضمن جعل القبول غاية له، ليكشف عن إمضاء الطريقة العقلية في قبول الخبر مع الوثوق بصدقه، بخلاف الأمر بالإنذار في المقام، فإنه لما تضمن جعل غايته الحذر كان ظاهراً في إمضاء الطريقة المذكورة.

(٢) الأولى في تقريب هذا الإشكال أن يقال: لما كان مفاد الآية وجوب الحذر عند إنذار المتفقه اختصاص بفتوى المفتي للعامي ولم يشمل مقام الرواية، إذ ليس تحمل الرواية بنفسه تفقهاً في الدين، فإن الدين ليس إلا الأحكام الشرعية وتحمل الرواية ليس بنفسه معرفة لها، وإن كان قد يوصل إلى معرفتها بعد فرض تمامية الدلالة وفقد المعارض، كما أن نقل الرواية بنفسه ليس إنذاراً، لعدم تضمنه نقل الحكم المستلزم

إنذار المنذر ولو لم يفد العلم، لكنه لا يدل على وجوب العمل بالخبر من حيث أنه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، ومن المعلوم أن التخويف لا يجب (١) إلا على الوعاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة، أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهال (٢)، فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ والمسترشد (٣)، ومن المعلوم أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الأمرين.

**توضيح ذلك: أن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء ونقل**

للعقاب، وإن كان قد يوصل بضميمة اجتهاد المنقول إليه إلى معرفة الحكم، فيستلزم التخوف بسبب العلم بالملازمة بين الحكم والعقاب. فلاحظ.

(١) لعل الأولى أن يقول: التخويف من وظيفة الوعاظ... ومن وظيفة المرشدين... كما أن الظاهر خروج الوعاظ عن مدلول الآية، لأن المنصرف منها: أن المنذر هو المتفقه، والمنذر، هو غير المتفقه، فلا تشمل الوعاظ، لأنهم ينذرون المتفقهين لا غير. بل قد لا يكون الواعظ متفقهاً، كما لو خوف من مخالفة الله تعالى وجبت إطاعته من دون معرفة منه بما فيه الموافقة والمخالفة لعدم تفقهه في الدين، وعدم معرفته بالأحكام. ومن هنا كان الظاهر اختصاص الآية الشريفة بإفتاء المجتهد للعامي.

(٢) فإن بيان الحكم يستلزم التخويف، لملازمة الحكم للعقاب مع المعصية.

(٣) الأولى أن يقول: فإن التخوف لا يجب إلا على من يوجه له الموعدة والإرشاد، وأما المتعظ والمسترشد فهما خائفان فعلاً، لا مكلفان بالتخوف.

ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجة.

فالأول كأن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير فإن شربه يوجب المؤاخذة، والثاني: كأن يقول: قال الإمام عليه السلام: «من شرب العصير فكانها شرب الخمر».

أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقبيه إلا على المقلدين لهذا المفتي (١).

وأما الثاني فله جهتان إحداهما: جهة تخويف وإيعاد (٢)، والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أن الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجة إلا على من هو مقلد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه.

وأما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام (٣)، وأما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم، الموجب للخوف أو الكراهة، فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

---

(١) وأما القادر على استنباط الأحكام فلا يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر، لقصور أدلة التقليد تخصيصاً أو تخصصاً عن شموله وتام الكلام في محله.

(٢) من جهة ملازمة المضمون المنقول للعقاب.

(٣) وهو خارج عن الحذر، كما أن نقله ليس إنذاراً، وتحمله ليس تفقهاً، كما سبق.

فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذرين في مضمون الحكاية، وهو المقلد، للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره، إنما الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا، والآية لا تدل على وجوب ذلك على (١) من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية (٢) ووجوب التقليد على العوام (٣) أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

الأولى الاستدلال  
بالآية على وجوب  
الاجتهاد والتقليد

وذكر شيخنا البهائي عليه السلام في أول أربعينه أن الاستدلال بالنبوي المشهور: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيمة فقيهاً عالماً» على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية. وكان فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً (٤)، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار.

كلام الشيخ  
البهائي

(١) بل ولا على كل أحد، لما عرفت من خروج محض الحكاية عن مفاد الآية.  
(٢) كما هو مقتضى وجوب التفقه على طائفة من المؤمنين المستفاد من الآية لكونه غاية للواجب.

(٣) كما هو مقتضى وجوب الحذر على غير المتفقه بسبب إنذار المتفقه.  
(٤) لكن لا يبعد ظهور كلام البهائي في قوة دلالة الحديث قياساً على الآية، لا ضعف الاستدلال بالآية قياساً به.

ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد (١).  
لكنها من الأحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجية  
الأحاد مع إمكان منع دلالتها على المدعى، لأن الغالب (٢) تعدد من يخرج  
إلى الحجج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم  
لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام. وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم،  
فإطلاق الرواية منزل على الغالب.

ومن جملة الآيات التي استدلت بها جماعة - تبعاً للشيخ في العدة - على  
حجية الخبر قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ  
لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ... الآية﴾.

الآية الثالثة:  
آية الكتمان

وجه الاستدلال  
بها

والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية النفر من أن حرمة الكتمان يستلزم

---

هذا ويأتي من المصنف عليه السلام عند الكلام في الأخبار التعرض لوجه ضعف دلالة  
الحديث المذكور.

(١) لظهورها في أن تحمل أخبار الأئمة عليهم السلام من التفقه، وروايتها من  
الإنذار.

(٢) لكنه لو تم إنما يصلح للملائمة مع الوجهين الأولين من الإيراد اللذين  
عرفت منا اندفاعهما، دون الوجه الثالث، لأن مقتضى الرواية المذكورة صدق  
التفقه والإنذار بمجرد تحمل روايات الأئمة عليهم السلام، ونقلها من دون حاجة للفتوى  
بمضمونها، نعم يمكن ملائمتها معه بدعوى: أن المتعارف في عصور الأئمة عليهم السلام  
معرفة الحكم الشرعي بمجرد سماع حديثهم وابتناء الرواية لحديثهم على الفتوى  
بمضمونه.

## وجوب القبول عند الإظهار (١).

ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الاظهار (٢)، أو اختصاص (٣) وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها ويجب إظهاره، فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجة قول المظهر تعبدًا ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق.

المناقشة في الاستدلال

ويشهد لما ذكرنا أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي ﷺ بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن (٤).

(١) كأنه للملازمة العرفية التي ادعى في المسالك نظيرها في آية حرمة كتمان النساء ما في أرحامهن وسبق منا الكلام فيها.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الأول الذي لا مجال لدفعه هنا بما سبق في آية النفر لعدم تعرض هذه الآية لجعل العمل غاية للبيان، بخلاف آية النفر.

(٣) إشارة إلى الوجه الثاني.

ويندفع بأنه مخالف لظهور الآية في كون البيان طريقاً إلى الواقع. فالعمدة الوجه الأول وعدم تمامية الملازمة العرفية المدعاة بين وجوب البيان ووجوب القبول كما سبق.

(٤) تقدم منه ﷺ نظير هذا في آية النفر، ويأتي نظيره في آية سؤال أهل الذكر ويندفع بما تقدم ويأتي.

نعم لو وجب الإظهار (١) على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهن وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

الآية الرابعة:

آية السؤال من أهل الذكر

ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وجه الاستدلال  
بها

بناءً على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغى وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام في خصوص الواقعة، فأجاب بأني سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداء: إني سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا، لأن حجية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى.

ويرد عليه:

---

(١) تقدّم في آية النفر التعرض إلى مورد الملازمة العرفية بين وجوب البيان

ووجوب القبول. فراجع.

أن الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب (١)، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة، فإن المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ \* بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ﴿ وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

المناقشة في الاستدلال

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه أولاً: أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام (٢)، وقد عقد في أصول الكافي

منهم أهل الذكر؟

(١) هذا لا ينافي ظهور الآية في إمضاء سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وقبول قول المطلع، فإن حملها على محض التعبد لا يناسب مقام الاحتجاج على الكفار، كما لا يخفى. وإذا تم ظهورها في إمضاء السيرة المذكورة فلا أهمية لورودها في علماء أهل الكتاب أو اختصاصها بهم لو تم.

(٢) من الظاهر أن التفسير المذكور لا يناسب سياق الآية، بل هو خلاف المقطوع به من موردها فلا بد من حمله على التفسير بالباطن الذي لا يمنع من الاستدلال بالظاهر والرجوع إليه.

وقد يجمع بين التفسير المذكور والمورد بحمل الآية على القضية الإرتكازية الكلية، وورودها في أهل الكتاب بلحاظ كونهم في تلك الأعصر قد انحصر بهم علم القرون الماضية بحسب ما يعلمه المشركون من أحوالهم وإرادة الأئمة عليهم السلام بهم بلحاظ كونهم هم أهل العلم في الواقع الذين يلزم الرجوع إليهم والأخذ منهم، وذلك لا ينافي بقاء القضية على عمومها في أهل العلم وذوي المعرفة، لما عرفت من إرادة القضية العامة الإرتكازية الشاملة لهم عليهم السلام.

لكن الإنصاف أن هذا قد يتم في بعض الأخبار الظاهرة في مجرد تطبيق أهل



باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع عن علي عليه السلام.

ورد بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند، بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه: نظر، لأن روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء، فلاحظ، ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثقة.

نعم ثلاث روايات آخر منها لا يخلو من ضعف، ولا يقدر قطعاً.

وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً (١)، كما يقال في

---

الذكر عليهم عليهم السلام، ولا يتم في بقية الأخبار الظاهرة في انحصارهم بهم عليهم السلام وعدم شمولهم لغيرهم مستنداً فيها بأن الذكر هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو القرآن، فإن هذا صالح لدفع اليد عن الظهور الأولي المستفاد من الآية بمقتضى السياق وإن كان من التفسير بالباطن، فإن التفسير بالباطن إنما لا ينافي حجية الظهور إذا لم يرد مورد الردع عنه، وظاهر الأخبار المذكورة الردع عن تفسير أهل الذكر بعلماء أهل الكتاب الذي هو مقتضى السياق. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) بل الظاهر ما عرفت من إرادة الإشارة إلى القضية الارتكازية العقلائية وإمضاؤها وهي لا تختص بصورة حصول العلم، بل يكفي فيها الوثوق بالمسؤول، والمثال العرفي الذي ذكره منزل على ذلك أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم إذا كان الأمر بالسؤال لأجل العمل، فإنه ظاهر حينئذ في حجية قول المسؤول، أما إذا كان لأجل العلم فإنه لا يدل على حجية قول المسؤول.

نعم لا بد فيه من كون قوله مقيداً للعلم ولو غالباً، ولا يبعد كون مورد الآية من ذلك، فإنه لا يظهر من الآية الإنكار عليهم لتوقفهم عن العمل، بل لتوقفهم

العرف: سل إن كنت جاهلاً.

ويؤيده أن الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي ﷺ التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلم حملة على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام والال للعل على حجية قول كل عالم بشيء (١) ولو من طريق السمع والبصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره، والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد (٢). ولذا تمسك به

استدلال جماعة  
بالآية على  
وجوب التقليد

عن القبول والإذعان بجواز بعث الله تعالى للبشر بالرسالة، ومن الظاهر أن مثل هذا الأمر مما يحصل العلم به بالرجوع إلى علماء أهل الكتاب لكثرتهم واتفاقهم على جواز ذلك مع عدم كونهم من اتباع النبي ﷺ، فلا ظهور للآية في حجية قولهم، بل هي ظاهرة في إفادته العلم.

(١) لا بأس بدعوى ذلك، ودلالة الأدلة الشرعية على عدمه في بعض الموارد تخصيص رادع عن القضية الإرتكازية في مورده، فلا ينافي العموم ذاتاً. نعم الآية مختصة بأهل الذكر، ولا تشمل العالم بما لا يصدق عليه الذكر، فإشكال المصنف رحمته الله في غير محله. فإن الجمود على موضوع الآية لا يقتضي عموم الحجية لما ذكره رحمته الله وبملاحظة كونه إشارة إلى القضية الإرتكازية لا بأس بالالتزام بالعموم على حسب القضية المذكورة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة.

(٢) الانحصار به لا يخلو عن إشكال، خصوصاً بعد حمل القضية على إمضاء الإرتكاز فإن الظاهر عدم الفرق في نظر العرف بين الراوي والمجتهد، بل

جماعة على وجوب التقليد على العامي.

وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أننا نفرض الراوي من أهل العلم،  
فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع  
المركب.

حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي  
سمعوها من الإمام عليه السلام والتعبد بقولهم فيها ليس سؤالاً من أهل العلم  
من حيث هم أهل العلم، ألا ترى أنه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم  
أو الأطباء لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات  
الخارجية من قيام زيد وتكلم عمر وغير ذلك (١).

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة براءة:

الآية الخامسة:  
آية الأذن

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلُوبِ خَيْرٍ لَّكُمْ  
يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.

وجه الاستدلال  
بها

مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق  
بالله جل ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً (٢).

الأول أولى بالقبول.

(١) بل الظاهر إرادة سؤال الفقهاء عما يتعلق بفقهم والأطباء عما يتعلق  
بطبهم ففي المقام لا تدل الآية إلا على إرادة سؤال أهل الذكر في فنهم، فإذا كان  
فنهم الفقه اختص السؤال به ولم يشمل الرواية، وإذا كان فنهم الرواية اختص  
بها ولم يشمل الفقه.

(٢) كأنه للإجماع أو اليقين بالملازمة.

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم (١): أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر، قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بُني إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم».

تأييد الاستدلال  
بالرواية الواردة  
في حكاية  
إسماعيل

ويرد عليه.

المناقشة في  
الاستدلال

أولاً: أن المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد (٢) بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه صلى الله عليه وسلم المراد من الأذن

(١) الرواية طويلة والمصنف عليه السلام اختصرها كثيراً وحذف كثيراً منها، نعم ما ذكره ينفع في محل الشاهد. والحديث المذكور في الباب السادس من كتاب الوديعه من الوسائل.

(٢) فعلمه بما يسمع بعد تصديقه واعتقاده به، وهو أجنبي عما نحن فيه حيثنذ كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: أن المدح ظاهر في أن المؤمن من شأنه أن يصدق، وليس ذلك مختصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم بل هو جار في حق كل أحد، ومقتضى ذلك إلغاء احتمال عدم مطابقة خبره للواقع، وإلا فلا موقع للمدح.

وبعبارة أخرى: الآية وإن كانت ظاهرة في التصديق الحقيقي إلا أنها لما كانت واردة مورد المدح فهي ظاهرة أيضاً في حجية خبر المؤمن والغاء احتمال مخالفتها للواقع. ويناسب هذا المعنى ما في حسنة ابراهيم بن هاشم المتقدمة ورواية العياشي التي ستأتي الإشارة إليها.

بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم.

المراد من  
تصديق المؤمنين

وثانياً: أن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس (١)، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبي أو جلده لم يكن لسماعه ذلك الخبر خيراً للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع، نعم يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً موزياً للنبي ﷺ على ما يقتضيه الخطاب في (لكم) (٢) فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه (٣) لا يكون إلا إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه وعدم

---

(١) لكن ليس في الآية أنه أذن خير لجميع الناس، بل ليس فيها إلا أنه أذن خير للمخاطبين الذين نزلت فيهم الآية، كما سيأتي من المصنف رحمته.

(٢) فإن المخاطبين هم الذين ينالون من النبي ﷺ ويعيونه بهذا القول، وهم المنافقون لعنة الله عليهم.

(٣) عرفت أنه لا إشعار في الآية في أنه أذن خير لجميع الناس أو للمخبر والمخبر عنه، بل ليس فيها إلا أنه أذن خير للقائلين. وحيث فلا شاهد لهذا المعنى من الآية.

نعم يناسبه ما هو المعلوم من حاله ﷺ من الاحتياط التام وعدم التسرع في العمل بخبر كل أحد خصوصاً المنافقين الذين نزلت فيهم الآية. فإنه مع هذا يتعين حمل التصديق في الآية على القبول الظاهري وعدم جبه المدعي بالتكذيب، لا الاعتقاد المستلزم للعمل، الذي هو من صفات ضعاف الناس والذي قصد المنافقون عيب النبي ﷺ وذمه به، فإن ظهور الآية في تنزيهه ومدحه مناسب لهذا المعنى جداً.

تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية اسماعيل المتقدمة (١).

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من أنه يصدق المؤمنين لأنه كان رؤفاً رحيماً بالمؤمنين، فإن تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لا بد من تكذيب أحدهما (٢)، وهو مناف لكونه أذن خير ورؤفاً رحيماً لجميع

---

بل قد يقال: إن قوام كونه خيراً حتى بالإضافة إلى خصوص القائل إنما هو بهذا المعنى من التصديق، وإلا فالتصديق الحقيقي من حيث هو لا خير فيه ولأجل ذلك يتعين كون التعبير بالأذن في قوله تعالى: ﴿أُذُنٌ خَيْرٌ﴾ لأجل المشاكلة وتنزيل التصديق الظاهري منزلة التصديق الحقيقي الذي ادعاه المنافقون وعابوا به النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فتأمل جيداً.

(١) لا يخفى أن قصة اسماعيل لم تتضمن الحذر من المخبر، بل من المخبر عنه، وسيأتي الكلام فيها وفي توجيهها.

(٢) لا يخفى أنه مع إنكار المخبر عنه يحصل التعارض المقتضي للتوقف في التصديق لو أريد منه التصديق الحقيقي، فلا وجه لقبول قول المخبر دون المنكر. نعم قبول قول المخبر مع عدم إنكار المخبر عنه - ولو لغفلة - هو مقتضى عموم لزوم التصديق لو فرض ثبوته. لكنه ينافي كونه رحيماً بالجميع كما تضمنته الرواية لكن الرواية كالصریحة في إرادة التصديق العملي فإنها بلسان الرواية المتقدمة في قصة اسماعيل وسيأتي الكلام فيها.

المؤمنين، فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويؤيده أيضاً ما عن القمي رحمته الله في سبب نزول الآية أنه نَمَّ منافق على النبي صلى الله عليه وآله وسأله فأخبره الله ذلك، فاحضره النبي وسأله فحلف أنه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه النبي، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي صلى الله عليه وآله وسأله ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أني أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، فأخبرته أني لم أفعل فقبل، فرده الله تعالى بقوله لنبيه صلى الله عليه وآله وسأله: **قُلْ أَدْنُ خَيْرٍ لَكُمْ**. ومن المعلوم أن تصديقه صلى الله عليه وآله وسأله للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق

ثم إن ظاهر المصنف رحمته الله أن كونه يؤمن للمؤمنين إنما هو لكونه أذن خير لهم فهو تتمّة للحكم الأول، ولذا حمل المؤمن - كما يأتي - على مجرد المظهرين للإيمان، ليعم المنافقين الذين نزلت فيهم الآية.

ولعله خلاف الظاهر وأن الظاهر أنه صلى الله عليه وآله وسأله يؤمن للمؤمنين الحقيقيين إيماناً حقيقياً، ويكون هذا ردعاً عما اعتقده المنافق من تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسأله له حقيقة، فيكون المراد أنه أذن خير لكم حيث يقبل منكم ويصدقكم ظاهراً ولا يعاقبكم، وأما تصديقه الحقيقي فهو للمؤمنين، وإلا فحمل المؤمن على مطلق المظهر للإيمان ولو كان منافقاً بعيداً عن مساق الآية الشريفة جداً ولا سيما قوله بعد ذلك: «ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم».

وعن بعض المفسرين ما يناسب هذا المعنى بل عن تفسير العياشي عن إبراهيم بن هاشم رحمته الله بعينه فراجع مجمع البيان.

وحينئذ فقد يستدل بقوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ على حجية خبر المؤمن وينحصر الجواب حينئذٍ بالوجه الأول. أو بما يأتي من أن تعدية الإبان بالباء مانعة من الدلالة على إرادة التصديق وقد عرفت الإشكال في الأول وسيأتي الإشكال في الثاني.

عليه مطلقاً.

وهذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين المقشرون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم (١).  
ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين (٢) - مضافاً إلى تكرار لفظه (٣) - تعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام (٤). فافهم.

(١) يعني: فيكون القبول منهم ظاهرياً لا غير.

لكن التفسير المذكور إنما هو لقوله: ﴿قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، لا لقوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، وقد عرفت أن حمل الثاني على ما يعم المنافقين بعيد عن مساق الآية والروايتين المتقدمتين.

نعم ذكر في تفسير علي بن ابراهيم أن المراد من المؤمنين المظهرين للإيمان. ولعله اجتهد منه، فلاحظ.

(٢) يعني: في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ وقوله: ﴿يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ بأن يراد من الأول الحقيقي ومن الثاني الظاهري.

(٣) لعل تكرار اللفظ مسبب عن اختلاف التعدية، لا لاختلاف المعنى.

(٤) قال في مجمع البيان: «واللام في قوله: يؤمن للمؤمنين على حد اللام في قوله: ردف لكم. أو على المعنى، لأن معنى يؤمن يصدق، فعدي باللام كما عدي مصداقاً به في نحو قوله: مصداقاً لما بين يديه. وقيل: إنما دخلت اللام للفرق بين إيمان التصديق وإيمان الأمان».

وكان مراد المصنف عليه السلام الإشارة إلى المعنى الأخير وهو لا يخلو عن خفاء.

ولعل وجه الاختلاف في التعدية أن الإيمان إن أريد منه التصديق بوجود الشيء عدى إليه بالباء، وإن أريد منه التصديق له وأنه لا يكذب عدى إليه باللام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ



توجيه رواية  
إسماعيل

وأما توجيه الرواية فيحتاج إلى بيان معنى التصديق فنقول: إن المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإن الإخبار من حيث أنه فعل من أفعال المكلفين صحيحة ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه، كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الإخبار على الصدق حمل على أحسنه (١).

والثاني: هو حمل إخباره من حيث أنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه (٢)، والمعنى الثاني هو الذي يراد من حجية مطلق الظن، وأما المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، وهو ظاهر الأخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولا

---

نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ﴿١﴾ فالمراد من الإيمان بالله الإيمان بوجوده، ومن الإيمان للمؤمنين التصديق لهم والبناء على عدم كذبهم.

لكن في حسنة ابراهيم ابن هاشم ورواية العياشي أن الايمان بالله بمعنى تصديقه كالايان للمؤمنين.

وكيف كان فما ذكره المصنف رحمته لا يخلو عن إشكال ولا يناسب ما في الروايتين. فلا حظ.

(١) لما كان المراد بالأحسن هو الأحسن من حيث نية المؤمن المقابل للاتهام في الأخبار المشار إليها كفى فيه الحمل على عدم تعمد الكذب، لا على الصدق بمعنى المطابقة للواقع.

(٢) وهو التصديق العملي.

يتهمه، خصوصاً مثل قوله <sup>عليه السلام</sup>: «يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه وكذبهم...» الخبر.

فإن تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم (١)، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

نعم خرج من ذلك موضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بدّ من حمل التصديق (٢) على ما ذكرنا.

وإن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع (٣) فنقول: إن الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن

(١) لا يبعد اختصاصه بها إذا لم يكن كلامهم مورداً للأثر عملي، بل لا يتضمن إلا محض اتهام المؤمن وسوء الظن به، وهو مقتضى الجمع بينه وبين أدلة قبول شهادة المؤمن.

(٢) يعني: في رواية إسماعيل.

(٣) كما هو ظاهر الرواية جداً، وإلا فمجرد حمل الخبر على الصحة لا يقتضي الأمر بترك الاستئمان للشخص المتهم بشرب الخمر كما لا يخفى.

إن قلت: شرب الشخص المذكور للخمر ليس مورداً للأثر عملي بالإضافة إلى إسماعيل، وترك استئمانه ليس من آثار شربه الخمر واقعاً وإنما هو من آثار اتهامه وعدم الوثوق به الحاصل من احتمال شربه الخمر، ومنشأ الاحتمال المذكور شهادة

الاستدلال بالكتاب إلى السنة (١)، والمقصود هو الأول، غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

مدلول الآيات  
المستدل بها  
على حجية  
الخبر الواحد

ثم إن هذه الآيات الخمس على تقدير تسليم دلالة كل واحدة منها على حجية الخبر (٢) إنما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل

الشهود بشره الخمر، وحينئذ فاستئمان إسماعيل له ليس كاشفاً عن مجرد عدم ثبوت شربه للخمر عنده ليكون ردع الإمام عليه السلام كاشفاً عن حجية خبر الناس ولزوم ترتيب الأثر عليه لينفع فيما نحن فيه، بل هو كاشف عن ثبوت عدمه عنده لأن الاستئمان مبني على التحفظ والاحتياط، ومرجه إلى تكذيب الشهود، فمرجع ردع الإمام عليه السلام إلى نفيه عن تكذيب الشهود واتهامهم، لا إلى لزوم ترتيب الأثر على ما أخبروا به وتصديقهم في خبرهم عملاً، فيتم ما ذكره المصنف رحمته.

قلت: ظاهر الرواية أن شهادة الشهود تقتضي ترتب مضمونها عملاً لا مجرد عدم جواز اتهامهم، ولذا طبق الإمام عليه السلام عليه عنوان السفية واستدل بأية النهي عن إبتاء السفية المال وهو كالصريح في إرادة حجية خبر المؤمن، والاستدلال على ذلك بالآية كالصريح في كون المراد بالتصديق فيها العملي لا مجرد الحمل على الصحة، فضلاً عن القبول الظاهري الذي ادعاه المصنف رحمته آنفاً وكذا حال رواية العياشي، بل لعلها أظهر.

فالأنصاف أن دلالة الروايتين مما لا مجال لإنكارها وهي مبنية على ما ذكرنا من ظهور الآية في أن ذيلها ليس تتمه لما تضمنه صدرها، بل هو بيان حكم آخر. فراجع.

(١) هذا موقف على عدم تمامية ما ذكرنا في تفسير الآية، وقد عرفت أنه قريب في نفسه.

(٢) عرفت تقريب دلالة الآية الاخيرة، وهي منصرفه إلى المؤمن الجاري على مقتضى إيمانه عملاً، وهو خصوص العادل، لمناسبته لمقام المدح والحث على التصديق

وغيره بمنطوق آية النبأ (١) على حجية خبر العادل الواقعي (٢) أو من أخبر عدل واقعي (٣) بعدالته. بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة (٤) إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمئنان بالصدق، كما هو الغالب مع

جداً، ولا إطلاق لها يقتضي حجية ما زاد على ذلك.

(١) الصريح في عدم حجية خبر الفاسق إما مطلقاً أو خصوصاً من لا يؤمن كذبه كما هو المناسب للتعليل على ما سبق.

نعم لا يبعد أن يكون المراد في الآية بالفاسق ما يقابل المؤمن لا ما يقابل العادل، فالتعدي منه إلى الفاسق المقابل للعادل مبني على استفادته من التعليل وهو غير بعيد.

(٢) فمع الشك في عدالته واحتمال فسقه يكون التمسك بعموم الآيات لحجيته من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، الذي هو خلاف التحقيق، خصوصاً في المقام، لعدم ملائمته للتعليل في آية النبأ. فإن التعليل المذكور يناسب اختصاص العمل بما إذا أحرز عدم الفسق بطريق معتبر.

ومن هنا يشكل التمسك باصالة عدم الفسق، بخلاف سائر موارد التخصيص بعنوان وجودي، فإن إحراز عدم ذلك العنوان بالأصل كاف في الرجوع إلى حكم العام، أما هنا فحيث كان المناسب للتعليل طلب الأمن من الكذب فأصالة عدم الفسق لا تقتضي ذلك. فتأمل.

(٣) لأنه طريق عرفي وشرعي - بمقتضى الآية - لإحراز العدالة.

(٤) الغلبة لا تقتضي الانصراف المعتد به.

نعم قد يقال: ظاهر الآية امضاء القضية الارتكازية العقلائية، وهي مختصة بالوثوق والاطمئنان. لكن اختصاصها بذلك لا يخلو عن خفاء، والمتيقن اعتبار الوثوق بنفس الشخص المخبر والاطمئنان بعدم تعمد الكذب.

القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظن الاطمئنانى والثوق. بل هذا أيضاً منصرف ساير الآيات وإن لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم إرادة غيره حتى لا تعارض المنطوق (١).

(١) فإن انصراف العام.

تارة: يكون لاحتماله بما يوجب الظهور في عدم إرادة بعض الأفراد.

وأخرى: يكون بنحو يوجب اجمال العام بالإضافة إلى بعض الأفراد.

فانصراف الآيات في المقام عن غير المفيد للاطمئنان من الخبر، إن كان من النحو الأول كان موجباً للتعارض بين الآيات ومنطوق آية النبأ، لأن النسبة بينهما هي العموم من وجه، فيختص المنطوق بخبر الفاسق غير المفيد للاطمئنان كما تختص الآيات بخبر العادل المفيد للاطمئنان، ويجتمعان في خبر الفاسق المفيد للاطمئنان، فما لمنطوق يقتضي عدم حجتيه، وإطلاق الآيات يقتضي حجتيه، فيتعارضان حيثئذ، ويرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية، أو إلى عموم آخر يقتضي الحجية لو وجد.

وإن كان انصراف الآيات في المقام من النحو الثاني لم يعارض عموم المنطوق المانع من حجية خبر الفاسق مطلقاً وإن أوجب الاطمئنان، لعدم ظهوره في الخصوصية حتى يصلح لرفع اليد عن عموم العام من هذه الجهة، كما هو الشرط في تعارض العامين من وجه، بل هو مجمل فيبقى عموم المنطوق حجة، وحيث أنه ظاهر في الخصوصية للفاسق تعين العمل به بعمومه، لأصالة عدم التخصيص بالإضافة إليه.

وأما أصالة العموم في الآيات فهي بالإضافة إلى خصوص الاطمئنانى من الخبر أضعف من ظهور المنطوق في خصوصية خبر الفاسق، فلا تراحمه، فتأمل جيداً فإنه دقيق جداً.

لكن عرفت أن أكثر الآيات لو دلت على حجية الخبر فهي تدل عليه من

وأما السنة فطوائف من الأخبار.

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق،

أو المشهور، والتخير عند التساوي:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلهما

الاستدلال على  
حجية الخبر  
الواحد بطوائف  
من الأخبار:  
١- ما ورد  
في الخبرين  
المتعارضين:

باب الإمضاء للقضية الإرتكازية، وهي مختصة بخبر الثقة لمناسبة الحكم له ارتكازاً، فانصرفها إليه من القسم الأول، فتصلح لمعارضة منطوق آية النبأ، والظاهر أن التصرف في المنطوق بحمله على الخبر غير الموجب للاطمئنان أهون من التصرف في الآيات.

اللهم إلا أن يدعى أن ظهور المنطوق في الاطلاق موجب لظهوره في القضية التعبدية، فتصلح للردع عن القضية الإرتكازية المذكورة التي يظهر من الآيات الإمضاء لها في الجملة، لا مطلقاً.

لكن عرفت في آية النبأ أن مقتضى التعليل حمل المنطوق على خصوص ما لا يفيد الاطمئنان من خبر الفاسق فيطابق القضية الإرتكازية ولا يعارضها. ويكون مفاد جميع الآيات حجية الخبر الاطمئنانى دون غيره.

ثم إن ظاهر المصنف عليه السلام أن المراد بالخبر الاطمئنانى في خبر الفاسق والعادل هو المفيد للاطمئنان بشخصه ولو بضميمة قرائن خارجية. لكن لا يبعد أن يكون المعيار في القضية الإرتكازية على الاطمئنان النوعى الناشئ من كون المخبر ثقة في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الخبر كما أشرنا إليه قريباً عند الكلام في وجه انصراف الآيات وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال ومحتاج إلى شيء من التأمل.

هذا وقد عرفت عدم دلالة شيء من الآيات السابقة على حجية الخبر عدا الآية الأخيرة، وهي مختصة بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع بالعادل، وما سبق كله فرض في فرض. فلاحظ وتأمل جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

مقبولة ابن حنظلة

وأفقهها وأصدقهما في الحديث».

وموردها وإن كان في الحاكمين، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان (١).

مرفوعة زرارة

ومثل رواية غوالي اللآلي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة قال: «يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايها أخذ؟ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: فانها معا مشهوران. قال: خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

رواية ابن أبي الجهم

ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام: «قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأبيها أخذت».

رواية الحارث بن المغيرة

ورواية الحارث ابن المغيرة عن الصادق عليه السلام: قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم».

وغيرها من الأخبار.

والظاهر أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة (٢) إلا أنه لا إطلاق لها، لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض

---

(١) هذا هو الظاهر من كثير من فقرات الرواية، مثل قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه...».

نعم صدر الرواية الذي ذكره المصنف عليه السلام لا يظهر في ذلك. وتام الكلام في مبحث التعارض.

(٢) لظهورها في المفروغية عن الحجية لولا المعارض.

السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض، كما يشهد به السؤال بلفظ (أي) الدالة على السؤال عن التعيين مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة، فأجاب ببيان المرجح، فإنه لا يدل إلا على أن المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض (١).

نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة (٢) وبعد ملاحظة ذكر الأوثقية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل (٣).

لكن الإنصاف أن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة (٤)، فيكون العبرة بها.

(١) من دون أن يتعرض لتعيين المقبول ذاتاً مع قطع النظر عن المعارض.

(٢) وكذا رواية ابن الجهم، فإن ذكر الثقة فيها وإن كان في كلام السائل، إلا أن ظاهر تقرير الامام عليه السلام أن الأمر كما يعتقد السائل من المفروغية عن حجية خبر الثقة.

مضافاً إلى أن حجية خبر الثقة حين التعارض يستلزم حجتيته مع عدمه بطريق أولى.

(٣) ذكر الأعدلية في روايات الترجيح إنما يدل على اعتبار العدالة في مقام الترجيح لا في أصل الحجية، كما هو المهم هنا.

مع أن الترجيح بالأعدلية والأوثقية في المقبولة للحكم لا للرواية، كما سبق، فهو أجنبى عما نحن فيه.

(٤) لمناسبته للحكم والموضوع، فإن ذلك يصلح قرينة لما ذكره المصنف عليه السلام



٢- ما دلّ على  
إرجاع أحاد  
الرواية إلى أحاد  
الأصحاب:

ومنها: ما دلّ على إرجاع أحاد الرواية إلى أحاد أصحابهم، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية (١)، مثل إرجاعه إلى زرارَةَ بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارَةَ،

الإرجاع  
إلى زرارَةَ

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «وأما ما رواه زرارَةَ عن أبي عبد الله عليه السلام فلا يجوز رده».

وقوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك عن الثقي - يعني محمد بن مسلم - فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيها».

الإرجاع إلى  
أبان بن تغلب

وقوله عليه السلام فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة: «أنت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني فاروه عني».

الإرجاع  
إلى أبي بصير

وقوله عليه السلام لشعيب العرقوفي بعد السؤال عن يرجع إليه: «عليك بالأسدي» يعني: أبا بصير.

الإرجاع إلى  
زكريا بن آدم

وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب بعد السؤال عن يأخذ عنه معالم الدين: «عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا».

الإرجاع  
إلى يونس بن  
عبد الرحمن

وقوله عليه السلام لما قال له عبدالعزيز بن المهدي: «ربما احتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفیونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم».

بعد الجمع بينهما في الرواية، فهما راجعان إلى مرجح واحد.

(١) بل لعل المتيقن في بعضها الرواية. ولو فرض اختصاص بعضها بالفتوى لم يبعد التعدي إلى الرواية للأولوية العرفية.

وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي (١) فسأل عن وثاقة يونس، ليترتب عليه أخذ المعالم منه.

(١) لكنه لا يدل على المفروغية عن اعتبار خبر الثقة في نفس المكلف، بل خصوص الثقة عند الإمام عليه السلام باعتباره المرجع الأعلى لبيان الأحكام العارف بنفسيات أصحابه.

وبعبارة أخرى لتوثيق الامام عليه السلام خصوصيتان:

الأولى: علمه الكامل بنفسيات أصحابه، بخلاف أفراد المكلفين.

الثانية: أنه المرجع الأعلى لبيان الأحكام فتوثيقه للشخص وتعهده به له من الموضوعية ما ليس لغيره، مثلاً لو سئل الشخص عن الثقة الذي يقبل قوله في شؤونه من أمواله أو غيرها فعين شخصاً فذلك منه لا يدل على قبول غيره من الثقات الذين لم يتعهد بهم، كما يظهر بأدنى تأمل.

ومنه يظهر حال بقية الأخبار الآتية من هذه الطائفة، وهذا بخلاف روايتي ابني الجهم والمغيرة، لظهورهما في حجية الثقة عند المكلف.

وأما الروايات السابقة من هذه الطائفة فهي متضمنة لقضايا شخصية لا يعلم المناط فيها، بل بعضها ظاهر في أن الإرجاع ليس بلحاظ أصل الوثاقة، بل بلحاظ ميزات آخر، مثل ما سبق في محمد بن مسلم من التعليل بأنه كان وجيهاً عند الإمام عليه السلام.

نعم لا تصلح هي لتقييد مفاد بقية النصوص الظاهرة في كفاية الوثاقة عند المكلف في الحجية، لتضمن هذه النصوص إرجاع الإمام عليه السلام الظاهر في تعهده بما ينقله الشخص، وهو أمر زائد على أصل الحجية الذي قامت عليه السيرة العقلانية ودلت عليه النصوص الباقية فإناطة الإرجاع بأمر آخر غير الوثاقة عند المكلف لا ينافي عموم حجية خبر الثقة عند المكلف الذي هو مفاد بقية النصوص وتقتضيه السيرة، كما سيأتي.

ويؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء، ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن أحمد بن اسحق قال: «سألت أبا الحسن وقلت له: من أعامل وعمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال له عليه السلام: العمري ثقة، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون».

الإرجاع إلى العمري وابنه

وأخبرنا أحمد بن اسحق أنه سأل أبا محمد عن مثل ذلك فقال له: «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فانهما الثقتان المأمونان...» الخبر. وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون(١).

٣- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء:

ومنها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية(٢)، مثل قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب - على ما في كتاب الغيبة للشيخ واکمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي - : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم [عليكم]».

رواية إسحاق بن يعقوب

(١) عرفت الإشكال في ذلك.

(٢) بل لو فرض اختصاصه بالفتوى لم يبعد استفادة حجية الرواية منه

بالأولوية ولا سيما بعد عموم السيرة لهما.

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة، أعني الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم (١).

ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله عليه السلام:

رواية العدة

«إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام».

دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ...﴾ الآية، من أنه «قال رجل للصادق عليه السلام:

رواية الاحتجاج في تفسير آية ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ﴾

فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم، فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز هؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث استوا فإن الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم، وأما من حيث افتراقوا فلا.

(١) كأنه للأولوية العرفية التي أشرنا إليها، وإلا فلا إطلاق في الحديث

يقتضي الحجية من جميع الجهات لو فرض اختصاص السؤال بالفتوى.

قال: بين لي يابن رسول الله.

قال: إن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح، وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم، وعلموهم يتعارفون المحرمات، واضطروا (١) بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا أنه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه إليهم عمن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ إذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى، وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً، والترفف بالبر والإحسان على من تعصبوا له وإن كان للإذلال والأهانة مستحقاً. فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة

---

(١) يعني: أن عدم قبول قول من يفعل ذلك من المدركات العقلية الفطرية

التي يحتاج الله تعالى بها على العباد، ولا عذر لهم في مخالفتها ولا في دعوى غفلتهم عنها.

فقهائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم، فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة.

وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت عليهم السلام لتلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم (١) ويضعون الأشياء على غير وجوها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم، ومنهم قوم نصاب لا يقدرّون على القدح فينا، فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة ليتوجهوا عند شيعتنا ويتتقصوا بنا عند أعدائنا، ثم يضعون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا، فضلوا وأضلوا، أولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن عليّ انتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللايح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها، لكن الاستفادة من مجموعته أن المناط في التصديق هو التحرز من الكذب (٢) فافهم.

---

(١) لعلّ التعبير عنهم بالفسقة مع فرض جهلهم لكونهم مقصرين في الجهل المذكور، فلا يكون عذراً لهم في التحريف والتبديل.

(٢) لم يظهر الوجه في دلالته على ذلك.

ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمن نعوذ  
عليه في الدين قال:

«اعتمدوا في دينكما على كل مسن في حينا، كثير القدم في أمرنا»  
وقوله عليه السلام في رواية أخرى:

«لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت  
دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم أئمنوا  
على كتاب الله فحرفوه وبدلوه... الحديث».

وظاهرها وإن كان الفتوى، إلا أن الإنصاف شمولها للرواية بعد  
التأمل (١)، كما تقدم في سابقتها (٢).

ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى أبي عبد الله الكوفي  
ابن روح رواية الحسين

---

نعم قوله عليه السلام: «واضطروا بمعارف قلوبهم...» يختص بالفاسق غير الثقة  
لأنه هو الذي لا يكون قوله حجة بمقتضى الفطرة. لكنه لا ينهض بإثبات حجية  
قول الفاسق الثقة.

ثم إن الرواية وإن كانت واردة في التقليد إلا أنها ظاهرة - بعد التأمل في فقراتها -  
في العموم للرواية.

نعم عمومها للتقليد وورودها فيه قد يكون هو المنشأ لاشتغالها على اعتبار ما  
زاد على الثقة.

(١) لكنها ظاهرة في اعتبار الإيمان. إلا أن يحمل على الغالب وهو عدم  
الوثوق بغير المؤمن كما يناسبه التعليل، فلا ينافي حجية خبره لو فرض الوثوق به  
ولا أقل من كونه مقتضى الجمع بين الأدلة.

(٢) لم يتقدم منه فيها شيء.

خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا».

فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل (١) على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا أن الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام. قال: أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

ومثل ما ورد مستفيضاً (٢) في المحاسن وغيره: «حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب

رواية المحاسن

---

(١) الأولى أن يقول: بفهم عدم الخصوصية، وإلا فعدم الفصل غير ظاهر واعتماد الحسين بن روح عليه السلام عليه بعيد جداً.

(٢) فإنه لا يبعد ظهور النصوص المذكورة في أخذ الخبر للعمل به الرجوع إلى الحجية لا لمجرد تحمل الحديث للتبرك بأحاديثهم عليهم السلام أو لاحتمال حصول العلم من كثرة الروايات أو القرائن كما يناسبه اعتبار الصدق، إذ لا وجه ظاهر لاعتباره مع عدم الحجية وعدم إرادة العمل.

هذا وأما احتمال ارادة الصادق الواقعي المستلزم لحصول العلم من الخبر، لا الثقة، فهو بعيد جداً، لندرة إحرازه إذ لا أقل من احتمال الخطأ ولو في خصوص الخبر الذي يراد أخذه، فالحمل على الثقة الذي يطلق عليه عرفاً أنه صادق قريب جداً.



وفضة» وفي بعضها: «يأخذ صادق عن صادق».

ومثل ما في الوسائل عن الكشي من أنه ورد توقيع (١) على القاسم بن علي وفيه: «أنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد علموا أنا نفاوضهم سرنا ونحمله إليهم».

ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا ويفتشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا، فينقلوا إليهم فيعيه أولئك، ويضيعة هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون» دل على جواز العمل بالخبر (٢) وإن نقله من يضيعة ولا يعمل به.

ومنها: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر.

٤- ما يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد

مثل النبوي المستفيض بل المتواتر، أنه «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيمة».

---

(١) الظاهر اختصاص التوقيع بالسفراء ونحوهم ممن يصدق عليه أنهم ثقتهم عليهم السلام لا مطلق الثقة في نفس المكلف. ويناسبه النهي عن التشكيك لا عن مجرد التوقف في العمل فيكون نظير ما سبق في الطائفة الثانية.

(٢) لظهوره في تقرير ضعفاء الشيعة على العمل بالخبر المذكور لو ثوقهم بناقله، كما هو مقتضى السيرة العقلائية.

قال شيخنا البهائي عليه السلام في أول أربعينه: «إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر» (١).

ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة، مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية، فقال عليه السلام: «حدثوا بها فإنها حق».

ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابتها، مثل قوله للراوي: «اكتب وبث علمك في بني عمك، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم» (٢).

وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى.

وما ورد مستفيضاً بل متواتراً من قولهم عليه السلام: «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا».

وما ورد من قولهم عليه السلام: «لكل رجل منا من يكذب عليه». وقوله عليه السلام: «ستكثر بعدي القالة، وإن من كذب عليّ فليتبوء مقعده من النار».

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا».

(١) تقدم في آية النفر بعض الكلام في دلالة الحديث المذكور ونظائره.

(٢) الإنصاف ظهوره في حجية الأحاديث المذكورة في الكتب، لظهوره في تقرير ما يفعله الشيعة من الأئمة بالكتب والرجوع إليها.

نعم لا إطلاق له في ذلك، لعدم وروده لبيان حد الرجوع، بل هو ظاهر في المفروغية عن جوازه في الجملة.

وقوله عليه السلام: «إن الناس أولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره».

وقوله عليه السلام: «لكل منا من يكذب عليه».

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكسر القالة والكذابة، والاحتفاف (١) بالقرينة القطعية في غاية القلة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

القدر المتيقن  
من الأخبار  
اعتبار الوثاقة

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها (٢) الواردة في الأخبار المتقدمة.

---

(١) إشارة إلى دفع توهم أن الحديث الكاذب قد يحذف بالقرائن القطعية.

ووجه الدفع: أن الاحتفاف بالقرائن القطعية نادر، خصوصاً في الخبر الكاذب، فلو كان العمل مختصاً بالخبر المحتف بالقرينة القطعية لم يُشجع الكاذب على الكذب.

نعم هذا إنما يقتضي عموم الحجية بمقتضى سيرة المشرعة أو سيرة العقلاء الإرتكازية، بل قد تدل بعض النصوص المتقدمة على إمضاءها.

(٢) أما لفظ (الثقة) فهو لا يدل على القيد المذكور. نعم انتساب الثقة لهم عليهم السلام بنحو يكون ثقتهم - كما تقدم في بعض أحاديث الطائفة الثانية وغيرها - ظاهر في القيد المذكور، بل ما يزيد عليه. لكن عرفت عدم دلالة الأحاديث المشتملة على ذلك على محض الحجية، بل على التعهد منهم عليهم السلام بالمضمون زائداً على الحجية، فلا

وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها (١).

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناني وتاليها (٢).

عدم اعتبار  
العدالة

نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة. لكنه محمول على غير الثقة، أو على أخذ الفتوى جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها (٣). وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع (٤).

يكون مما نحن فيه.

ومثله الكلام في لفظ (المأمون) فإنه لم يتقدم في غير الطائفة الثانية. مع أنه لا يدل على أكثر من الثقة لو فرض إرادة مطلق المأمون لا خصوص المأمون عندهم عليه السلام.  
وأما لفظ (الصادق) فالظاهر أنه لا يراد به أمر زائد على ما يفيد التقييد بالثقة، كما سبق منا. فلاحظ.

(١) لم يتضح الوجه في الانصراف المذكور.

نعم قد يدعى انصرافها عما لا يركن إليه من أخبار الثقات ولو بسبب أمور خارجية. على إشكال في ذلك. ولعله عليه بيتني وهن الخبر بهجر الأصحاب.

(٢) لم يتقدم بعد مرفوعة الكناني ما يدل على ما ذكره عليه السلام.

(٣) تقدّم الكلام في ذلك منا عند التعرض للأخبار المذكورة.

(٤) وهي رواية الشيخ الحسين بن روح الواردة في كتب بني فضال حيث عمم مفادها لكتب الشلمغاني. وكأن وجه الاستشهاد بها للجمع المذكور وهو حجية الرواية دون الفتوى: النهي فيها عن الأخذ بما رأوا. لكنه منصرف إلى ما رأوه

مع أن تعليل النهي في ذيل الرواية بأنهم خانوا الله ورسوله، يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإن الغير الامامي الثقة - مثل ابن فضال وابن بكير - ليسوا خائنين في نقل الرواية (١)، وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

وأما الإجماع فتقريره من وجوه:

أحدها: الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه.

وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو.

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء المعصوم عليه السلام بالحكم أو عن وجود نص معتبر في المسألة.

ولا يعتني بخلاف السيد وأتباعه، إما لكونهم معلومي النسب، كما

---

في الإمامة أو مطلق أصول الدين - كما قد يشهد به تطبيقه على كتب الشلمغاني - لا في الأحكام الفرعية لما هو الظاهر من عدم بناء كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام على الفتوى بل على مجرد تدوين الروايات.

نعم الرواية المذكورة قد تشهد بالجمع الأول وهو الحمل على غير الثقة، لعدم الإشكال في وثافتهم مع عدم كونهم عدولاً.

(١) لكن التعليل ليس بالخيانة في الرواية، بل الخيانة في الكتاب والأمانة.

نعم مناسبة الحكم والموضوع وظهور كون التعليل إرتكازياً قد يناسب الحمل على غير الثقة في الرواية بلحاظ أن خيانتته في غير الرواية توجب قوة احتمال خيانتته في الرواية فمع فرض إحراز ثقته في الرواية من الخارج لا يسري حكم التعليل بالتوقف في روايته.

الاستدلال على  
حجية الخبر  
الواحد بالإجماع  
من وجوه:

١- الإجماع في  
مقابل السيد  
وأتباعه وتحصيله  
بطريقتين:  
أ - تتبع أقوال  
العلماء

ذكر الشيخ في العدة (١)، وإما للإطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً، وإما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس (٢).

الثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك.

فمنها: ما حكى عن الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في العدة في هذا المقام حيث قال:

«وأما ما اخترته من المذهب فهو أن الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو عن أحد الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم. كما تقدمت القرائن جاز العمل به (٣).

والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحققة، فإنني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راوية ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر وقبلوا قوله.

ب - تتبع  
الإجماعات  
المنقولة  
على الحجية

دعوى الشيخ  
الطوسي الإجماع  
على حجية  
الخبر الواحد

(١) تعرض لذلك في كلامه الآتي.

(٢) الظاهر أن هذا هو العمدة. ولعله إليه يرجع الثاني.

(٣) جواب للشرط المتقدم في قوله: «فهو أن خبر الواحد إذا كان...».

هذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة عليهم السلام إلى زمان جعفر بن محمد عليهم السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، لأن إجماعهم فيه معصوم، ولا يجوز عليه الغلط والسهو.

والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً وإذا شذ منهم واحد وعمل به في بعض المسائل [أ.و.خ ل] واستعمله على وجه الحاجة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده ردوا قوله وأنكروا عليه وتبرؤا من قوله، حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد (١)، كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل: المعلوم من حالها الذي لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه، فأما ما كان رواته منهم وطريقه أصحابهم فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك، وبيننا الفرق بين ذلك وبين القياس، وأنه لو كان معلوماً حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

---

(١) لعلّه تعريض بما ذكره السيد المرتضى رحمته من وضوح عدم العمل بخبر

الواحد عند أصحابنا كوضوح عدم العمل بالقياس.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى أن منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً (١).

ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك سمعاً، لأن الشرع لم يرد به، وما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً، ولا أملي فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنها كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها، وذلك صحيح على ما قدمناه، ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها (٢)، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لمكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

على أن الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقة، وقد علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين، وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل ساير الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول، لأن قول الطائفة إنما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان

(١) لعلّه تعريض بما ذكره السيد المرتضى رحمته الله من وضوح عدم العمل بخبر الواحد عند أصحابنا كوضوح عدم العمل بالقياس.

(٢) بحيث يعملون بالأخبار الشاذة المخالفة لأصول المذهب العقلية والسمعية.



فيهم القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال، ووجب المصير إليه (١)، على ما بيته في الإجماع». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثم أورد على نفسه بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به، فما الذي يملككم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة.

ثم أجاب عن ذلك بأن خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قرره الشريعة، والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة، فليس لنا التعدي إلى غيرها. على أن العدالة شرط في الخبر بلا خلاف، ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب أولاً: بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متواتران متعارضان، فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخير، فاذا اختار كلاهما إنسان لزم كون الحق في جهتين، وأيد ذلك بأنه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم» (٢) ثم قال بعد ذلك:

---

(١) هذا غير ظاهر، بل هو مختص بما إذا علم دخول الإمام في الطائفة الأخرى ولو من طريق الحدس.

(٢) فإنه يدل على أن كلا المتعارضين حق وورد من المعصوم عليه السلام.

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أن روايتها كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقداً لما تضمنه الخبر، ولا يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك، ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم (١) بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم (٢). وأما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال.

فإن قيل: كيف تعولون على هذه الروايات وأكثر روايتها المجبرة والمشبهة والمقلدة (٣) والغلاة والواقفية والفظحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح، ومن شرط خبر الواحد أن يكون روايه عدلاً عند من أوجب العمل به،

وإن عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، وذلك يدل على جواز العمل بإخبار الكفار

(١) يعني: ليجب الاعتماد على بقية أخبارهم في الجبر والتفويض ونحوهما.

(٢) يعني وهو مختص بغير الأخبار الشاذة المخالفة لأصول المذهب. ويحتمل أن يكون مراده أنا لا نعتمد في معرفة مذهب الشخص على مجرد روايته كي يحكم على من يروي الرواية المخالفة لأصول المذهب بالفساد في الدين، بل نعتمد على عمله بالرواية وقبوله لها، وهو غير محرز في هؤلاء.

(٣) الظاهر أنه يريد بهم المقلدة في أصول الدين، ويظهر مما يأتي أنهم الذين يعولون في أصول الدين على أخبار الآحاد.

## والفساق.

قيل لهم: لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، ونشير ههنا إلى جملة من القول فيه.

فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك به وأما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً في الأصل معفو عنه (١)، ولا أحكم فيه بحكم الفساق، ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أن من أشار إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة (٢)، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة.

وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها، كما قلنا في أصحاب الجملة.

وليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة، لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة، أو صحة النبوة قال:

---

(١) لو صوله إلى الحق الذي أراده الشارع وإن لم يحصل له من الطريق اللازم عقلاً ويأتي في آخر التنبيه الخامس من تنبيهات دليل الانسداد نقل كلام آخر له عنه يتعلق بما نحن فيه.

(٢) يعني: ولو من جهة القضايا العقلية الإرتكازية وإن لم يتيسر لهم إبرازها بصورة كبريات برهانية، مثل قضية أن الأثر لا بد له من مؤثر.

روينا كذا، ويروون في ذلك كله الأخبار، وليس هذا طريق أصحاب الجملة (١).

وذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله، غير أنهم لما تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلاً عليهم.

وليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلاً إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله (٢)، وإنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، وهم عالمون على الجملة، كما قررنا، فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل.

وأما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفية والفتحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان. ثم ذكر الجوابين.

وحاصل أحدهما: كفاية الوثاقة في العمل بالخبر، ولهذا قبل خبر ابن بكير وبني سماعه وبني فضال.

وحاصل الثاني، أنا لا نعمل برواياتهم إلا إذا انضم إليها رواية غيرهم.

ومثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجوابين أيضاً في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة

(١) فإن أصحاب الجملة لا يسلكون طريق الاستدلال.

(٢) بل بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام إذا الاعتماد على الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام

قبل معرفة منصبهم شبيه بالدور لو لم يكن عينه.

ومشبهة، لأن روايتهم لأخبار الخبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم إليه.

ثم قال:

«فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرت إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها، ولأجلها عملوا بها، ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقرن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، لأنه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا بالسنة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام بل وجودها في مسائل معدودة، ولا بإجماع لوجود الاختلاف في ذلك.

فعلم أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة، ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه، بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعياً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه.

ومن قال عند ذلك: إني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه (١) أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام، ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به. وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن

---

(١) خبر لقوله: «ومن قال...».

صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» انتهى.

ثم أخذ في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه، وكل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار، ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه، فدل ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدل ثالثاً على ذلك بأن الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار، وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذاهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما روه في التصانيف (١). وهذه عاداتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله. انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه.

وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتى أنه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد، وأنه لو اقتصر على الأدلة العلمية وعمل بأصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه. فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الأخبار المجردة عن القرينة.

---

(١) حيث يأتي استثناء القميين كثيراً من رجال كتاب نوادر الحكمة وغير

قال في المعالم على ما حكى عنه:

«والإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيد عليه السلام إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم واستفادة الأحكام منه، وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة، كما أشار إليه السيد عليه السلام ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد، ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه، حيث قال في المعارج.

كلام صاحب  
المعالم في حمل  
كلام الشيخ على  
صورة اقتران  
الخبر بالقرينة

وذهب شيخنا أبو جعفر عليه السلام إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواية أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، لأن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به. هذا هو الذي تبين لي من كلامه، ويدعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لو رواها غير الإمامي وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به». انتهى.

قال (١) بعد نقل هذا عن المحقق: «وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلامة إليه» (٢) انتهى كلام صاحب المعالم.

المناقشة فيما  
ذكره صاحب  
المعالم

وأنت خير بأن ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم

---

(١) يعني: صاحب المعالم عليه السلام.

(٢) حيث يأتي عن العلامة عليه السلام أنه نسب إلى الشيخ عليه السلام العمل بأخبار الآحاد في

فروع الدين، وإلى الأخباريين العمل به في الأصول والفروع.

اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه، حيث قال: «إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة وإن المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه» والظاهر بل المعلوم أنه عليه السلام (١) لم يكن عنده كتاب العدة.

وقال المحدث الاسترآبادي في محكى الفوائد المدينة «إن الشيخ لا يميز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم، وذلك هو مراد المرتضى عليه السلام، فصارت المناقشة لفظية، لا كما توهمه العلامة ومن تبعه» انتهى كلامه. وقال بعض من تأخر عنه من الأخباريين في رسالته بعد ما استحسّن ما ذكره صاحب المعالم:

«ولقد أحسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد عليه السلام من كلام المحقق عليه السلام كما هو حقه.

والذي يظهر منه أنه لم ير عدة الأصول للشيخ، وإنما فهم ذلك مما نقله المحقق عليه السلام، ولو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا. وكم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين، كوالده، وغيره، وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه. وقد تقدم كلام الشيخ، وهو صريح فيما فهمه المحقق عليه السلام وموافق لما يقوله السيد فليراجع.

والذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي، ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الأخبار التي دونها الاصحاح واجتمعوا على جواز

كلام المحدث  
الاسترآبادي

كلام الشيخ  
حسين الكركي  
في ذلك أيضا

(١) يعني: صاحب المعالم عليه السلام.



العمل بها، وذلك (١) مما يوجب العلم بصحتها، لأن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به، إلا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة صلوات الله عليهم مع قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين أن يعولوا فيها على أخبار الآحاد المجردة مع أن مذهب العلامة وغيره أنه لا بد في أصول الدين من الدليل القطعي وأن المقلد في ذلك خارج عن رتبة الاسلام (٢). وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم بأصول العامة (٣).

ومن تتبع كتب القدماء وعرف أحوالهم قطع بأن الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم. وأما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي» انتهى كلامه.

المناقشة فيما  
أفاده المحدث  
الاسترآبادي  
والشيخ الكركي

أقول: أما دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها، وأنه ليس مخالفاً للسيد قدس سرهما، فهو كمصادمة الضرورة، فإن في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد.

نعم يوافق في العمل بهذه الأخبار المدونة، إلا أن السيد يدعي تواترها له أو احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه

---

(١) يعني: تدوين الأصحاب للروايات اجتماعهم على العمل بها.

(٢) يعني: فنسبته ذلك للأخباريين راجع إلى نسبة الكفر إليهم.

(٣) لم يتضح ارتباط أصول العامة بما نحن فيه.

في جواب المسائل التباينات من أن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأمانة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الأحاد. انتهى. والشيخ (١) يأبى عن احتفافها بالقرينة، كما عرفت من كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه بقوله: «فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرت إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردا، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتم على صحتها...» إلى آخر ما ذكره.

ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الأول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه توافقها في مسألة خبر الواحد، فإن الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعاً لشرائط الخبر المعتبر، وفي خبر يراه الشيخ جامعاً ولم يحصل تواتره للسيد، إذ ليس جميع ما دون في الكتب متواتراً عند السيد ولا جامعاً لشرائط الحجية عند الشيخ. ثم إن إجماع (٢) الأصحاب الذي ادعاه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم، حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الأخبار، كيف وقد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين. ولو فرض كون الإجماع على العمل

(١) عطف على اسم (أن) في قوله: «إلا أن السيد يدعي...».

(٢) هذا تعريض بما ذكره الأخباري المتقدم من أن تدوين الأصحاب

للروايات واجتماعهم على العمل بها مما يوجب العلم بصحتها.

قرينة لكنه غير حاصل في كل خبر، بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص وكذا ذاك وذلك مما اجتمع على العمل به كما لا يخفى.

بل المراد الإجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي أو من القرائن (١). ولذا استثنى القميون كثيراً من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها، واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويه عن يونس، مع كونها في الكتب المشهورة.

والحاصل: أن معنى الإجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها.

رجوع إلى  
المناقشة في كلام  
الشيخ الكركي

ثم إن ما ذكره من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الأصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع، وأقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الأصول والفروع، ولذا شكى غير واحد من أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم إليهم اختلاف أصحابه، فأجابوهم تارة: بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقناً لدمائهم - كما في رواية حريز وزرارة وأبي أيوب الخزاز - وأخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين، كما في رواية فيض

---

(١) الظاهر أن المراد به الإجماع على قبولها من حيث كونها أخبار آحاد، وعدم ردها لذلك، وإن كان قد يتوقف فيها لجهات آخر كوجود المعارض أو عدم ثبوت وثاقة الشخص الراوي، كما يظهر من كلام الشيخ عليه السلام ويأتي من المصنف عليه السلام في قوله: «والحاصل: أن معنى...».

بن المختار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: وأي الاختلاف يا فيض؟ قلت له عليه السلام: إني أجلس في حلقتهم بالكوفة، وأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي. فقال عليه السلام: أجل كما ذكرت يا فيض، إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره، إني أحدث أحدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا ولا بحبنا ما عند الله تعالى، وكل يجب أن يدعي رأساً» وقريب منها رواية داود بن سرحان.

واستثناء القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة معروف، وقصة ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله: قد دسست في كتبكم أربعة آلاف حديث، مذكورة في الرجال (١) وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهم السلام ثم عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

---

(١) ذكرها ابن الأثير في تاريخه أيضاً عند ذكر مقتله في حوادث سنة مائة وخمس وخمسين، إلا أنه حكى عنه أنه قال: «والله لقد وضعت أربعة آلاف حديث حللت فيها الحرام وحرمت فيها الحلال. والله لقد فطرتكم يوم صومكم وصومتكم يوم فطركم» وظاهر كلامه أنه مع المسلمين، لا مع خصوص الشيعة، كما قد يظهر من المصنف عليه السلام.

وأما ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية ففيه:

أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة من أن الأخباريين لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد (١). ولعلمهم المعينون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة من أنهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمة عليهم السلام والنبوة قالوا: روينا كذا، وأنهم يروون في ذلك الأخبار.

وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة، لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا

---

(١) يأتي التعرض لكلام العلامة بعد هذا. ثم إن المراد بالأخباريين في كلام العلامة عليه السلام المتمحضين في الرواية، كما هو شأن جمع من أصحابنا، والمراد بهم في كلام المصنف عليه السلام وغيره من المتأخرين أصحاب الطريقة الخاصة في الاستدلال الذين تميزوا عن بقية الطائفة الحققة في العصر المتأخرة، وطعنوا في بعض أعلام الطائفة كالعلامة عليه السلام وشنعوا على الاجتهاد وأهله، واشتهروا بكثير من الآراء في الفقه وأصوله.

وإن لم يتضح حتى الآن الوجه المصحح للتفرقة والانقسام، كما تعرض لذلك جمع من المتأخرين، خصوصاً صاحب الحقائق عليه السلام حيث أطال في المقدمة الحادية عشرة من الحقائق في توضيح عدم صحة هذه التفرقة وعدم المنشأ لها واللوم على الطاعين في أمثال العلامة عليه السلام من أعيان الطائفة الحققة ورافعي أعلامها. فجزاه الله تعالى خير الجزاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ونسأله العصمة والسداد.

بالأخبار المجردة عن القرينة (١).

وأما صاحب المعالم رحمته الله فعذره أنه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضوع، كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل.

عذر صاحب  
المعالم

وأما المحقق رحمته الله فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً، وإنما منع من دلالته على الإيجاب الكلي، وهو أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به، وخص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب، وجعله موافقاً لما اختاره في المعارج والمعتبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها، وهو أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب طرحه. انتهى.

والإنصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الإمامي أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لأن الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الأصحاب على (٢) حجية مطلق خبر العدل الإمامي، بناء منه على أن الوجه في

---

(١) بل كيف يرضى للشيخ أن لا يحصل له العلم بالأخبار التي رواها في كتابيه، مع حصول العلم بها له ولمن شابهه من الأخباريين مع تأخر زمانهم عن زمان الشيخ رحمته الله.

لكن هذا لا يصحح الدعوى المذكورة مع تصريح الشيخ رحمته الله في كلامه السابق بعدم حصول العلم بالأخبار المذكورة.

(٢) متعلق بقوله: «إنها يتمسك...».

عملهم بها كونها أخبار عدول (١)، وكذا ما ادعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الإمامية، وإلا فلم يأخذه في عنوان مختاره، ولم يشترط كون الخبر مما رواه الأصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتأمله. والله العالم، وهو الهادي إلى الصواب.

التدافع بين دعوى  
السيد والشيخ عليهما السلام

ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونها معاصرین خبيرین بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينها في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما، لأن المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص.

نعم قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب (٢) والمسائل الأصولية لم تكن معنونة في كتبهم، إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار وطرحو أخباراً.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد عليه السلام، على ما صرح به في كلامه المتقدم من أن الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة، ونص في مقام

---

(١) فالمدعى للشيخ عليه السلام عموم الحجية واستدلاله بعملهم في المورد الخاص لفهمه عدم الخصوصية له عندهم.

(٢) فقد سبق في مبحث الإجماع المنقول من المصنف عليه السلام الاستشهاد بموارد قد استند فيها الناقل للإجماع على الإجماع على الأصل أو القاعدة التي يعتقد جريانها في ذلك المورد، من دون اطلاعه على رأي الأصحاب فيه بالخصوص. وأن ذلك من جملة الوجوه الموجبة للاختلاف في نقل الإجماع.

آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة.

ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر، على ما يدعيه الشيخ عليه السلام على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن.

نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه (١) تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

ولعل الوجه فيه: ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: «انهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها».

واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بأن الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفينهم، لأن اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه انتهى.

---

(١) وهو أن الاختلاف بين السيد والشيخ عليهما السلام في الإجماع ناشئ من الاختلاف بينهما في وجه عمل الأصحاب بالأخبار التي عندهم. ثم إن التصريح المذكور من السيد عليه السلام إنما لا يناسب هذا الوجه لأنه راجع إلى دعوى إجماعهم القولي على إنكار حجية الخبر، وهو مما لا يجتمع مع دعوى الشيخ عليه السلام إذ لا فرق بينه وبين السيد عليه السلام في الإطلاع على الإجماع القولي المذكور.



وفيه: أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب والتجنن به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأنا لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن، ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وإن كان روايه غير مطعون. وفي عبارة الشيخ المتقدمة إشارة إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.

الجمع بين دعوى  
السيد والشيخ عليه السلام

والحاصل: أن الإجماع الذي ادعاه السيد عليه السلام قولي، وما ادعاه الشيخ إجماع عملي، والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما أحتف بالقريئة عندهم (١). وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب. والحمل الثاني مخالف لظاهر القول والحمل الأول ليس مخالفاً لظاهر العمل (٢)، لأن العمل مجمل من أجل الجهة التي وقع عليها.

عدم صحة  
هذا الجمع

إلا أن الإنصاف أن القرائن تشهد بفساد الحمل الأول، كما سيأتي، فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع إما على ما ذكرنا من

---

(١) يعني: كما فهمه السيد عليه السلام خلافاً لما فهمه الشيخ عليه السلام لأن العمل مجمل

الوجه.

(٢) لكن عليه لا يمكن الجمع بين دعوى السيد إنكارهم للعمل بأخبار الآحاد ودعوى الشيخ عملهم بها، فإن إنكارهم لو كان ثابتاً لما خفي على الشيخ بخلاف ما لو جمع بينهما بالوجه الثاني وهو الحمل على أخبار المخالفين، فإن الشيخ عليه السلام يسلم إنكار أصحابنا للعمل بأخبارهم ويوافق السيد عليه السلام في ذلك.

إرادة دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردها بنفسق الراوي (١) وإما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدر مخالفتهم بالإجماع.

ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو أن مراد السيد عليه السلام من العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه عليه السلام في تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس (٢)، وهو الذي ادعى بعض

الجمع بوجه آخر

(١) كما يناسب ذلك أن السيد المرتضى ذكر هذا الكلام في مقام رد حديث: «نحن معاصر الأنبياء لا نورث...» الذي انفرد بروايته أبو بكر، كما تعرض ابن أبي الحديد في شرح النهج لذلك في شرح كتاب أمير المؤمنين عليه السلام لعامله على البصرة عثمان بن حنيف.

وبالجملة: الحمل المذكور قريب جداً، ولا سيما مع ذكر الشيخ عليه السلام له، فإنه أعلم بمراد المشايخ - الذين أشار إليهم - ولا سيما السيد المرتضى عليه السلام المعاصر له والذي كان مختصاً به.

نعم كلام السيد عليه السلام الآتي عن الموصليات مما يصعب حمله على ما ذكره الشيخ عليه السلام فلا حظ.

(٢) هذا لو سلم لا ينافي ما ذكرنا من حمل كلام السيد عليه السلام على إرادة أخبار العامة، لعدم سكون النفس إلى روايتهم.

هذا وقد استبعد بعض الأعظم من المحشين عليه السلام هذا الحمل، قال: «هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده عليه السلام بأن تعريف العلم بما اقتضى سكون النفس تعريف معروف له ذهب إليه الأكثرون منهم السيد في الذريعة - على ما حكى عنها - والشيخ في العدة.

ومرادهم منه - كما هو ظاهر - ليس ما يقابل التحير والتردد، حتى يصدق على

الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً - وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل - ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الخارجية الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وكونها إليهما (١) وحينئذ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس (٢) ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديداً

---

الوثوق والاطمئنان، بل ما يقابل الاعتقاد الجزمي القابل للزوال بتشكيك المشكك، أو قسم منه كالجزم الحاصل من التقليد...» فراجع وتأمل جيداً.

ومنه يظهر أنه لا مجال للجمع المذكور لأن التعريف المذكور للعلم لا يختص به السيد عليه السلام، بل يشاركه الشيخ عليه السلام فيه أيضاً، فلا يرتفع التدافع بين كلاميهما بذلك. فالظاهر أن الوجه السابق هو الأولى في الجمع بينهما.

(١) التأمل في كلام السيد عليه السلام الآتي عن الموصليات يشهد بعدم اكتفائه بوثاقة الراوي في مقام العمل، حيث تعرض للعمل بالأخبار التي يرويها الثقات، ورده بأنه من الأمور المشتبهة، ولم يردده بكفاية وثاقة الراوي في العمل.

(٢) المستفاد من كلام الشيخ عليه السلام اعتبار وثاقة الراوي أو عدالته، لا سكون النفس والاطمئنان بصحة الخبر وصدقه، والانصراف المدعى لا وجه له الا الغلبة

هذا الوجه  
أحسن الوجوه

في نقله لم يطعن في روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد عليه السلام في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو مخفوفة بالقرائن (١) وتصريح الشيخ عليه السلام في كلامه المتقدم بإنكار ذلك. وممن نقل الإجماع على حجية أخبار الآحاد السيد الجليل رضي الدين ابن طاووس رحمته الله حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد عليه السلام:

دعوى ابن  
طاووس الإجماع  
على حجية  
الخبر الواحد

«ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية، ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوى الاعتبار وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة، وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين» انتهى.

وفيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضاً ادعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد (٢).

التي لا تصلح لتقييد الاطلاق.

(١) عرفت أنه من القريب جداً كون ذلك للتجنن عن التصريح بطعن الراوي في قبال العامة.

(٢) بل فيه أيضاً دعوى مخالفة السيد عليه السلام لدعواه وأنه بنفسه يعمل بأخبار الآحاد وهو مما يوجب الاطمئنان بعدم صحة دعواه الإجماع على العدم بظاهرها، بل لا بد من تأويلها بنحو لا ينافي ذلك.

دعوى العلامة  
الإجماع أيضاً

ومن نقل الإجماع أيضاً العلامة رحمته الله في النهاية، حيث قال: «إن الأخباريين منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على الأخبار الآحاد، والأصوليون منهم - كأبي جعفر الطوسي - وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم» انتهى.

دعوى المحدث  
المجلسي  
الإجماع كذلك

ومن ادعاه أيضاً: المحدث المجلسي في بعض رسائله، حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامة رحمته الله من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق وشيخه قدس سرهما، حيث أثبتا السهو للنبي والأئمة لبعض أخبار الآحاد، وزعموا أن نفيه عنهم أول درجة في الغلو، ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين سئلوا عن التوحيد وصفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام قالوا رونا كذا ورووا في ذلك الأخبار. وقد نسب الشيخ رحمته الله في هذا المقام من العدة العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثم إنه يمكن أن يكون الشبهة التي ادعى العلامة رحمته الله حصولها للسيد وأتباعه هو زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودونها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن (١) أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجية أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار (٢) حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا

---

(١) لكن هذا لا يصحح للمرتضى رحمته الله دعوى الإجماع على عدم العمل بأخبار الآحاد وتشديد النكير عليه.

(٢) يعني: واشتبه عليه اختصاصها بأخبار العامة. لكن عرفت قرب احتمال

مع وثاقة الراوي، أو أن مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة (١) حصلت له فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ثم إن دعوى الإجماع صريحاً على العمل بأخبار الآحاد وإن لم نطلع عليها صريحة في كلام الشيخ وابن طاووس والعلامة والمجلسي، إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ويدخل في المحفوف بالقرينة. وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الأخبار.

بل السيد عليه السلام قد اعترف في بعض كلامه المحكي - كما يظهر منه - بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه يدعي أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة (٢).

اعتراف السيد  
بعمل الطائفة  
بأخبار الآحاد

قال في الموصليات - على ما حكى عنه في محكي السرائر - :

«إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام حتى رووا ما عن أئمتهم: فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما

كلام السيد في  
الموصليات

إرادة المرتضى عليه السلام الاختصاص أيضاً.

(١) يعني: كلامية عقلية.

(٢) لا يخفى أن كلام السيد عليه السلام الآتي لم يتعرض لهذا الحمل، وإنما تعرض لأن عملهم من الأمور المشتبهة، فهي قابلة للحمل على ما لا ينافي المقطوع منهم.

قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة، حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد» انتهى المحكي عنه.

وهذا الكلام - كما ترى - اعتراف بما يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه عليه السلام ادعى معلومية خلافه من مذهب الإمامية، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع ونحن نأخذ بما ذكره أولاً، لاعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً لعدم ثبوته إلا من قبله، وكفى بذلك موهنًا، بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة، فإنه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونه وأن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة.

القرائن على  
صدق الإجماع  
المدعى من  
الشيخ والعلامة

١- ما ادعاه  
الكشي

فمن تلك القرائن: ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فإن من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة (١). مع أن الصحة عندهم - على ما صرح به غير واحد - عبارة عن الوثوق والركون لا القطع واليقين.

٢- دعوى  
النجاشي

ومنها: دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة تدل على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن

---

(١) مع أن من البعيد جداً قطعهم بمطابقة رواياته للواقع.

أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم بأنه لا يروي أو لا يرسل إلا عن ثقة، فلو لا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن الثقة.

والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى أيضاً، وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق أن الأصحاب عملوا بمراسيل البنظي.

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الإجماع على المضايقة وأنها مما أطبقت عليه الإمامية إلا نفر يسير من الخراسانيين، قال في مقام تقريب الإجماع:

٣- ما ذكره  
ابن إدريس

إن ابني بابويه والأشعريين - كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب - والقميين أجمع - كعلي بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد - عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل ردّ الخبر الموثوق برواته» انتهى.

فقد استدل على مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلى العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقة. وليت شعري إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمة (١) ويحصل العلم بقول الإمام من اتفاقهم على وجوب العمل برواية الثقة، وأنه لا يحل ترك العمل بها، فكيف تبع السيد في مسألة

(١) لا يخفى أن بعضهم - كالصدوق - ليس من أصحاب الأئمة عليهم السلام. نعم هو معاصر لهم، فاتفاق مثله مما يعتد به في حصول العلم برأي الامام عليه السلام.



## خبر الواحد.؟

إلا أن يدعي أن المراد بالثقة من يفيد قوله القطع، وفيه ما لا يخفى، أو يكون مراده ومراد السيد عليه السلام من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان، لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقاً في الجمع بين كلامي السيد والشيخ عليهما السلام.

٤- ما ذكره  
المحقق

ومنها: ما ذكره المحقق في المعبر في مسألة خبر الواحد حيث قال:  
أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر،  
وما فطنوا لما تحته من التناقض، فإن من جملة الأخبار قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم:  
«ستكثر بعدي القالة علي» وقول الصادق عليه السلام: «إن لكل رجل منا رجلاً  
يكذب عليه».

واقصر بعضهم من هذا الإفراط، فقال: كل سليم السند يعمل  
به، وما علم أن الكاذب قد يصدق، ولم يتنبه على أن ذلك طعن في علماء  
الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنف إلا وهو يعمل بخبر المجروح  
كما يعمل بخبر العدل.

وأفرط آخرون في طريق ردّ الخبر حتى أحالوا استعماله عقلاً واقتصر  
آخرون فلم يروا العقل مانعاً، لكن الشرع لم يأذن في العمل به.

وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن، والتوسط أقرب، فما  
قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض عنه  
الأصحاب أو شذ يجب اطراحه، انتهى.

وهو - كما ترى - ينادي بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح

كما يعملون بخبر العدل، وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأن كلامه في الخبر الغير العلمي، وهو الذي أحال قوم استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً.

ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص، تنزيلاً لفتاويه منزلة رواياته. ولولا عمل الأصحاب برواياته الغير العلمية لم يكن وجه في العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

٥- ما ذكره الشهيد  
والمفيد الثاني

ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار - في تأويل بعض الأخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد وأتباعه مما دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور - من أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى (١).

٦- ما ذكره  
المحدث  
المجلسي

ولا يخفى أن شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي، ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر، لا يقصر (٢) عن دعوى الشيخ والعلامة الإجماع على العمل بأخبار الآحاد. وسيأتي أن المحدث الحر العامل في الفصول المهمة ادعى أيضاً تواتر الأخبار بذلك.

ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمس من أن الصحيح

٧- ما ذكره  
الشيخ البهائي

(١) المناسب دعوى التواتر الإجمالي لا المعنوي.

(٢) خبر (أن) في قوله: «ولا يخفى أن شهادة...».

عند القدماء ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه، وذكر مما يوجب الوثوق أموراً لا تفيد إلا الظن.

ومعلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به، وليس مثل هذا الصحيح عند المتأخرين في أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر، فالمراد أن المقبول عندهم ما تركز إليه النفس وتثق به.

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة.

ذهاب معظم  
الأصحاب  
إلى حجية  
الخبر الواحد

وإذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب بل كلهم عدا السيد وأتباعه - من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتى أن الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد، وأن ما صححه فهو صحيح، وأن ما رده فهو مردود - كما صرح به في صلاة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة - ثم ضمنت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم - مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، وفلان مسكون في روايته، وفلان صحيح الحديث، والطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير ذلك - وضمنت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة من أن العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة تعلم (١) علماً يقيناً صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

(١) جواب الشرط في قوله: «وإذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم...».

والإنصاف أنه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم إلا في ضروريات المذهب.

لكن الإنصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان (١)، لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفاً.

القدر المتيقن  
هو الخبر المفيد  
للاطمئنان

بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيد من خبر الواحد غير مراد الشيخ عليه السلام.

قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكى عنه: إن هذه الكلمة - أعني خبر الواحد - على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلاثة معان:

أحدها: الشاذ النادر الذي لم يعمل به أحد أو ندر من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

كلام الفاضل  
القزويني في تفسير  
الخبر الواحد

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة، فيشمل الأول وما يقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعي الصدور، وهذا يشمل الأولين وما يقابلها.

ثم ذكر ما حاصله: أن ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول،

(١) تقدم منه نظير هذا عند الاستدلال بالآيات وعند الاستدلال بالروايات

وفي تعقيب كلام الشيخ عليه السلام وهو غير ظاهر كما تقدم أيضاً.

وما انفرد السيد عليه السلام برده هو الثاني، وأما الثالث فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق، انتهى.

وهو كلام حسن (١). وأحسن منه ما قدمناه: من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئنان، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس (٢).

الثاني من وجوه تقرير الإجماع:

٢- الإجماع حتى  
من السيد وأتباعه  
على العمل  
بخبر الواحد

أن يُدعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد (٣)، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله:

---

(١) كأنه لمناسبته لطريقة الأصحاب، بل لطريقة السيد عليه السلام في الفقه، كما تقدم عند التعرض لكلام ابن طاوس.

لكنه خلاف ظاهر كلام السيد عليه السلام خصوصاً بعد ما ذكر أن الأخبار التي يعمل بها الأصحاب في الفقه متواترة أو مختلفة بالقرائن وإن كانت مودعة في الكتب بصورة أخبار الآحاد. فإنه كالصريح في أن المراد بأخبار الآحاد المعنى الثالث.

(٢) تقدم الكلام في ذلك، كما تقدم أن الأقرب حمل كلام السيد عليه السلام على أخبار العامة.

(٣) لم يظهر من السيد عليه السلام ذلك.

ومجرد حكمه بالاستغناء عن الخبر لتيسر العلم لا يدل على كون الوجه في عدم حجية الاستغناء، بحيث لو فرض عدمه لالتزم بحجية الخبر.

وما ذكره من الرجوع إلى الظن فيما لا سبيل فيه إلى العلم إنما يدل على حجية

فإن قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الأحاد فعلى أي شيء  
تعولون في الفقه كله؟

كلام السيد  
المرتضى

فأجاب بما حاصله: أن معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع  
والأخبار العلمية، وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها إلى التخيير.  
وقد اعترف السيد عليه السلام في بعض كلامه على ما في المعالم - وكذا الحلي  
في بعض كلامه، على ما هو بياني - بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه  
إلى العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع:

استقرار سيرة المسلمين طراً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار  
الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد.

٣- استقرار  
سيرة المسلمين  
على العمل  
بخبر الواحد

أثرى: أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد،  
أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيزها وما  
يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي؟  
وهذا مما لا شك فيه.

ودعوى: حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف.  
نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتني  
باحتمال الخلاف (١).

مطلق الظن، لا خصوص الخبر.

(١) الظاهر أن عدم الاعتناء باحتمال الخلاف لأصالة عدم الخطأ لا اعتبار  
الاطمئنان الشخصي.

كلام السيد  
المرتضى

وقد حكي اعتراض السيد عليه السلام على نفسه بأنه لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلاً أو استناب صديقاً في ابتياع أمة أو عقد على امرأة في بلده أو في بلاد نائية فحمل إليه الجارية، وزف إليه المرأة، وأخبر أنه أزاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة، وأنه اشترى هذه وعقد على تلك، أن له (١) وطؤها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج، وهذه سبيله مع زوجته وأمه إذا أخبرته بطهرها وحيضها، ويرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها.

وكذا لا خلاف بين الأمة في أن للعالم أن يفتي وللعامي أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الإسلام وأنه مذهبه (٢).

فأجاب بما حاصله: أنه إن كان الغرض من هذا الرد على من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص، وإن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمية من إجماع وغيره على أنحاء مختلفة في بعضها لا يقبل إلا أخبار أربعة (٣)، وفي بعضها لا يقبل إلا عدلان وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد، وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي، كما في الوكيل ومبتاع الأمة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام.

(١) راجع إلى قوله: «لا خلاف بين الأمة في أن...».

(٢) يعني: مذهب المفتي، لاحتمال أنه أفتى بغير رأيه.

(٣) ليس في الأمثلة المتقدمة ما يعتبر فيه أربعة شهود.

أقول: المعترض حيث ادعى الإجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق إلزامه والرد عليه بأن هذه الموارد للإجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء كان أبعد عن الرد (١). فتأمل.

الرابع: استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد.

٤- استقرار طريقة  
العقلاء على العمل  
بخبر الواحد

فنقول: إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلا وجب عليه ردعهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية (٢)، كما ردع في مواضع خاصة (٣)، وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك، لأن اللازم في باب الاطاعة والمعصية الأخذ بما يعد

(١) لأن السيرة المذكورة تكشف عن إرتكاز الحجية عند المشرعة، ولذا لم يتوقف عملهم على السؤال، والإرتكاز المذكور لا يفرق فيه بين موارد الخبر وأفراده ولا يختص بالأمثلة المتقدمة.

اللهم إلا أن يدعى أن السيرة الإرتكازية المذكورة ليست سيرة للمسلمين بما هم مشرعة، حيث لم يجرز أخذها من الشارع - لاختصاص بيانه بموارد خاصة على شروط خاصة - بل هي سيرة لهم بما هم عقلاء فتدخل في الوجه الرابع.

(٢) وإلا كان محلاً بغرضه، لغفلة المكلفين ومتابعتهم للطريقة العقلائية بحسب طبعهم، فسكوته عن الردع مع فرض الحاجة إليه على تقدير عدم رضا الشارع دليل على عدم الحاجة إليه، لرضا الشارع بمتابعة السيرة وإمضائه لها.

(٣) حيث اعتبر في بعض الامور أربعة شهود وفي بعضها شاهدين وغير ذلك مما هو على خلاف مقتضى السيرة.



طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك (١).

فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت (٢) انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين، وأن الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما:

الأول: أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

---

(١) لم يتضح الوجه في هذا التعليل إذ العرف محكم في كيفية الإطاعة بعد إحراز التكليف لا في إحرازها المبني على إحراز التكليف. بل لا بد من إحراز التكليف بالطرق الشرعية فإن جعل التكليف ثبوتاً وإحرازه إثباتاً مما يرجع فيه إلى الشارع ولا يكتفى فيه بحكم العرف.

مع أنه لا حاجة إلى ذلك، إذ لو كشف سكوت الشارع عن إمضاء الطريقة العرفية كان الخبر حجة شرعاً أيضاً، ولا يحتاج حينئذ إلى دعوى كفاية الطريق العرفي في مقام الطاعة.

نعم لو أريد متابعة العرف من دون حاجة إلى إمضاء الشارع توقف على مثل هذه التعليلات.

لكن لا دليل عليه بل لازمه عدم سلطان الشارع على الردع، وهو ظاهر البطلان.

فالعمدة في وجه العمل بمقتضى السيرة مع عدم الردع ما ذكرناه في وجه كشفه عن إمضاء الشارع من منافاته للغرض المنافي للحكمة.

(٢) تقدم في تقريب أصالة حرمة العمل بالظن في أول هذه الرسالة.

والثاني: أن فيه طرحاً لأدلة الأصول (١) العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل بالظن من أجلهما مركزاً في ذهن العقلاء، لأن حرمة التشريع ثابت عندهم، والأصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسر في ذلك (٢) عدم جريان الوجهين المذكورين (٣) بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الإطاعة والمعصية، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمة لا يعد مشرعاً (٤)، بل لا يشكون في كونه مطيعاً،

---

(١) يعني: لو فرض مخالفتها.

(٢) يعني: في عملهم بالخبر مع بنائهم على قبح التشريع ووجوب العمل بالأصول.

(٣) وهما قبح التشريع ووجوب العمل بالأصول.

(٤) انتفاء التشريع بالإضافة إلى الشارع متوقف على حجية الخبر شرعاً لا عند العقلاء فقط، فإذا فرض عموم الأدلة السابقة للخبر كانت رادعة عن حجيته عند العقلاء فلا يكون حجة شرعاً، فيكون العمل به تشريعاً قهراً وإن كان حجة عند العقلاء، فلا يجوز عندهم العمل به في أحكام الشارع وإن جاز عندهم العمل به في أحكامهم لأجل حجيته عندهم.

وبالجملة: الرافع للتشريع في الحكم هو التعبد بالطريق من قبل الحاكم، لا من قبل غيره، فبناء العقلاء على حجية الطريق إنما يرفع التشريع به في أحكامهم،

ولذا يعولون عليه في أوامرهم العرفية من الموالي إلى العبيد(١)، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية.

وأما الأصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة، لأن الأصول التي مدرکہا حكم العقل - لا الأخبار، لقصورها(٢) عن إفادة اعتبارها - كالبراءة(٣) والاحتياط والتخير، لا إشكال في عدم

---

وعدم التشريع به في أحكام الشارع موقوف على إمضائه له، فمع ردعه - كما لو فرض عموم الآيات للخبر - يلزم التشريع به في حقه.

وكذا الحال في الأصول العملية واللفظية، فإنها بين ما هو مقطوع في نفسه وما هو مقطوع بسبب العلم بإمضاء سيرة العقلاء عليه من قبل الشارع، فيكون خارجاً عن عموم النهي عن العمل بغير العلم، فإذا فرض عموم أدلة النهي المذكورة للخبر لم يكن حجة شرعاً، فلا مجال للخروج به عن مقتضى الأصول التي هي المرجع عند عدم الحجة قطعاً وبناء العقلاء على عدم الرجوع إليها مع الخبر إنما هو لبنائهم على حجية الخبر فلا يقاس بهم الشارع الذي فرض ردعه عنها.

فالعمدة في المقام الكلام في عموم الآيات لخبر الواحد، وقد تقدم عند الكلام في استدلال المانعين بالآيات المذكورة. فراجع وتأمل جيداً.

(١) الوجه فيه عدم المخرج عن إرتكاز حجيته عندهم، فلو فرض تحقق الردع من بعضهم كان العمل به تشريعاً بالإضافة إلى أحكامه، كما ذكرناه في أحكام الشارع.

(٢) تعليل لقوله: «لا الأخبار».

(٣) هذا مختص بالبراءة العقلية الراجعة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وأما البراءة الشرعية فهي مستفادة من الأدلة الشرعية من الآيات والروايات والإجماع وكذا الاحتياط الشرعي، كالاتيحات في الشبهة التحريمية البدوية الذي يقول به

جربانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفية لأن نسبة العقل في حكمه بالعمل بالأصول المذكورة إلى الأحكام الشرعية والعرفية سواء (١).

وأما الاستصحاب فإن أخذ من العقل فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام (٢)، وإن أخذ من الأخبار فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين (٣).

وأما الأصول اللفظية - كالإطلاق والعموم - فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها (٤) فتأمل.

الأخباريون.

(١) هذا مسلم إلا أن موضوع الأصول المذكورة عند العقل هو عدم الحجة، والخبر ليس من الحجج العقلية كالعلم، وحجيته عند العقلاء إنما تنفع في أحكامهم، فمع فرض ردع الشارع عن حجيته، لا مجال للتمسك به في أحكامه، بل يتم معه بالإضافة إليها موضوع الأصول المذكورة عند العقل.

(٢) هذا يتم في الخبر إذا كان مانعاً عن حصول الظن على مقتضى الاستصحاب بناء على إن المعيار في الاستصحاب الظن الشخصي. أما بناء على أن المعيار فيه الظن النوعي أو ظن بخلاف مؤدى الخبر فلا يكون الخبر رافعاً لموضوع الاستصحاب حقيقة، بل يتوقف رفعه له على حجيته، فيجري فيه ما سبق في بقية الأصول.

(٣) يعني: فلا تكون من المتواتر أو العلمي، بل من أخبار الآحاد، فالعمل بها موقوف على حجية أخبار الآحاد، ومعها لا مجال للعمل بالاستصحاب في مقابل خبر الواحد.

(٤) هذا مسلم لكنه ناش من بنائهم على حجية الخبر، فمع فرض الردع عنه لعموم أدلة النهي عن العمل بغير العلم لا مجال للخروج به عن الأصول اللفظية

٥- إجماع  
الصحابة  
على العمل  
بخبر الواحد

الخامس: ما ذكره العلامة في النهاية من إجماع الصحابة على العمل  
بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها  
الصحابة بخبر الواحد.

التأمل في  
هذا الوجه

وهذا الوجه لا يخلو من تأمل، لأنه إن أريد من الصحابة العاملين  
بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأي الحجة عليه السلام فلم يثبت  
عمل أحد منهم بخبر الواحد، فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له.  
وإن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق فمن المقطوع  
عدم كشف عملهم عن رضاء الإمام عليه السلام، لعدم ارتداعهم برده في ذلك  
اليوم (١).

ولعل هذا مراد السيد عليه السلام حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل  
بخبر الواحد المتأمرن الذين يتجشم التصريح بخلافهم، وإمساك النكير  
عليهم لا يدل على الرضاء بعملهم.  
إلا أن يقال: إنه لو كان عملهم منكراً لم يترك الامام، بل ولا أتباعه  
النكير على العاملين إظهاراً للحق وإن لم يظنوا الارتداع (٢)، إذ ليست

المذكورة نظير ما سبق في الأصول.

(١) وكذا لو أريد منهم الخاصة الذين عارضوا الحق وأنكروه. ولعل مراد  
المصنف عليه السلام من الهمج الرعاع ما يعمهم.

(٢) كما هو شأنهم في كثير من المسائل التي خالف العامة فيها الحق من المسائل  
الفرعية والأصولية والسياسات وأصول الحكم وغيرها. ولو فرض السكوت عن  
الإنكار معهم لأجل التقية فلا يترك الإنكار أمام خصوص شيعتهم المؤتمنين على  
سرهم.

هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة (١) التي أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحق ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضاء.

السادس: دعوى الإجماع من الإمامية حتى السيد وأتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم.

٦- دعوى إجماع الإمامية على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدونة

ولعلّ هذا هو الذي فهمه بعض (٢) من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة، فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس الله سرهما. وفيه:

أولاً: أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان. وإن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز

المناقشة في هذا الوجه أيضاً

(١) الظاهر أن المراد أن خطر الإنكار في هذه المسألة ليس بأعظم من خطر الإنكار في مسألة الخلاف، فإنكارهم في مسألة الخلاف مع عظم الخطر به يقتضي الإنكار في هذه المسألة بطريق أولى لو كانت مورداً للإنكار، فعدم الإنكار ظاهر في الإمضاء.

اللهم إلا أن يقال: إن الإنكار في مسألة الخلاف ليمتاز أهل الحق عن أهل الباطل وليس كالإنكار في غيرها، إذ بعد فرض الامتياز لا يدل السكوت من أهل الحق عن الإنكار على أهل الباطل على إمضاء عملهم. فلاحظ.

(٢) الظاهر أنه المحقق عليه السلام في المعارج في كلامه المتقدم في الوجه الأول من وجوه دعوى الإجماع، وهو الذي نقله عنه في المعالم. لكنه لم يتقدم منه إنكار مخالفة الشيخ للسيد عليه السلام بل تقدم ذلك من غيره من الأخباريين. فراجع.

أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الأخبار إلا نادراً (١)، خصوصاً (٢) مع ما نرى من رد بعض المشايخ - كالصدوق والشيخ - بعض الأخبار المروية المودعة في الكتب المعتمدة بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.

وثانياً: أن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به، لأن الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً (٣) ألا ترى أنه لو اتفق جماعة يعلم منه رضا الإمام عليه السلام بعملهم على النظر إلى امرأة لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم وأماً لآخر وبتناً لثالث وأم زوجة لرابع و بنت زوجة خامس وهكذا، فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام. بل لو رأى شخص الإمام عليه السلام ينظر إلى امرأة فهل يجوز لعاقل التأسي به، وليس هذا كله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه.

فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيشة التي اتفق المجمعون

---

(١) بل لو فرض كثرتها - كما هو غير بعيد - فكثير منها متضمن لمسائل إجماعية فلا يحتاج فيها إلى تلك الروايات.

(٢) متعلق بقوله: «فهذا لا ينفعنا...» والوجه فيه: أنه ظاهر في عدم الإجماع على خصوصية الإيداع في الكتب المذكورة في الحجية. فتأمل.

(٣) وإلا كان العمل مجملاً.

على إيقاع الفعل من تلك الجهة والحيشة، ومرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقربنة، وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظن أو احتمالنا خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

الرابع: دليل العقل.

وهو من وجوه، بعضها يختص بإثبات حجية خبر الواحد، وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً أو في الجملة، فيدخل فيه الخبر (١).

أما الأول فتقريره من وجوه:

أولها: ما اعتمده سابقاً، وهو أنه لا شك للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جلها إلا ما شذ وندر صادرة عن الأئمة عليهم السلام وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم، حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين.

الدليل العقلي  
على حجية  
الخبر الواحد  
من وجوه:  
الوجه الأول:  
العلم الإجمالي  
بصدور أكثر  
الأخبار عن  
الأئمة عليهم السلام

فقد حكي عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال: «جئت إلى الحسن بن

(١) يعني: المفيد منه للظن مطلقاً أو في الجملة، أو مطلق خبر الثقة على

تفصيل يأتي في محله حسب اختلاف الوجوه.



علي الوشا، وسألته أن يخرج إليّ كتاب العلاء بن رزين وكتاب الأبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما. فقلت: أحب أن أسمعها. فقال لي: رحمك الله ما أعجلك، اذهب فاكتبها واسمع من بعد. فقلت له لا آمن الحدثنان، فقال: لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإني قد أدركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام .

وعن حمدويه عن أيوب بن نوح أنه دفع إليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتُم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً، فإنه قال قبل موته: كل ما حدثكم به فليس بسامع ولا برواية، وإنما وجدته.

شدة اهتمام  
الأصحاب  
بتنقيح الأخبار

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وإنما وجد في الكتب.

وكفالك شاهداً أن علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإنما يرويها عن أخويه أحمد ومحمد عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات، فقرأها على أخويه ثانياً.

والحاصل: أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب، مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده، كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد عليه السلام.

وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخيلة في الصدق، ولذا حُكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه، كما اتفق بالنسبة إلى البرقي، بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له بروايته، كما اتفق بالنسبة إلى الاسكافي، حيث ذكر في ترجمته أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك.

وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة، حتى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه، كما سألوا (١) العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال وقالوا إن بيوتنا منها ملاء فأذن عليه السلام لهم، وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي عزاقر التي صنفتها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

والحاصل: أن الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى للمتبع.

---

(١) تقدم من المصنف عليه السلام الاستشهاد بذلك عند الكلام في الاستدلال بالسنة وظاهره هناك أن روايتهم في حال الخروج عن الحق لا في حال الاستقامة، وقد تقدم بعض الكلام هناك. فراجع.

الداعي إلى  
هذا الاهتمام

والداعي إلى شدة الاهتمام - مضافاً إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين، ولذا قال الإمام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة: لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة وأن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ (١) التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني، بل ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأمنون إلا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك - :

دس الأخبار  
المكذوبة في  
كتب أصحاب  
الأئمة عليهم السلام

ما تنبهوا (٢) له ونبههم عليه الأئمة عليهم السلام من أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة، كما يظهر من الروايات الكثيرة.

منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال: «إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتاب أصحاب أبي عبد الله».

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان

---

(١) يعني: إذا كان قصد المؤلف التاريخ، لا التضييل والتدليس، كما هو المشاهد في كثير من كتب التاريخ.

(٢) خبر لقوله: «والداعي إلى شدة الاهتمام».

المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي، فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عبد الله عليه السلام...» الحديث.

ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ (١)، إلى غير ذلك من الروايات.

وظهر مما ذكرنا: أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الحديث فهو إنما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة (٢).

مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين، أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو

(١) تقدمت في رد كلام بعض الأخباريين الذي وافق صاحب المعالم في حمل كلام الشيخ على أن الأخبار محفوفة بالقرائن.

(٢) لكن هذا لا ينافي اشتغال ما وصل إلينا على الكذب، لأن قسماً من المنقول مأخوذ من تلك الأعصر.

اللهم إلا أن يدعي تهذيب الأخبار في الأزمنة المتأخرة من تلك الأخبار المكذوبة بعرضها على الأئمة عليهم السلام أو على خلص أصحابهم ممن له الخبرة التامة بتمييز المكذوب من الصحيح، نظير ما تشعر به رواية الفيض بن المختار المشار إليها ولأقل من كون ذلك بنحو يوجب ارتفاع العلم الإجمالي بوجود المكذوب وإن كان محتملاً.

كثير منها.

بل هذه دعوى بديهية.

والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التبع من منع هذا العلم الإجمالي.

ثم إن هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل (١) المجردة عن القرينة (٢)، وإلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور (٣)، لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه، توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة.

بل ربما يدعى: وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين (٤).

---

(١) إذ الموافق للأصل لا يقتضي عملاً، لتنجز مورده بالأصل لو كان إلزامياً، وعدم اقتضائه العمل لو لم يكن إلزامياً.

(٢) إذ المحفوف بالقرينة القطعية متميز في نفسه، فلا يكون طرفاً للعلم الإجمالي، ولا يقتضي العمل بغيره من باب الاحتياط.

(٣) فإن اللازم بدواً الاحتياط، والعمل بالجميع لا خصوص المظنون، كما هو مقتضى العلم الإجمالي، وإنما يقتصر على المظنون مع فرض تعذر العمل بالجميع بعسر ونحوه على ما يشير إليه المصنف رحمته هنا، ويأتي بتوضيح في دليل الانسداد إن شاء الله تعالى.

(٤) بل اللازم أولاً وبالذات العمل بما يتضمن التكليف من المتعارضين دون

## والجواب عنه:

أولاً: أن وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي (١) فحينئذ نقول: إن العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة، لوجود تكاليف كثيرة، وحينئذ فاللزام أو لا الاحتياط، ومع تعذره أو تعسره، أو قيام الدليل على عدم وجوبه، يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة عليه السلام سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر، وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وإن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وأما صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون.

النافي لتقديم احتمال التكليف ولو كان ضعيفاً مع العلم الإجمالي به، فلا بد في وجه الاقتصار على المظنون من الرجوع إلى ما سبق من فرض تعذر العمل بجميع ما يتضمن التكليف.

(١) أما بناء على الطريقة فواضح، وأما بناء على السببية فلان وجوب العمل بالأمانة إنما هو بعد فرض حجيتها وقيامها، لا بمحض وجودها الواقعي، فمع فرض عدم ثبوت حجية أخبار الآحاد في أنفسها لا وجه لوجوب العمل بها مع العلم الإجمالي إلا الوصول بها إلى الواقع المطلوب المعلوم بالإجمال.

المناقشة الأولى  
في الوجه الأول

قلت: العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلا أن العلم الإجمالي حاصل أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع، بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستنداً إلى بعضها، وهي الأخبار، ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار (١) وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم

---

(١) الظاهر أنه يريد بالعزل عزل مقدار يوجب خروج الباقي عن العلم الإجمالي وانقلاب الشبهة فيه إلى شبهة بدوية، فإن هذا الباقي لو ضم إلى بقية الأمارات فإن حصل العلم الإجمالي كشف عن دخل بقية الأمارات في العلم الإجمالي وعدم خصوصية الخبر فيه وإلا فضم موارد الشبهة البدوية إلى مثلها لا يوجب العلم الإجمالي لكن دعوى حصول العلم الإجمالي تحتاج إلى إثبات.

فالعمدة في وجه لزوم العمل على طبق العلم الإجمالي الكبير هو عدم انحلاله بالعلم الإجمالي في خصوص الأخبار، لا لعدم وفاء المعلوم في الثاني بالمعلوم في الأول - كما قد يظهر من المصنف عليه السلام - بل لعدم خصوصية الأخبار من بين الأمارات في التنجز بعد فرض عدم حجيتها في أنفسها، فإن بين موارد بقية الأمارات الظنية عموماً من وجه، وكما لا يعلم بوجود تكاليف في غير موارد الأخبار من موارد الأمارات كذلك لا يعلم بوجود تكاليف في غير موارد سائر الأمارات من موارد الأخبار، وحينئذ فالعمل بالعلم الإجمالي في الأخبار وإهمال العلم الإجمالي في الأمارات ليس أولى من العكس.

نعم لو أمكن الاقتصار على موارد اجتماع جميع الأمارات من الأخبار وغيرها للعلم الإجمالي بوجود التكاليف فيها كان انحلال العلم الإجمالي الكبير به في محله.

## الإجمالي بحاله.

فهنا علم إجمالي في الأخبار، وعلم إجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجردة عن الخبر، فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الأول.

نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرمة في قطع غنم، بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، وعلمنا أيضاً بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم، بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً وحينئذ فلا بد من أن نجرى حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط، وما نحن فيه من هذا القبيل. ودعوى أن سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها في العلم الإجمالي وأن هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف (١).

إلا أن الظاهر عدم إمكان الاقتصار عليها، لعدم وفائها بالمعلوم بالإجمال، بل يعلم بوجود تكاليف في غيرها من موارد انفراد بعض الأمارات لكثرة الوقائع المذكورة، فلا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي الكبير.

(١) خبر قوله: «ودعوى...». ثم إن الوجه في بطلان الدعوى المذكورة واضح، مع تداخل موارد الأخبار مع موارد بقية الأمارات في كثير من الموارد،



المناقشة الثانية  
في الوجه الأول

وثانياً: أن اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار (١)، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به، وكل خبر لم يحصل الظن بكون

---

فإن ترجيح الأخبار وخصوصيته في العلم الإجمالي بلا مرجح.

إن قلت: ذكروا أنه قبل الفحص عن الأحكام يعلم إجمالاً بثبوت الأحكام في الشريعة، وأن هذا العلم منحل بالعلم الإجمالي بوجود أحكام في ضمن الطرق الشرعية لو فحصنا عنها لعثرنا عليها. ولولا هذا الانحلال لا مجال للرجوع إلى الأصل بعد الفحص، لبقاء الاحتمال معه. وهذا يقتضي خصوصية الطرق الشرعية في العلم الإجمالي، ولذا انحل العلم الإجمالي الكبير.

قلت: وجه خصوصية الطرق المجعولة تنجز مضمونها على كل حال بعد فرض حجيتها واعتبارها ومع تنجزه على كل حال ينحل العلم الإجمالي الكبير. أما مع غرض النظر عن حجيتها فهي كسائر أطراف العلم الإجمالي الكبير لا تقتضي انحلاله، ولا اختصاص التنجز بها من بين الأمارات كما قد يظهر بالتأمل جيداً.

ومن الظاهر أن المفروض في المقام عدم ثبوت حجية الخبر في نفسه حتى يختص من بين غيره من الأمارات بالتنجز. ويأتي إن شاء الله تعالى في خاتمة مبحث البراءة والأشغال ما يتعلق بالمقام.

(١) يعني: أن اللازم في ترجيح بعض الأخبار على بعض في مقام العمل بعد فرض تعذر العمل بالجميع هو ترجيح ما يظن بمطابقته للواقع ولو لم يظن بصدوره، وترك ما لا يظن بمطابقته للواقع وإن ظن بصدوره، كما لو احتمل صدوره تقيّة أو لوجه آخر غير بيان الحكم الواقعي.

مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.

وثالثاً: أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف، لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها (١).

المناقشة الثالثة في  
الوجه الأول أيضاً

نعم يجب الإذعان بمضمونها (٢) وإن لم يعرف بعينها. وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصراف ظواهر

---

(١) ولذا ذكرنا أن مقتضى العلم الإجمالي العمل في المتعارضين بالخبر المثبت دون النافي.

لكن لا يخفى أنه إذا فرض كون العلم الإجمالي المنجز هو خصوص العلم بصدور الأخبار الراجع إلى العلم بصدور الأحكام المتضمنة لها، ففي موارد الأخبار النافية يجوز كما يجوز الرجوع إلى الأصل بعد عدم المنجز لاحتمال التكليف بها كما يجوز الرجوع له في موارد فقد النص، وهو لا يختلف عن العمل بالخبر النافي بحسب النتيجة.

الا أن يكون الأصل مثبتاً للتكليف أو يكون المورد داخلياً في عموم حجة تقتضي التكليف، حيث لا مجال للرجوع إلى الأصل النافي حينئذ. وسيأتي الكلام في ذلك.

هذا وكان الأولى للمصنف عليه السلام أن يقول: «وأما الأخبار النافية...» ولا وجه لتخصيص الصادرة بالكلام، إذ ما يعلم بصدوره لا إشكال في حجيته، وإنما الكلام فيما اشتهه حاله من الأخبار النافية.

(٢) يعني إجمالاً، لوجوب التسليم لهم عليهم السلام وقبول ما صدر منهم.

## الكتاب والسنة القطعية (١).

والحاصل: أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر مما سيأتي من الوجوه العقلية، بل كلها فانتظر.

الثاني: ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة - كالكتب الأربعة - مع عمل جمع به من غير رد ظاهر

الوجه الثاني من  
الدليل العقلي  
على حجية  
الخبر الواحد:  
ما ذكره  
الفاضل التونسي

(١) لأن وجوب العمل من باب الاحتياط بالخبر لا يقتضي صرف اليد به عن الحجج وهي الظواهر المذكورة، بل اللازم العمل بالحجج المذكورة في مورد العلم الإجمالي المذكور، وتكون كالشارح المميز لاطراف العلم الإجمالي الموجب للاحتياط.

اللهم إلا أن يدعى العلم الإجمالي بمخالفة الظواهر المذكورة للواقع، وإنها مخصصة أو مقيدة، فتسقط عن الحجية بعد فرض عدم حجية الأخبار المبيّنة للمراد منها. وحينئذ يلزم العمل على مقتضى العلم الإجمالي السابق الموجب للاحتياط بالوجه السابق وإن لزم الخروج عن مقتضى الظواهر المذكورة.

وكذا الحال في الأصول النافية، فإنها تسقط بالعلم الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع، ويتعين العمل بالعلم الإجمالي السابق.

وأما الأصول المثبتة فإن أمكن العمل بها جميعاً تعين، وإن لزم منه عسر أو حرج أو محذور مانع من العمل بها تعين سقوطها أيضاً كالأصول النافية وكذا بناءً على عدم جريان الأصول ذاتاً مطلقاً ولو كانت مثبتة للتكليف مع العلم بمخالفة بعضها للواقع، كما هو مختار المصنف رحمته، فيتعين العمل بالأخبار على الوجه السابق. نعم لا يكون العمل على طبق الخبر مبنياً على كونه حجة ونحنو التعبد بل يؤتى به برجاء المطلوبة احتياطاً.

بوجهه، قال:

الأول: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية - كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها - مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان». انتهى.

ويرد عليه:

أولاً: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار (١)، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، كما عرفت في الجواب الأول عن الوجه الأول، وإلا لما (٢) أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي، كأخبار العدول مثلاً فاللازم حينئذ إما الاحتياط والعمل بكل خبر دل

المناقشة فيما أفاده  
الفاضل التونسي

(١) بل بين جميع الأمارات، ولا خصوصية للأخبار، بل بين جميع موارد الاحتمال وإن لم تكن هناك أمارات، ولا أثر للأخبار وبقية الأمارات بعد فرض عدم ثبوت حجيتها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي.

(٢) قيل: إن الظاهر زيادة (لما)، وأن المراد أنه لو ادعي اختصاص المنجزية بالعلم الإجمالي بهذه الطائفة أمكن إخراج بعض هذه الطائفة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي، فيلزم العمل بخصوصه لا بتهم أفراد هذه الطائفة.

على جزئية شيء أو شرطيته، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره (١) مما دل على الجزئية أو الشرطية.

إلا أن يقال: إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

وثانياً: أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمها (٢)، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية (٣).

الوجه الثالث:  
ما ذكره  
صاحب هداية  
المسترشدين

الثالث: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً، وقد لخصناه لطوله.

وملخصه:

أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع، بل الضرورة، والأخبار المتواترة (٤)، وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة

(١) لكن عرفت أن اللازم عدم الاقتصار على الأخبار. كما عرفت في الوجه السابق أن الرجوع إلى الظن إنما هو بعد تعذر العمل بالجميع، وأن اللازم ترجيح مظنون المطابقة للواقع لا مظنون الصدور.

(٢) لما سبق في الوجه الأول من عدم الاثر للعلم الإجمالي بصدور النافي.

(٣) لما عرفت من عدم اقتضاء العلم الإجمالي حجية الأخبار بنحو ترفع به اليد عن الحجج والأصول، وإنما يقتضيه العمل به من باب الاحتياط حيث لا حجة على الخلاف نعم لو فرض سقوط الظواهر عن الحجية للعلم الإجمالي بمخالفتها للواقع لم تمنع من الرجوع لمقتضى العلم الإجمالي.

(٤) لعله يشير إلى مثل حديث الثقلين، وحديث: مثل أهل بيتي فيكم كمثلي

المذكورة، وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليها على وجه يحصل العلم بهما بالحكم (١) أو الظن الخاص به فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

هذا حاصله وقد أطال قدس الله سره في النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبة على هذا المطلب.

ويرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن في الجملة أو مطلقاً، وذلك (٢) لأن المراد بالسنة

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الهداية

سفينة نوح ونحوهما مما دلّ على وجوب الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام وقبول قولهم والتمسك بهم وإلا فالتمسك على حجية مطلق السنة بما فيها سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالأخبار المتواترة مستلزم للدور. إلا أن يريد بالسنة حكايتها بخبر الواحد، كما سيأتي احتمال له لكن سيأتي إنكار الضرورة عليه.

(١) هكذا في أكثر النسخ. وهو المناسب للمنتقول من كلام المحقق المذكور وعن بعضها حذف كلمة: (بالحكم)، وعليه فيبقى ضمير (به) في قوله: «أو الظن الخاص به» بلا مرجع.

وكيف كان فإن كان وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة لموضوعيتهما لزم حذف كلمة: (بالحكم) وكلمة (به)، إن كان وجوب الرجوع إليهما لأجل تحصيل الأحكام الشرعية ومعرفتها كان إثباتهما في محله.

(٢) هذا التوجيه لا يقتضي رجوع الدليل المذكور إلى دليل الانسداد، لا ابتداء دليل الانسداد على وجوب امتثال الأحكام الواقعية الشرعية، فإذا لم يتيسر العلم بذلك ولا الظن الخاص تعين الاكتفاء بالظن المطلق ولو من غير الكتاب والسنة، أما هذا التوجيه فيبني على وجوب الرجوع للكتاب والسنة لخصوصيتهما، لا من حيث التوصل بهما إلى الأحكام الشرعية الواجبة الامتثال، ولذا كان مقتضاه وجوب

## هو قول الحجة أو فعله أو تقريره، فاذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول

تحصيل العلم بهما أو الظن الخاص وبعد تعذرهما يكتفى بالظن المطلق بهما لا بالحكم الشرعي من غير طريقهما.

فالذي ينبغي أن يقال: إن وجوب الرجوع للكتاب والسنة في مقام العمل ليس وجوباً نفسياً استقلالياً، بل هو طريقي لإحراز التكاليف الشرعية بهما المفروض لزوم امتثالها، فالمتنجز حقيقة هي التكاليف الشرعية المنكشفة بهما. وحينئذ فبالإضافة إلى تلك التكاليف يجب تحصيل العلم التفصيلي أو الإجمالي أو الظن الخاص بالامتثال، ومع التعذر يتعين الرجوع إلى الظن في الجملة - على ما يأتي في دليل الانسداد - من دون خصوصية للكتاب والسنة.

وأما وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة في مقام الإحراز فهو راجع إلى حجيتها، فيختص بها يعلم أنه مفاد للكتاب والسنة أو يظن به بالظن الخاص، ولا وجه للزوم الانتقال للظن المطلق بهما مع تعذرهما، لعدم الدليل على اهتمام الشارع الأقدس بالرجوع إليهما في مقام العمل، وليس هو كامتثال الأحكام الشرعية التي يلزم من ترك امتثالها الخروج عن الدين، كما يأتي التعرض له في دليل الانسداد.

نعم يجب الإذعان بمضمون الكتاب والسنة مع قطع النظر عن العمل، لكنه يمكن تحصيل ذلك بالإذعان بهما إجمالاً لو فرض عدم معرفتهما تفصيلاً، ولا موجب للرجوع إلى الظن الخاص - فضلاً عن العام - في مقام الإذعان، وإنما يحتاج إليه في مقام العمل، وقد عرفت أن وجوب الرجوع إليهما فيه طريقي لتنجز التكاليف الشرعية، فيجري ما سبق، لا نفسي.

ثم أنه لو فرض قيام الدليل على وجوب الرجوع إليهما في مقام العمل مع قطع النظر عن التوصل بهما إلى التكاليف الواقعية اتجه الرجوع إلى الظن العام بهما بعد تعذر العلم والظن الخاص. وعليه يتجه ما سيذكره المصنف رحمته.

لكنه لا دليل على ذلك، بل الدليل على عدمه، كما قد يظهر بالتأمل.

الكتاب والسنة ولم يتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما (١)، فإذا ظننا أن مؤدى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب، أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره، وجب الأخذ به، ولا اختصاص للحجة بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التي تسمى خبراً وحديثاً في الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل (٢) الظن الحاصل بحكم الله من أمارة لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثة، كما إذا ظن بالألوية العقلية أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة، أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام (٣) إذ ربّ حكم واقعي لم يصدر عنهم، وبقي مخزوناً عندهم، لمصلحة من المصالح.

لكن هذا نادر جداً للعلم العادي (٤) بأن هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكل

(١) هذا موقوف على وجوب الرجوع إليهما في مقام العمل، لا من حيث التوصل بها إلى الأحكام الشرعية المتنجزة، وهو أجنبي عن دليل الانسداد، كما عرفت.

(٢) هذا وإن خرج عن هذا الدليل إلا أنه لا يخرج عن دليل الانسداد، فلا وجه لإرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد، كما تقدم.

(٣) ولو لعدم كونه محلاً للابتلاء حتى يحتاج إلى بيان.

(٤) هذا مختص بما هو عام البلوى في عصر المعصومين عليهم السلام دون غيره من المستحدثات - كالتدخين - وما يقل الابتلاء به في عصرهم عليهم السلام.



ما ظن من أمانة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

والحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة (١)

ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.

فإن قلت: المراد بالسنة الأخبار والأحاديث، والمراد أنه يجب الرجوع

إلى الأخبار المحكية عنهم، فإن (٢) تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد

العلم فهو، وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو

فعله أو تقريره، لا حكاية أحدها، يرد عليه.

أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما

دل على الرجوع إلى قول الحجة وهو الإجماع والضرورة الثابتة من الدين أو

المذهب، وأما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن

الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل (٣)،

---

(١) يعني: فيما تعم به البلوى في عصر المعصومين عليهم السلام.

(٢) لو فرض قيام الدليل على وجوب الرجوع للسنة بالمعنى المذكور فلا

وجه للتفصيل فيه بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن، بنحو يكون الرجوع للثاني

بعد تعذر الرجوع للأول، بل إن فرض اختصاص الدليل بما يوجب العلم لم يجز

الرجوع لما يوجب الظن ولو مع تعذره، وإن فرض عموم الدليل لما يوجب الظن

وجب الرجوع إليه ولو مع تيسر العلم، وعلى كلا الحالين فالدليل على الحجية ليس

حكم العقل.

(٣) ولا مجال للاستدلال على حجيتها بالإجماع والضرورة المتقدمين، فإنه

نظير التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

فإن غاية الأمر دعوى إجماع الإمامية عليه في الجملة (١)، كما ادعاه الشيخ والعلامة قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ في مقابل السيد واتباعه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

وأما دعوى الضرورة من الدين والأخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها (٢). ولعل هذه الدعوى قرينة على أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه:

---

توضيحه: أن لنا في المقام أمران:

الأول: حجية الكتاب والسنة على الأحكام الواقعية.

الثاني: حجية الأخبار على ثبوت السنة والإجماع والضرورة والأخبار المتواترة إنما تقتضي الأول دون الثاني، والتمسك بها لإثبات السنة المحكية بالأخبار من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا إشكال في عدم جوازه، بل المتعين التمسك بأصالة عدم الحجية.

(١) ولو أريد هذا كان تمسكاً بالإجماع لا بدليل العقل.

(٢) لا يبعد دعوى تواتر الأخبار بحجية الخبر في الجملة، كما يظهر بما سبق عند الاستدلال على حجية الخبر بالسنة.

لكن الدليل حيث هو الأخبار المذكورة لا دليل العقل، لدالتها على المطلوب من دون ضمنية مقدمة عقلية، ولا يكون الدليل عقلياً إلا بإرادة الإجماع والضرورة والتواتر على حجية السنة الواقعية حتى يكون الانتقال من ذلك إلى حجية الخبر بضمنية مقدمة عقلية بالوجه الذي ذكره عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد (١) الذي ذكره لحجية الظن، ومفاده ليس إلا حجية كل أمانة كاشفة عن التكليف الواقعي.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار (٢) حتى لا يثبت به غير الخبر الظني من الظنون، ليصير دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه. فراجع.

حاصل الكلام  
في أدلة حجية  
الخبر الواحد

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها (٣) وعدم دلالة البعض الآخر.

والإنصاف أن الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه (٤)، وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد الذي لا ينافي حصول

---

(١) إذ المدار فيه على العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية الموجب لتنجزها جميعاً، كما هو مبنى دليل الانسداد.

(٢) ومقتضاه تنجز خصوص الأحكام التي هي مضمون الأخبار دون ما عداها من الأحكام الشرعية، لخروجها عن العلم الإجمالي المذكور.

(٣) العمدة في ذلك الأخبار والإجماع، على ما سبق تفصيل الكلام فيها.

(٤) تقدّم الكلام في ذلك في آخر الكلام في الاستدلال بالكتاب، وفي آخر

الكلام في الاستدلال بالسنة. فراجع.

مسمى الرجحان كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة (١) فافهم، وليكن على ذكر منك لينفك فيما بعد.

---

(١) فإنه وإن كان يكفي فيها مسمى الرجحان إلا أنه لا يرفع التحير والتردد.

## المحتويات

|    |   |
|----|---|
| ٥  | مقدمة الناشر .....                          |
| ٧  | المقدمة .....                               |
| ٧  | حالات المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي ..... |
| ٨  | الأصول العملية الأربعة ومجاريها .....       |
| ١٠ | مقاصد الكتاب .....                          |

### المقصد الأول

#### في البحث في حجية القطع

|    |  |
|----|--|
| ١٣ | وجوب متابعة القطع .....  |
| ١٣ | إطلاق الحججة على القطع والمراد منه .....                               |
| ١٥ | انقسام القطع إلى طريقي وموضوعي .....                                   |
| ١٦ | عدم جواز النهي عن العمل في الطريقي وجوازه في الموضوعي .....            |
| ١٧ | القطع الموضوعي تابع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص لدليل الحكم ..... |
| ١٨ | أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر مطلقاً .....                              |
| ١٨ | أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاص .....                         |
| ١٨ | أمثلة للقطع الموضوعي بالنسبة إلى حكم غير القاطع .....                  |
| ١٩ | قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع الطريقي والموضوعي الطريقي .....   |
| ٢٠ | عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي .....                            |

٢٣ ..... انقسام الظن كالقطع إلى طريقتي وموضوعي

### التجري

٢٥ ..... الكلام في التجري وأنه حرام أم لا؟

٢٥ ..... هل القطع حجة مطلقاً أو في خصوص صورة مصادفته للواقع؟

٢٦ ..... الاستدلال على حرمة التجري بالإجماع

٢٧ ..... تأييد الحرمة ببناء العقلاء

٢٧ ..... الاستدلال على الحرمة بالدليل العقلي

٢٨ ..... المناقشة في الإجماع

٢٨ ..... المناقشة في بناء العقلاء

٣٠ ..... المناقشة في الدليل العقلي

٣٣ ..... تفصيل صاحب الفصول في التجري

٣٥ ..... المناقشة في تفصيل صاحب الفصول

٣٩ ..... عدم الإشكال في القبح الفاعلي

٣٩ ..... الإشكال في القبح الفعلي

٤٠ ..... دلالة الأخبار الكثيرة على العفو عن التجري بمجرد القصد إلى المعصية

٤١ ..... دلالة بعض الأخبار على العقاب بالقصد

٤٣ ..... الجمع بين أخبار العفو والعقاب

٤٤ ..... أقسام التجري

٤٤ ..... ما أفاده الشهيد رحمته الله حول بعض الأقسام المذكورة

### القطع الحاصل من المقدمات العقلية

٤٩ ..... عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين

٤٩ ..... مناقشة الأخباريين

٥١ ..... كلام المحدث الاسترآبادي رحمته الله في المسألة

٥٣ ..... كلام المحدث الجزائري رحمته الله في المسألة

٥٤ ..... مناقشة ما أفاده المحدث الجزائري رحمته الله

المحتويات ..... ٤٩٥

٥٤ ..... كلام المحدث البحراني رحمته الله في المسألة

٥٦ ..... مذهب المصنف رحمته الله في المسألة

٥٨ ..... كلام السيد الصدر رحمته الله في المسألة

٥٩ ..... تفسير الأخبار الدالة على مدخلية تبليغ الحجة

٦٢ ..... عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلق بمناطات الأحكام

٦٤ ..... ترك الخوض في المطالب العقلية فيما يتعلق بأصول الدين

### قطع القطع

٦٥ ..... المشهور عدم اعتبار قطع القطع

٦٥ ..... كلام كاشف الغطاء رحمته الله في المسألة

٦٥ ..... مناقشة ما أفاده كاشف الغطاء رحمته الله

٦٨ ..... توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع

٦٨ ..... مناقشة التوجيه المذكور

### العلم الإجمالي

٧١ ..... الكلام في اعتبار العلم الإجمالي

٧٣ ..... هل يكفي العلم الإجمالي في الامتثال؟

٧٣ ..... الامتثال الإجمالي في العبادات

٧٤ ..... لو توقف الاحتياط على تكرار العبادة

٧٥ ..... لو لم يتوقف الاحتياط على التكرار

٧٦ ..... هل يقدم الظن التفصيلي المعبر على العلم الإجمالي؟

٧٦ ..... لو كان الظن مما ثبت اعتباره بدليل الانسداد

٧٩ ..... لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص

٨٥ ..... هل تحرم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟

٨٥ ..... صور العلم الإجمالي

٨٧ ..... العلم الإجمالي الطريقي والموضوعي

٨٨ ..... إذا تولد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي

- ٨٨ ..... عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي وغيره من العلوم التفصيلية
- ٨٨ ..... الموارد التي توهم خلاف ذلك
- ٩١ ..... الجواب عن الموارد المذكورة
- ٩٣ ..... أقسام مخالفة العلم الإجمالي
- ٩٥ ..... جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي
- ٩٩ ..... المخالفة الالتزامية ليست مخالفة
- ٩٩ ..... دليل الجواز بوجه أخصر
- ١٠٧ ..... المخالفة العملية للعلم الإجمالي
- ١٠٧ ..... لو كانت المخالفة لخطاب تفصيلي
- ١١٠ ..... لو كانت المخالفة لخطاب مردد، ففيها وجوه
- ١١٢ ..... الأقوى عدم الجواز مطلقاً
- ١١٣ ..... الاشتباه من حيث شخص المكلف
- ١١٣ ..... لو تردد التكليف بين شخصين
- ١١٣ ..... لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه
- ١١٤ ..... بعض فروع المسألة
- ١١٧ ..... أحكام الخثى
- ١١٧ ..... معاملتها مع الغير
- ١١٩ ..... حكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين
- ١٢١ ..... معاملة الغير معها

### المقصد الثاني

#### في الظن

- ١٢٧ ..... في إمكان التعبد بالظن وعدمه
- ١٢٨ ..... أدلة ابن قبة على الامتناع
- ١٢٨ ..... استدلال المشهور على الإمكان
- ١٢٨ ..... الأولى في الاستدلال



|     |  |
|-----|--|
| ٤٩٧ | المحتويات .....                                  |
| ١٢٩ | المناقشة في أدلة ابن قبة .....                   |
| ١٣١ | الأولى في الجواب عن دليله الثاني .....           |
| ١٣٤ | التعبد بالخبر على وجهين: الطريقية والسببية ..... |
| ١٣٤ | عدم الامتناع بناء على الطريقية .....             |
| ١٣٥ | عدم الامتناع بناء على السببية .....              |
|     | التعبد بالأمارات غير العلمية على مسلكين:         |
| ١٣٨ | مسلك الطريقية .....                              |
| ١٣٩ | مسلك السببية .....                               |
| ١٣٩ | الكلام في وجوه الطريقية .....                    |
|     | الكلام في وجوه السببية:                          |
| ١٤٠ | كون الحكم مطلقاً تابعاً للأمانة .....            |
| ١٤٠ | كون الحكم الفعلي تابعاً للأمانة .....            |
| ١٤١ | الفرق بين هذين الوجهين .....                     |
| ١٤١ | المصلحة السلوكية .....                           |
| ١٤٣ | الفرق بين الوجهين الأخيرين .....                 |
| ١٤٣ | معنى وجوب العمل على طبق الأمانة .....            |
| ١٤٨ | حاصل الكلام في الفرق .....                       |
| ١٤٩ | إشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري .....     |
| ١٥٠ | جواب الإشكال .....                               |
| ١٥٢ | حال الأمانة على الموضوعات الخارجية .....         |
| ١٥٣ | القول بوجوب التعبد بالأمانة ومناقشته .....       |
| ١٥٥ | في وقوع التعبد بالظن .....                       |
| ١٥٥ | أصالة عدم حرمة العمل بالظن بالأدلة الأربعة ..... |
| ١٥٩ | تقرير الأصل في المقام بوجوه آخر .....            |
| ١٦٦ | في جهتي حرمة العمل بالظن .....                   |

- الإشارة إلى هاتين الجهتين في الكتاب والسنة ..... ١٦٧  
الاستدلال على أصالة الحرمة بالآيات الناهية عن العمل بالظن ..... ١٦٩  
موضوع هذه الرسالة هي الظنون المعتبرة الخارجة عن الأصل المتقدم ..... ١٧١

#### الظنون المعتبرة

- الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة ..... ١٧٣  
ما يستعمل لتشخيص مراد المتكلم ..... ١٧٧  
الخلاف في موضعين ..... ١٧٧

#### حجية ظواهر الكتاب

- عدم حجية ظواهر الكتاب عند الأخباريين ..... ١٨١  
الاستدلال على ذلك بالأخبار ..... ١٨١  
الجواب عن الاستدلال بالأخبار ..... ١٨٣  
المراد من (التفسير بالرأي) ..... ١٨٤  
الأخبار الدالة على جواز التمسك بظاهر القرآن ..... ١٨٧  
الدليل الثاني على عدم حجية ظواهر الكتاب والجواب عنه ..... ١٩٢  
كلام السيد الصدر رحمته في المسألة ..... ١٩٥  
المناقشة فيما أفاده السيد الصدر رحمته ..... ١٩٨  
توهم عدم الثمرة في الخلاف في حجية ظواهر الكتاب ..... ٢٠١  
الجواب عن التوهم المذكور ..... ٢٠٢  
لو اختلفت القراءة في الكتاب ..... ٢٠٤  
وقوع التحريف في القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر ..... ٢٠٧  
توهم ودفن ..... ٢٠٩

#### حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام

- تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه وغيره ..... ٢١٣  
توجيه هذا التفصيل ..... ٢١٣  
المناقشة في التفصيل المذكور ..... ٢١٨

المحتويات ..... ٤٩٩

- ٢٢٣ ..... كلام صاحب القوانين فيما يرتبط بالتفصيل المتقدم
- ٢٢٤ ..... المناقشة في كلام صاحب القوانين
- ٢٢٥ ..... احتمال التفصيل المتقدم في كلام صاحب المعالم
- ٢٢٧ ..... عدم الفرق في حجية الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد وغيره
- ٢٢٨ ..... نظرية بعض المعاصرين والمناقشة فيها
- ٢٢٩ ..... تفصيل صاحب هداية المسترشدين والمناقشة فيه
- ٢٣١ ..... تفصيل السيد المجاهد عليه السلام في المسألة
- ٢٣٢ ..... المناقشة في هذا التفصيل

#### حجية قول اللغويين

- ٢٣٣ ..... ما يستعمل لتشخيص الظواهر
- ٢٣٣ ..... هل قول اللغويين حجة في الأوضاع اللغوية، أم لا؟
- ٢٣٥ ..... الاستدلال على الحجية بإجماع العلماء والعقلاء
- ٢٣٥ ..... دعوى الإجماع في كلام المحقق السيزواري عليه السلام
- ٢٣٥ ..... المناقشة في الإجماع
- ٢٣٦ ..... مختار المصنف في المسألة

#### حجية الإجماع المنقول

- ٢٤٣ ..... الكلام في حجية الإجماع المنقول
- ٢٤٤ ..... الكلام في الملازمة بين حجية الخبر الواحد وحجية الإجماع المنقول
- ٢٤٤ ..... عدم حجية الإخبار عن حدس
- ٢٤٤ ..... دعوى وحدة المناط في العمل بالروايات والإجماع المنقول
- ٢٤٤ ..... رد الدعوى المذكورة
- ٢٤٦ ..... الاستدلال بأية النبأ على حجية الإجماع المنقول
- ٢٤٨ ..... عدم عموم آية النبأ لكل خبر
- ٢٤٩ ..... الإجماع في مصطلح الخاصة والعامة
- ٢٥٠ ..... وجه حجية الإجماع عند الإمامية

٥٠٠ ..... التنقيح / ج ١

- ٢٥٢ ..... المساحة في إطلاق الإجماع
- ٢٥٥ ..... كلام صاحب المعالم والمناقشة فيه
- ٢٥٦ ..... أنحاء حكاية الإجماع  
مستند العلم بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:
- ٢٥٩ ..... الأول: الحس
- ٢٥٩ ..... الثاني: قاعدة اللطف
- ٢٥٩ ..... عدم صحة الاستناد إلى اللطف
- ٢٦٠ ..... عدم صحة دعوى مشاركة الشيخ للسيد في طريقة استكشاف قول الإمام عليه السلام ...
- ٢٦٠ ..... كلام الشيخ في العدة رداً على طريقة السيد المرتضى رحمته الله
- ٢٦٢ ..... كلام الشيخ رحمته الله في تمهيد الأصول كذلك  
ظهور الاستناد إلى قاعدة اللطف من كلام جماعة:
- ٢٦٣ ..... ما يظهر من كلام فخر الدين رحمته الله في الإيضاح
- ٢٦٤ ..... ما يظهر من كلام الشهيد رحمته الله في الذكرى
- ٢٦٤ ..... ما يظهر من كلام المحقق الثاني رحمته الله في حاشية الشرائع
- ٢٦٥ ..... ما يظهر من كلام المحقق الداماد رحمته الله
- ٢٦٦ ..... الثالث: الحدس
- ٢٦٩ ..... كلام السيد الكاظمي رحمته الله في شرح الوافية
- ٢٧٢ ..... المناقشة فيما أفاده السيد الكاظمي رحمته الله  
محامل دعوى إجماع الكل:
- ٢٧٣ ..... أن يراد اتفاق المعروفين
- ٢٧٣ ..... أن يستفاد إجماع الكل من اتفاق المعروفين
- ٢٧٥ ..... أن يستفاد إجماع الكل من اتفاقهم على أمر من الأمور
- ٢٧٦ ..... ذكر موارد تدل على الوجه الأخير
- ٢٧٦ ..... كلام المحقق رحمته الله في المسائل المصرية
- ٢٧٧ ..... كلام الشيخ الطوسي رحمته الله في الخلاف

المحتويات ..... ٥٠١

٢٧٨ ..... كلام المفيد رحمته في الفصول المختارة

٢٧٩ ..... كلام الحلبي رحمته في خلاصة الاستدلال

٢٧٩ ..... المناقشة في كلام الحلبي رحمته

٢٨١ ..... كلام المحقق رحمته في المسائل العزبية

٢٨٢ ..... كلام الشهيد رحمته في الذكرى

٢٨٢ ..... كلام المحدث المجلسي رحمته في البحار

٢٨٢ ..... المناقشة في ما أفاده الشهيد والمجلسي رحمتهما

٢٨٤ ..... كلام المحقق السبزواري رحمته في الذخيرة

٢٨٥ ..... حاصل الكلام في المسألة

٢٨٧ ..... فائدة نقل الإجماع

٢٩٠ ..... لو حصل القطع بالحكم من نقل الإجماع وما انضم إليه

٢٩٢ ..... لو حصل القطع بوجود دليل ظني معتبر من نقل الإجماع

٢٩٣ ..... كلام المحقق التستري رحمته في فائدة نقل الإجماع

٣٠٧ ..... الفائدة المذكورة لنقل الإجماع بحكم المعدومة

٣٠٨ ..... استلزام الإجماع قول الإمام عليه السلام أو الدليل المعتبر إذا انضمت إليه أمارات آخر

#### المتواتر المنقول

٣١٠ ..... حكم المتواتر المنقول

٣١١ ..... معنى قبول نقل التواتر

٣١٢ ..... الكلام في تواتر القراءات

#### حجية الشهرة

٣١٥ ..... هل الشهرة الفتوائية حجة، أم لا؟

٣١٥ ..... منشأ توهم حجية الشهرة والكلام فيه

٣١٦ ..... دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة والكلام فيهما

٣١٩ ..... الجواب عن الاستدلال بالمرفوعة

٣٢٠ ..... الجواب عن الاستدلال بالمقلوبة

### حجية خبر الواحد

- ٣٢٣ ..... إثبات الحكم الشرعي بالأخبار يتوقف على مقدمات
- الخلاف في الأخبار المدونة في مقامين:
- ٣٢٥ ..... المقام الأول: هل هي مقطوعة الصدور، أم لا؟
- ٣٢٦ ..... المقام الثاني: هل هي معتبرة بالخصوص، أم لا؟
- ٣٢٦ ..... الكلام فيما هو المعتبر منها
- أدلة المانعين من الحجية:
- ٣٢٧ ..... الأول: الاستدلال بالآيات
- ٣٢٧ ..... الثاني: الاستدلال بالأخبار
- ٣٢٩ ..... وجه الاستدلال بالأخبار
- ٣٣٢ ..... الثالث: الاستدلال بالإجماع
- ٣٣٣ ..... الجواب عن الاستدلال بالآيات
- ٣٣٤ ..... الجواب عن الاستدلال بالأخبار
- ٣٣٦ ..... الكلام في أن مخالفة ظاهر العموم لا تعد مخالفة
- ٣٣٩ ..... ما هو المراد من طرح ما يخالف الكتاب؟
- ٣٤٠ ..... الكلام فيما دلّ على طرح ما لا يوافق الكتاب
- ٣٤٢ ..... الجواب عن الاستدلال بالإجماع
- ٣٤٣ ..... أدلة القائلين بالحجية
- الاستدلال بالكتاب:
- ٣٤٣ ..... الآية الأولى: آية النبأ
- الاستدلال بآية النبأ من طريقين:
- ٣٤٣ ..... الأول: من طريق مفهوم الشرط
- ٣٤٣ ..... الثاني: من طريق مفهوم الوصف
- ٣٤٧ ..... ما أورد على الاستدلال بالآية بما لا يمكن دفعه
- ٣٤٧ ..... عدم اعتبار مفهوم الوصف

|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٥٠٣ |
| عدم اعتبار مفهوم الشرط في الآية لأنه سالبة بانتفاء الموضوع .....        | ٣٤٨ |
| تعارض المفهوم والتعليل .....  | ٣٥٠ |
| ما أوجب به عن إيراد تعارض المفهوم والتعليل .....                        | ٣٥٥ |
| المناقشة في هذا الجواب .....  | ٣٥٦ |
| الأولى في التخلص عن هذا الإيراد .....                                   | ٣٥٨ |
| تعارض مفهوم الآية مع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم .....           | ٣٦٠ |
| الجواب عن هذا الإيراد .....   | ٣٥٨ |
| شمول الآية لخبر السيد المرتضى <small>عليه السلام</small> .....          | ٣٦٠ |
| الجواب عن هذا الإيراد .....   | ٣٦٠ |
| عدم شمول الآية للأخبار مع الوساطة .....                                 | ٣٦٥ |
| الجواب عن هذا الإيراد .....   | ٣٦٦ |
| إشكال تقدم الحكم على الموضوع .....                                      | ٣٦٧ |
| عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأحكام الشرعية .....                   | ٣٧٠ |
| الجواب عن هذا الإيراد .....   | ٣٧١ |
| عدم العمل بمفهوم الآية في مورده .....                                   | ٣٧٣ |
| الجواب عن هذا الإيراد .....   | ٣٧٣ |
| مفهوم الآية لا يستلزم العمل والجواب عنه .....                           | ٣٧٤ |
| كون المسألة أصولية وجوابه .....   | ٣٧٤ |
| انحصار مفهوم الآية في المعصوم ومن دونه .....                            | ٣٧٥ |
| الجواب عن هذا الإيراد .....   | ٣٧٦ |
| الاستدلال بمنطوق الآية على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه ..... | ٣٧٨ |
| المناقشة في الاستدلال المذكور .....                                     | ٣٧٩ |
| الآية الثانية: آية النفر .....  | ٣٨١ |
| وجه الاستدلال .....   | ٣٨١ |
| ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار .....                                | ٣٨٦ |

- ٣٨٨ ..... ما يدل على هذا الظهور
- ٣٨٨ ..... استشهاد الإمام عليه السلام بالآية على وجوب التفقه
- ٣٩٠ ..... المناقشة في الاستدلال بهذه الآية من وجوه:
- ٣٩٦ ..... الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد والتقليد
- ٣٩٦ ..... كلام الشيخ البهائي عليه السلام
- ٣٩٧ ..... الآية الثالثة: آية الكتان
- ٣٩٧ ..... وجه الاستدلال بها
- ٣٩٨ ..... المناقشة في الاستدلال
- ٣٩٩ ..... الآية الرابعة: آية السؤال من أهل الذكر
- ٣٩٩ ..... وجه الاستدلال بها
- ٤٠٠ ..... المناقشة في الاستدلال
- ٤٠٠ ..... من هم أهل الذكر؟
- ٤٠٢ ..... استدلال جماعة بالآية على وجوب التقليد
- ٤٠٣ ..... الآية الخامسة: آية الأذن
- ٤٠٣ ..... وجه الاستدلال بها
- ٤٠٤ ..... تأييد الاستدلال بالرواية الواردة في حكاية إسماعيل
- ٤٠٤ ..... المناقشة في الاستدلال
- ٤٠٤ ..... المراد من الأذن
- ٤٠٥ ..... المراد من تصديق المؤمنين
- ٤٠٩ ..... توجيه رواية إسماعيل
- ٤١١ ..... مدلول الآيات المستدل بها على حجية الخبر الواحد  
الاستدلال على حجية خبر الواحد بطوائف من الأخبار:
- ٤١٤ ..... ١- ما ورد في الخبرين المتعارضين
- ٤١٧ ..... ٢- ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد الأصحاب
- ٤١٩ ..... ٣- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء



|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٥٠٥ |
| ٤- الأخبار التي يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد .....                                  | ٤٢٥ |
| القدر المتيقن من الأخبار اعتبار الوثاقة .....   | ٤٢٧ |
| عدم اعتبار العدالة .....  | ٤٢٨ |
| الاستدلال على حجية خبر الواحد بالإجماع .....  | ٤٢٩ |
| ١- إمكان تحصيل الإجماع مقابل إجماع السيد .....  | ٤٢٩ |
| تتبع أقوال العلماء .....  | ٤٢٩ |
| تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية .....  | ٤٣٠ |
| دعوى الشيخ الطوسي <small>عليه السلام</small> الإجماع على حجية خبر الواحد .....            | ٤٣٠ |
| كلام صاحب المعالم في حمل كلام الشيخ على صورة اقتران الخبر بالقرينة .....                  | ٤٣٩ |
| المناقشة فيما ذكره صاحب المعالم .....   | ٤٣٩ |
| كلام المحدث الاسترآبادي <small>عليه السلام</small> .....                                  | ٤٤٠ |
| كلام الشيخ حسين الكركي <small>عليه السلام</small> في ذلك أيضاً .....                      | ٤٤٠ |
| المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي والشيخ الكركي <small>عليهما السلام</small> .....   | ٤٤١ |
| التدافع بين دعوى السيد والشيخ <small>عليهما السلام</small> .....                          | ٤٤٧ |
| الجمع بين دعوى السيد والشيخ <small>عليهما السلام</small> ورده .....                       | ٤٤٩ |
| الجمع بوجه آخر أحسن الوجوه .....  | ٤٥٠ |
| هذا الوجه أحسن الوجوه .....   | ٤٥٢ |
| دعوى ابن طاووس <small>عليه السلام</small> الإجماع على حجية خبر الواحد .....               | ٤٥٢ |
| دعوى العلامة <small>عليه السلام</small> الإجماع أيضاً .....                               | ٤٥٣ |
| دعوى المحدث المجلسي <small>عليه السلام</small> الإجماع كذلك .....                         | ٤٥٣ |
| اعتراف السيد بعمل الطائفة بأخبار الآحاد .....   | ٤٥٤ |
| كلام السيد في الموصليات .....   | ٤٥٤ |
| ذكر عدة قرائن على صدق الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة <small>عليهما السلام</small> ..... | ٤٥٥ |
| ذهاب معظم الأصحاب إلى حجية خبر الواحد .....   | ٤٥٩ |
| القدر المتيقن هو الخبر المفيد للاطمئنان .....   | ٤٦٠ |

- ٤٦٠ ..... كلام الفاضل القزويني رحمته الله في تفسير خبر الواحد
- ٤٦١ ..... ٢- الإجماع حتى من السيد وأتباعه على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٢ ..... كلام السيد المرتضى رحمته الله
- ٤٦٢ ..... ٣- استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٣ ..... كلام السيد المرتضى رحمته الله
- ٤٦٤ ..... ٤- استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٩ ..... ٥- إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٩ ..... التأمل في هذا الوجه
- ٤٧٠ ..... ٦- دعوى إجماع الإمامية على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدونة
- ٤٧٠ ..... المناقشة في هذا الوجه أيضاً
- ..... الدليل العقلي على حجية خبر الواحد من وجوه:
- ٤٧٢ ..... الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام
- ٤٧٣ ..... شدة اهتمام الأصحاب بتنقيح الأخبار
- ٤٧٥ ..... الداعي إلى هذا الاهتمام
- ٤٧٥ ..... دس الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام
- ٤٧٨ ..... الكلام في مناقشات الوجه الأول
- ٤٨٣ ..... الوجه الثاني: ما ذكره الفاضل التوفي رحمته الله
- ٤٨٤ ..... المناقشة فيما أفاده الفاضل التوفي رحمته الله
- ٤٨٥ ..... الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين
- ٤٨٦ ..... المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية
- ٤٩١ ..... حاصل الكلام في أدلة حجية الخبر الواحد
- ٤٩٣ ..... المحتويات

التَّبَيُّحُ



# التبصير

تعلیقةٌ موسَّعةٌ علی فرائد الأُصولِ  
للشیخ الأنصاریِّ بیروتی قلیس

الجزء الثاني

تألیف

السید محمد سعید الطباطبائی الحکیمی (مدظله)



دارالعلوم  
طبعة. نشر. توزيع

|                            |   |   |
|----------------------------|---|---|
| المؤلف                     | : | الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...                               |
| العنوان                    | : | التنقيح   |
| توضيح                      | : | تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small> |
| الجزء                      | : | الثاني  |
| الناشر                     | : | دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.   |
| اللغة                      | : | العربية   |
| الموضوع                    | : | Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction                 |
| الطبعة                     | : | الثانية   |
| تصنيف BP                   | : | ١٣٩٥ ٨ ط ٢ / ٨ / ١٥٩ BP   |
| تصنيف ديوي                 | : | ٣١٢ / ٢٩٧   |
| الايداع في المكتبة الوطنية | : | ٤٢٣٩٢٤٩   |

## الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

جميع الحقوق محفوظة

|             |                             |
|-------------|-----------------------------|
| اسم الكتاب  | ..... التنقيح / ج ٢         |
| تأليف:      | ..... السيد الحكيم (مدّظله) |
| المطبعة     | ..... نينوا                 |
| العدد       | ..... ١٠٠٠ نسخة             |
| الناشر      | ..... دار الهلال            |
| الدورة ISBN | ..... 978-600-6992-44-0     |
| ISBN        | ..... 978-600-6992-46-4     |

## [البحث في حجية مطلق الظن]

دليل العقل على  
حجية مطلق الظن  
من وجوه:

فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل، وإن اقتضاها أمر آخر، وهو كون الخبر مطلقاً أو خصوصاً قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه (١) لا يثبت إلا الظن في الجملة ولا يثبت كليا (٢)، وهي أربعة:

الوجه الأول:  
وجوب دفع  
الضرر المظنون

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

أما الصغرى فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل أو لأن الظن

---

(١) يعني: الدليل العقلي الذي أقيم على حجية الظن.

(٢) يعني: فتكون النتيجة حينئذٍ مهمة يقتصر فيها على المتيقن. ويأتي توضيح ذلك في التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد، ولم يتعرض فِيهِ له في بقية الوجوه العقلية المقتضية لحجية الظن.

والظاهر أن الوجهين الأولين يقتضيان حجية الظن بنحو القضية الكلية، ولا خصوصية فيهما للخبر بوجه. وأما الوجه الثالث فهو ملحق بدليل الانسداد فيجري فيه ما يجري فيه.

بالجوب ظن بوجود المفسدة في الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسده في الفعل، بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في النهاية كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.

وأجيب عنه بوجوه:

جواب الحاجبي  
عن هذا الوجه

أحدها: ما عن الحاجبي - وتبعه غيره - من منع الكبرى، وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقيح العقليين احتياط مستحسن، لا واجب (١).

وهو فاسد، لأن الحكم المذكور حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم ودم من مخالفه (٢)، ولذا استدل به المتكلمون

المناقشة في  
هذا الجواب

(١) لو تم هذا فإن أريد به أن الاحتمال مؤمن من الضرر مطلقاً حتى لو صادف الواقع، وأن الضرر الواقعي لا يترتب إلا مع القطع به، فهو قطعي الخلاف. أما في الأضرار التكوينية - ومنها الفاسد هنا - فلو ضوح تبعيتها لمسبباتها الواقعية تبعية المعلول لعلته، وأما في الأضرار الشرعية - كالعقاب - فارتفاعها موقوف على ثبوت معذرية الجهل - الذي سيأتي من المصنف رحمته - ولولاه فالمتعين ترتبه. مع أنه يرجع إلى منع الصغرى لا الكبرى.

وإن أريد أن الضرر وإن كان تابعا لواقعه في الترتب، إلا أنه لا يجب دفعه مع الاحتمال أو الظن، بل يحسن لا غير فذلك لا يجدي في حق من يطلب لنفسه الأمان. ومنه يظهر الحال بناء على عدم التحسين والتقيح العقليين، فإن عدمها لا ينافي إدراك الخطر المستوجب للتوقي وإن لم يكن واجبا أو حسناً عقلاً، فلا أثر لحكم العقل في المقام في حق من يريد لنفسه الأمان.

(٢) المراد من الذم هنا ليس انتقاص الشخص ونحوه مما يحكم به العقلاء مع



في وجوب شكر المنعم (١) الذي هو مبني وجوب معرفة الله تعالى (٢) ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة (٣) ولم يكن لله على غير الناظر حجة. ولذا خصوا النزاع في الحظر والإباحة في غير المستقلات العقلية بما كان مشتملاً على منفعة وخالياً عن أمانة المفسدة، فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أمانة المضرة لانزاع في قبحه (٤). بل الأقوى - كما صرح به الشيخ في العدة في مسألة الإباحة والحظر، والسيد في الغنية - وجوب دفع الضرر المحتمل (٥)

---

مثل الظلم والتعدّي والخيانة، بل محض لومه لعدم محافظته على نفسه ودفع الخطر عنها مع التمكن فاللوم في المقام كاشف عن تقصير المكلف بنظر العقلاء، لا عن تمرده على القيم الخلقية أو نحوه، وقد عرفت أن عدم ثبوت هذا لا يضر فيما نحن فيه، لأنه يكفي الكلام في حق الشخص الذي يطلب لنفسه الأمان ويدفع عنها الخطر.

(١) فقد ذكروا أنه يجب شكر المنعم، لأن تركه تعرض لزوال النعمة، وهو راجع إلى تعليل وجوب الشكر بأن فيه دفعا لضرر الحرمان المتوقع.

(٢) لأن معرفة المنعم مقدمة لشكره، ولا يمكن شكره بدونها.

(٣) وجوب النظر إنما هو لكونه دفعا للخطر، بناءً على ما سبق من تبعية العقاب لسببه الواقعي مع عدم المؤمن - لعدم صلوح الجهل في المقام للمعذرية بعد كونه تقصيراً - ولا حاجة إلى إثبات وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، بل يكفي سلطنة المولى على العقاب مع الجهل المذكور لعدم كونه عذراً.

(٤) يعني: فهو معلوم الحظر خارج عن النزاع المذكور. فتأمل.

(٥) وإن كان احتمالاً ضعيفاً إذا كان للضرر أهمية تقتضي شدة الحذر منه

كالأضرار الأخروية. لدخوله في الملاك المتقدم.

وببالي أنه تمسك في العدة (١) بعد العقل بقوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا...﴾ (٢).  
ثم إن ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقيح العقليين غير  
ظاهر، لأن تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والأخروية  
مما دلّ عليه الكتاب والسنة (٣)، مثل التعليل في آية النبأ (٤). وقوله تعالى:

- 
- (١) يأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية من مبحث  
الشك في المكلف به أن الشيخ رحمته الله استدللّ بالآية الشريفة على دفع أصالة الإباحة.  
(٢) دلالة الآية الكريمة على التحريم لا تخلو من إشكال، لاحتمال أن يراد  
منها معنى غير إتلاف النفس، كما يظهر بمراجعة التفاسير.  
على أنه لو تم مختص بإتلاف النفس ولا يعم كل ضرر.  
مع أنه مختص بالهلكة الواقعية، ولا يعم الاحتمال. إلا أن يراد بالتهلكة الضياع  
لا التلف، فيحمل على ما يعم الخطر. فراجع تفسير الآية وتأمل.  
(٣) أما إتلاف النفس فالأمر فيه واضح، وكذا إتلاف الطرف ونحوه مما دلّ  
عليه الأدلة الخاصة. وكذا الهتك والمهانة في الجملة.  
وأما ما عدا ذلك من الأضرار والآلام الدنيوية فلا دليل ظاهري على حرمتها  
مولوياً مع العلم فضلاً عن الاحتمال.  
وكذا الأضرار الأخروية الناشئة من مخالفة التكليف، فأن الظاهر عدم  
حرمتها مولوياً بل النواهي الواردة من الشارع الأقدس محمولة على الإرشاد، كما  
يذكر في محله.  
نعم الأدلة الإرشادية ظاهرة في المفروغية عن لزوم دفع الضرر عقلاً. وهو  
أمر آخر.  
(٤) التعليل مختص بالاضرار بالآخرين، ولا يعم إضرار الانسان بنفسه أو  
تعريضها للضرر.

﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (١) وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٢)، بناء على أن المراد العذاب والفتنة الدنيوية (٣). وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ وقوله: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾ إلى غير ذلك.

نعم التمسك في سند الكبرى بالأدلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الأدلة العقلية. لكن الظاهر أن مراد الحاجبي منع أصل الكبرى، لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه، ولا يبعد عن الحاجبي أن يشتهبه عليه حكم العقل الإلزامي بغيره بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقبح، والمكابرة في الأول ليس بأعظم منها في الثاني.

جواب آخر  
عن هذا الوجه

ثانيها: ما يظهر من العدة والغنية وغيرهما من أن الحكم المذكور

---

وأما ما يظهر منه من النهي عن الوقوع في الندم، فهو محمول على الإرشاد إلى ضرره ووخيم عاقبته، لا على تحريم الضرر المذكور مولوياً.

(١) عرفت الكلام فيه.

(٢) لكن الظاهر أنه محمول على الإرشاد، ولذا لا يحتمل تعدد العقاب بمخالفة التكليف الشرعي وبالوقوع في الضرر المذكور. وكذا الحال فيما بعده.

(٣) أما لو أريد به الضرر الأخرى فهو محمول على الإرشاد بلا إشكال،

كما عرفت.

لكنه لا يناسب ما ذكره المصنف رحمته في صدر كلامه من تحريم الوقوع في الأضرار الأخرى كالدنيوية. فكلامه لا يخلو عن تدافع. وأما بقية الآيات فهي ظاهرة في الارشاد.

مختص بالأموال الدنيوية، فلا يجري في الأخروية مثل العقاب (١). وهذا كسابقه في الضعف، فإن المعيار هو التضمر مع أن المضار الأخروية أعظم (٢).

اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيحيي من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلاً على التكليف به، بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل أو الترك علم حرمة أو لم يعلم. أو يريد أن المضار الغير الدنيوية وإن لم تكن خصوص العقاب مما دلّ العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم (٣) وهو الباعث له على التكليف والبعثة (٤).

المناقشة في هذا  
الجواب أيضاً

(١) هذا لو تم لا ينفع في الجواب عن الوجه السابق، إذ لم يقتصر في الوجه السابق على الأضرار الأخروية، بل تضمن الأضرار الدنيوية أيضاً التي هي المراد بالفساد.

(٢) ولو لا وجوب دفع الضرر الأخروي لم يصلح التكليف للبعث والزجر غالباً.

(٣) فعدم إعلامه بها يكون قرينة على عدمها وموجباً للعلم بعدم ترتبها.

لكن لا يبعد جريان هذا في الأضرار الدنيوية الباعثة على التكليف، وهي المفسد المستتبع لجعل الأحكام، فإن مقتضى اللطف الذي قيل بوجوبه على الحكيم هو الإعلام بها أيضاً.

نعم هذا الوجه إنما يقتضي العلم بعدم ترتب الضرر - الدنيوي أو الأخروي - إذا علم بعدم البيان من قبل المولى بالوجه المتعارف، أما لو احتمل قيام المولى بوظيفة البيان بالطرق المتعارفة، إلا أنه اختفى بأسباب خارجية فلا مجال لإحراز عدم الضرر حينئذٍ.

إلا أن يدعي لزوم البيان عليه ولو بالطرق غير المتعارفة. لكنه لا دليل عليه.

(٤) الظاهر أن الباعث على التكليف هو الأضرار والمنافع الدنيوية التي هي

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى لا الكبرى.

جواب ثالث  
عن هذا الوجه

ثالثها: النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها(١)، كخبر الفاسق والقياس على مذهب الإمامية.

ما أجيب به  
عن الجواب

وأجيب عنه: تارة: بعدم إلتزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم.

وأخرى: بأن الشارع إذا ألغى ظناً تبين أن في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

عدم صحة  
ما أجيب

ويضعف الأول بأن دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسدت فيها باب العلم وإن لم ينسد في غيرها الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعة(٢).

لا أقل من كونه مخالفاً لإجماعاتهم المستفيضة بل المتواترة، كما يعلم

---

بمعنى المصالح والمفاسد، وأما الأضرار الأخروية فهي مما يترتب على التكليف ليكون التكليف به صالحاً للبعث والزجر.

(١) فإن مقتضى الدليل السابق وجوب العمل بها لأجل دفع الضرر المظنون.

(٢) وأما الذي هو محل الكلام فهو حرمة العمل ببعض الظنون مع انسداد باب العلم في معظم الفقه كما سيأتي في آخر التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد. وهو غير مجد لإمكان الانسداد في خصوص بعض المسائل الذي لا إشكال في حرمة العمل ببعض الظنون معه، فيلزم الوقوع في مظنون الضرر، ويتم النقض بل لا شبهة في حرمة العمل بمطلق الظن معه، لتظافر الأدلة بالنهي عنه، فلا بد من الإلتزام بطلان الدليل، لكونه شبهة في مقابل البدئية.

مما ذكروه في القياس .

والثاني بأن إتيان الفعل حذراً من ترتب الضرر على تركه أو تركه حذراً من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر أصلاً، لأنه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وإن كانت الأمانة مما ورد النهي عن اعتباره .

نعم متابعة الأمانة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤاذاها حكم الشارع والإلتزام والتدين به ربما كان ضرره أعظم (١) من الضرر المظنون، فإن العقل مستقل بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه، لأنه تشريع .

لكن هذا لا يختص بما علم إغاؤه، بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره (٢) . توضيحه :

أنا قدمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنة أن كل ظن لم يقيم على اعتباره دليل قطعي - سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا - فالعمل به بمعنى التدين بمؤاذه وجعله حكماً شرعياً تشريعاً محرم دلاً على حرمة الأدلة الأربعة، وأما العمل بمعنى إتيان ما ظن وجوبه مثلاً أو ترك ما ظن حرمة من دون أن يتشعر بذلك، فلا قبح فيه إذا لم يدل دليل من الأصول

---

(١) لو فرض عدم كونه أعظم لم يكن جائزاً أيضاً لعدم التزام بين الضررين، لا مكان الفرار عنهما بموافقة الظن على نحو الاحتياط .

(٢) فلا يجوز العمل به بنحو التشريع وإن جازت موافقته احتياطاً للفرار عن الضرر المظنون .

والقواعد المعتمدة يقيناً (١) على خلاف مؤدى هذا الظن، بأن يدل على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد (٢) أن الأمارات التي يقطع بعدم حجيتها - كالقياس وشبهه - يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤادها وجعله حكماً شرعياً ضرر أعظم من الضرر المظنون، فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون، لأن كل ظن لم يقيم على اعتباره دليل قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم، أعني التشريع.

وإذا أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذراً من الوقوع في مضرة ترك الواجب، وترك ما ظن حرمة لذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر (٣)، فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً وإن كان ذلك في الظن القياسي.

الأولى في  
المناقشة في  
الجواب الثالث

وحيث أن الأولى لهذا المجيب أن يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى أن في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بأن تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب

---

(١) متعلق بقوله: «المعتبرة» لا بقوله: «يدل...». لكن الظاهر عدم القبح حتى في هذا الفرض وأن قيام الدليل أو الأصل المعتبر على عدم التكليف لا يقبح معه الاحتياط فيه.

(٢) يعني: المجيب عن النقض.

(٣) يعني: المستدل بها في المقام، فإنها لا تقتضي إلا وجوب موافقة العمل للظن وإن كان بنحو الاحتياط.

وفعل الحرام مصلحة (١) يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع (٢) فتأمل.

وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها بالخصوص (٣) وبيان كيفية عدم شمول أدلة حجية الظن لها إن شاء الله. فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل (٤):

بأنه إن أريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة، فإن استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيين، كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً (٥) أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنما هو على تحقق الإطاعة

الأولى في الجواب عن الوجه الأول

إن أريد من الضرر العقاب

(١) اسم (أن) في قوله: «بدعوى أن في نهي الشارع...».

(٢) ليس في أدلة النهي عن العمل بالظنون المذكورة دلالة على المتدارك، كيف ولازمه انسداد باب الاحتياط معها، ولا يظن منهم الالتزام به.

ولو فرض التدارك أمكن فرضه في مطلق الظنون غير المنهي عنها بالخصوص. فالتحقيق أن الدليل لو تم كان منافياً لردع الشارع الأقدس عن العمل بمطلق الظن، فضلاً عن الظنون الخاصة - كالمقياس - وما نعا عنه، وحيث كان الردع الشرعي ثابتاً قطعاً، كشف عن بطلان الدليل المذكور، وأنه شبهة في مقابل البديهة.

(٣) في آخر التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد.

(٤) وهو الوجه الأول من أدلة حجية مطلق الظن.

(٥) هذا يتم مع الغفلة، وإلا فلو فرض الالتفات والشك لم يصح النقض، لأن مقتضى الدليل الاحتياط حينئذٍ وسيأتي الكلام في ذلك.



والمعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظن  
المعتبر بهما، وأما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك.

اللهم إلا أن يقال: الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من  
صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب والحرمة إنما هو لحكم العقل  
بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، وأما مع الظن بالوجوب  
والتحريم (١) فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة (٢)، ولا إجماع أيضاً على  
أصالة البراءة في موضع النزاع (٣).

ويرده: أنه لا يكفي المستدل منع استقلال العقل وعدم ثبوت  
الإجماع، بل لا بد له من إثبات أن مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين  
مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظناً به، فإذا لم يثبت ذلك بشرع  
ولا عقل لم يكن العقاب مظنوناً (٤)، فالصغرى غير ثابتة.

ومنه يعلم فساد ما ربايتوهم أن قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل  
على ثبوت الاستحقاق (٥).

---

(١) كما هو محل الكلام.

(٢) بل يستقل بناءً على ما سبق من عدم حجية الظن بنظر العقل.

(٣) يكفي إطلاق أدلة البراءة مع الجهل وعدم العلم الشامل لصورة حصول  
الظن لغة وعرفاً. بل لو تم الإجماع على البراءة مع الشك فالتشكيك فيه مع الظن في  
غير محله.

(٤) بل مشكوكاً، لاحتمال عدم قبح المؤاخذة معه، كما ادعي. فتأمل.

(٥) عرفت أن قاعدة دفع الضرر غير مبنية إلا على اللوم من حيث تفريط  
الإنسان في حق نفسه، لا على الذم من حيث فعل ما هو ممقوت عند العقلاء كالخيانة

وجه الفساد: أن هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى، وهي الظن بالعقاب.

نعم لو ادعي أن دفع الضرر المشكوك لازم (١) توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الإحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه.

لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الإجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين (٢).

وإن أريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه أيضاً منع الصغرى، فإننا وإن لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد الجهل، إلا أننا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظن حرمة، لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة، لاحتمال

إن أريد من  
الضرر المفسدة

حتى يصلح للتنجيز. فلاحظ.

(١) كما تقدم منه بَيِّنُهُ أنه الأقوى. وتقدم وجهه.

(٢) حيث اعترف المستدل بعدم العقاب مع الشك في التكليف أو القطع بعدمه لقبحه عقلاً.

لكن الاعتراف بوجوب دفع الضرر المشكوك لا ينافي الاعتراف بعدم تنجز التكليف الشرعي المشكوك، كما يظهر بالتأمل.

ولذا تقدم من المصنف رَضِيَ نفسه وجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم بناءه على منجزية الاحتمال للتكاليف الشرعية، فالأولى ما أشار إليه أولاً من أن العقل يقبح العقاب على التكليف مع قيام الظن غير المعتبر عليه خصوصاً مع إطلاق أدلة البراءة، فلا يحتمل الضرر حينئذٍ فضلاً عن أن يكون مظنوناً.

تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف، أو يعلمه بإعلام الشارع، نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات اللاتي يذهبن السيئات.

ويرد عليه أن الظن بثبوت مقتضى المفسدة مع الشك في وجود المانع، كاف في وجوب الدفع، كما في صورة القطع بثبوت المقتضي (١) مع الشك في وجود المانع، فإن احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء (٢)، سواء جامع الظن بوجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة - كسلوك الطرق المخوفة، وشرب الأدوية المخوفة ونحو ذلك - من موارد الظن بمقتضى الضرر، دون العلة التامة له، بل المدار في جميع غايات حركات الإنسان من المنافع المقصود جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلة التامة، لأن الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا يحاط بها.

وأضعف من هذا الجواب ما يقال: إن في نهي الشارع عن العمل بالظن كلية إلا ما خرج ترخيصاً في ترك مراعاة الضرر المظنون، ولذا لا يجب مراعاته إجماعاً في القياس.

ووجه الضعف: ما ثبت سابقاً من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما تدل على حرمة من حيث أنه لا يغني عن الواقع،

---

(١) لأن الظن منجز للضرر كالقطع.

(٢) خصوصاً بناء على ما عرفت من وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن احتمال التدارك لا يمنع من احتمال الضرر، كما لا يخفى.

ولا يدل على حرمة العمل به (١) في مقام إحراز الواقع والاحتياط لأجله والحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال: إن الضرر وإن كان مظنوناً، إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً (٢) بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة والاستصحاب، وترخيصه لترك مراعاة الظن أو جب القطع أو الظن (٣) بتدارك ذلك

الأولى في  
الجواب عن  
المفسدة المظنونة

(١) الأدلة المذكورة وإن لم تدل على حرمة العمل به احتياطاً، إلا أنه لا إشكال ظاهراً في دلالتها على جواز ترك العمل به بالنحو المذكور، إذ لا يظن من أحد دعوى أن أدلة عدم حجية تلك الحجج لا تدل على عدم وجوب الاحتياط على طبقها، فإن بيان عدم حجيتها ظاهر في جواز ترك العمل على طبقها ولو بمقتضى الإطلاق المقامي. فما ذكره المجيب من ظهور الأدلة في الترخيص في محله.

نعم الترخيص المذكور لما كان شرعياً فهو إنما ينفع إن كان المدعى وجوب دفع الضرر شرعاً، وقد عرفت الإشكال فيه، وإن العمدة هو وجوبه عقلاً لكونه مقتضى فطرة الانسان على حب نفسه، وترخيص الشارع لا ينفع في رفع الحكم العقلي المذكور ما لم يرجع إلى التدارك، كما سيأتي من المصنف رحمته أو غيره مما يأتي الكلام فيه.

(٢) يعني بوجه معتبر. وهو إشارة إلى ما إذا كان دليل الرجوع للأصل قطعياً أو ظنياً معتبراً.

(٣) يعني: فيكون احتمال بقاء الضرر موهوماً لا يعتني به العقلاء، فلا يجب الاحتياط بدفعه.

أقول: لو فرض قبح تفويت الواقع بجعل الحجة وأنه يلزم تداركه حينئذ لكان اللازم القطع بالتدارك ولو مع كون دليل الأصل ظنياً، لفرض القطع بحجية ذلك الدليل الظني الموجب لتدارك ما يفوت بسببه قطعاً.

الضرر المظنون، وإلا كان في ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاءً للمفسدة (١).

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أنه متى ظن بوجوب شيء وأن الشارع الحكيم طلب فعله منا طلباً حتمياً منجزاً لا يرضى بتركه، إلا أنه اختفى علينا ذلك الطلب، أو حرم علينا فعلاً كذلك، فالعقل مستقل بوجوب فعل الأول وترك الثاني، لأنه يظن في ترك الأول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحجوب المنجز النفس الأمري، ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الأمري، إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون (٢). ولذا وقع الإجماع على عدم

---

نعم لو لم يُفرض القطع بحجية ذلك الدليل الظني لكانت دعوى الظن بالتدارك في محلها إلا أن من البعيد جداً كون هذا محل كلام المصنف رحمته. وإلا أشكل الاعتماد على الظن المذكور، لأنه وإن أوجب كون الضرر موهوماً، إلا أنه لا بد من الإلتزام بوجوب دفعه بناءً على ما سبق من وجوب دفع الضرر المحتمل ولو كان احتمالاً ضعيفاً إذا كان الضرر مهماً، وعليه يبتني عدم جواز العمل بظن عدم التكليف في موارد الاحتياط اللازم - كما سيأتي من المصنف رحمته في آخر الكلام في هذا المقام - إذ لا ملزم للاحتياط القاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإذا فرض عدم شمولها للاحتيال الموهوم جاز الاعتماد على ظن عدم التكليف ولم يلزم الاحتياط.

(١) لعل الأولى أن يقول: إلقاء في المفسدة.

(٢) كأنه لقبح تفويت الملاك الواقعي من قبل الشارع الأقدس مع عدم تداركه كما تقدم منه رحمته نظيره في وجه جعل الطرق الظنية مع انفتاح باب العلم.

لكن تقدم الاشكال في ذلك، وهو هنا أيضاً مشكل، فإن مصلحة تحصيل

وجوب مراعات الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القياس، وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستين التحريم أو تقوم به البيئة.

ثم إنه لا فرق بين أن يحصل القطع بترخيص الشارع في ترك مراعات

---

الملاك الواقعي إنما تقتضي إيجاب الاحتياط شرعاً إذا لم يكن في إيجابه مفسدة أهم من الملاك الواقعي، وإلا كان اللازم عدم إيجاب الاحتياط وإن فات الملاك الواقعي بتركه، فيكون عدم إيجاب الاحتياط والترخيص في تركه كاشفاً عن ذلك لا عن التدارك بل التدارك خلاف ظاهر الأدلة الشرعية، لظهورها في ترتب المضار والمفاسد بضياع الواقع.

ولذا لا إشكال ظاهراً في مشروعية الاحتياط وحسنه، كما سيأتي من المصنف رحمته في مبحث البراءة، فإن ذلك كاشف عن احتمال عدم تدارك المفاسد المذكورة وإمكان دفعها بالاحتياط، وحينئذ لو فرض أن وجوب دفع الضرر يقتضي لزوم الفرار من المفاسد المذكورة عقلاً لكان اللازم وجوب الاحتياط عقلاً لا شرعاً.

فالتحقيق: أن المفاسد المستتعبة للتكاليف ليست من سنخ الأضرار التي يجب عقلاً دفعها على الناس بمقتضى الفطرة، لاختصاص ذلك بالأضرار الواردة على الإنسان بشخصه أو على ما يهيمه أمره ولا يجرز كون المفاسد المذكورة منها، بل لا يظن بذلك ولو احتمال كان احتمالاً غير معتد به عند العقلاء لضعفه وعدم المنشأ له، بل المفاسد المذكورة غالباً من سنخ الأضرار العامة المخلة بالنظام الأكمل التي يجب على الشارع الحكيم بمقتضى اللطف الواجب دفعها بتشريع الأحكام وتشريع الطرق لها، والمفروض عدم جعل الشارع لوجوب الاحتياط في المقام لمزاحمة مفسدته بمفسدة الواقع، فلا يكون الاحتياط واجباً لا شرعاً ولا عقلاً. وهذا هو العمدة في المقام لا ما ذكره المصنف رحمته.

الظن بالضرر - كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب والتحريم، ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية - وبين أن يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعات ذلك الظن، كما في الظن الذي ظن كونه منهيًا عنه عند الشارع، فإنه يجوز ترك مراعاته، لأن المظنون تدارك ضرر مخالفته (١) لأجل (٢) ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة، فافهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعي - بحيث يدل على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتمد - فلا إشكال في عدم وجوب مراعات ظن الضرر وفي أنه لا يجب الترك أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة، لما عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون إلا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً.

وإن منعنا عن قيام الدليل القطعي على الأصول - وقلنا: إن الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصاً في الأحكام

---

(١) يعني: فيكون الضرر موهوماً لا يجب دفعه. بل عرفت أن مقتضى القطع بحجية الظن المذكور هو القطع بالتدارك وعدم الضرر لو تم وجوب التدارك.  
(٢) متعلق بقوله: «ضرر...» يعني: ان المظنون تدارك ضرر مخالفته وهو الضرر الحاصل من ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة.

الشرعية (١)، وخصوصاً مع الظن بالخلاف، وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتى مع الظن بالتكليف، لأن العمدة في دليل البراءة الإجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف - فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الأخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن (٢)، فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعات ظن الضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر (٣).

وتوهم: أن تلك الاخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون.

مدفوع بأن الفرض أن الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر إلا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفاً للعقل (٤)، فلا وجه لاطراح الأخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل.

ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق

مفاد هذا الدليل

---

(١) لأن لا امتناع جريان الاستصحاب فيها وجوهاً لا يستهان بها تمنع من حصول القطع باعتباره، وليس كالأستصحاب في الموضوعات الخارجية.

(٢) يعني: فيكون جريان الاستصحاب حينئذٍ مقتضى إطلاق أدلته الذي لا يفيد إلا الظن.

(٣) لأن الضرر حينئذٍ اما موهوم لا يجب دفعه أو مقطوع بعدمه كما سبق.

(٤) لعدم حكمه بجواز الوقوع في الضرر، بل بتداركه ولا مخالفة فيه لحكم

العقل.



الاحتياط (١)، لا من حيث هو، وحينئذٍ فإذا كان الظن مخالفاً للاحتياط الواجب - كما في صورة الشك في المكلف به - فلا وجه للعمل بالظن حينئذٍ.

ودعوى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل، واضحة الفساد، ضرورة أن العمل في الصورة الأولى (٢) لم يكن بالظن من حيث هو (٣) بل من حيث كونه احتياطاً، وهذه الحثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية. فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية، وعدم العمل بالظن رأساً.

---

(١) إذ ليس مفاد قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون إلزاماً للاحتياط بدفعه لاحجية الظن في إحرازه، ولذا يجري نظيرها مع الشك والوهم الذين لا إشكال في عدم كونها من سنخ الحجج.

(٢) وهي صورة موافقة الظن للاحتياط.

(٣) كي يدعي عدم الفرق بين موارده بالإجماع وعدم القول بالفصل. ثم إن في بعض النسخ الاستشكال في القاعدة أيضاً بأن العمل بالظن إذا كان من باب الاحتياط لم ينهض الظن بمقاومة الحجج، فلا يصلح لتخصيص العمومات ولا تقييد المطلقات ولا غير ذلك مما يختص بالحجج.

ويندفع بأن ملاك الاحتياط في القاعدة لا يختص بعدم قيام الحجج على خلافها، كي يكون قيام الحجج رافعاً لموضوعها، كما يشهد به الرجوع إلى المرتكزات العقلائية في الأضرار المهمة التي يظن بها أو تحتمل مع قيام الحجج على خلافها فيما لو أمكن الاحتياط على طبق الظن، فإنه لا ريب عندهم في وجوب الاحتياط.

إلا أن يكون قيام الحجج موجباً للأمان من الضرر، فيرتفع موضوع القاعدة، على ما سبق بالاضافة إلى العقاب. ولا فرق في ذلك بين الحجج والأصول بل يجري الكلام السابق. فلاحظ.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.  
وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به حسن عقلاً.

الوجه الثاني في حجية مطلق الظن: قبح ترجيح المرجوح

وفيه: أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح. مثلاً: إذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فحينئذٍ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل، لأن الإتيان لا ينافي عدم الوجوب. وإن أريد الإتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب. ففيه: أن الإتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط (١) فإن الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده.

ما أجيب عن هذا الوجه ومناقشته

وقد يجاب أيضاً بأن ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أن الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الأول قبيحاً، وأما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح. وفيه: أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح كترجيح المرجوح (٢).

ما أجيب عن هذا الوجه أيضاً ومناقشته

الأولى في الجواب عن هذا الوجه

(١) بل هو حرام لما فيه من التشريع المحرم. وحينئذٍ لا يكون حسن الاحتياط مقتضياً للإتيان على هذا الوجه.

(٢) إن أريد به التوقف في مقام الاعتقاد فهو ممنوع، فإن الاعتقاد إنما يحسن مع العلم لا بمجرد الرجحان.

وإن أريد به التوقف في مقام العمل فهو فرع وجوب العمل الذي هو المراد بوجوب الترجيح في كلام المجيب، إذ لو لم يجب العمل لا وجه لوجوب الترجيح، كما سيأتي التعرض له من المصنف رحمته فكأن مراد المجيب عين مراد المصنف من الجواب الحلي، كما يظهر بالتأمل.

وبالجملة: كلام المجيب لا يقتضي جواز التوقف عن ترجيح الراجح من وجوب العمل، كي يرد عليه ما ذكره المصنف رحمته، بل جواز اهمال الترجيح مع جواز اهمال الواقع وعدم تعلق الفرض به، وسيأتي من المصنف الاعتراف به.

ثم إن في بعض النسخ بعد هذا قوله: «فتأمل جداً». ونقل بعض أعظم المحشين رحمته عن المصنف في الهامش في شرحه هذه العبارة: «وجه التأمل أن مراد المستدل من الراجح والمرجوح ما هو الأقرب إلى الغرض والأبعد منه في النظر، ولا شك في وجوب الترجيح بمعنى العمل بالأقرب، وقبح تركه مطلقاً، فلا فرض لعدم وجوب الترجيح يرد به هذا الدليل، فلا فائدة في الرد».

وهذا راجع إلى أن المفروض في كلام المستدل بالقاعدة هو لزوم صورة الترجيح الذي هو بمعنى وجوب العمل على طبق أحد الاحتمالين.

وحيث يتعين الجواب عنه بأن الفرض المذكور خارج عما نحن فيه، لعدم ثبوت وجوب الترجيح فيما نحن فيه، مع فرض جعل الأصل من قبل الشارع.

وتوضيح ذلك: أن غرض المكلف ليس هو موافقة الواقع كي يكون ترجيح ما هو الأقرب لازماً، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، بل غرضه الخلاص عن العقاب وبراءة الذمة عن التكليف وهو إنما يكون بالرجوع للأمارات والأصول التي جعلها الشارع أو ألزم بها العقل، فلا يجب بل لا يجوز تركها والرجوع إلى ظن المكلف، لعدم القطع معه بحصول الغرض.

وأما غرض الشارع فهو وإن كان موافقة الواقع وتحصيله، إلا أنه لا يقتضي

فالأولى الجواب. أولاً: بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالإجماع أو الضرورة.

ثانياً: بالحل. وتوضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف وغرض الشارع (١) متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بلد بغداد وتردد الأمر بين طريقين أحدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم، فترجيح الموهوم قبيح، لأنه نقض للغرض (٢)، وأما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع، أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجح، بل اللازم (٣) في الأول هو الأخذ

---

الارجاع إلى ظن المكلف، لعدم كونه الأقرب إلى تحصيل الواقع بنظره، بل اللازم الارجاع إلى ما هو الأقرب بنظره من الأمارات والأصول أو الاحتياط مع ملاحظة الجهات الاخر من المصالح والمفاسد المزاحمة المهمة بنظره أيضاً. فلاحظ.

(١) فرض الشارع بدواً هو تحصيل الواقع نعم يكلف به ويرجع إلى الأصل لبعض الجهات المزاحمة.

كما أن تعلق غرضه بالواقع وتكليفه به - كما في موارد عدم جواز الرجوع للبراءة - لا يقتضي إرجاعه لظن المكلف، لعدم كونه أقرب بنظره، كما ذكرنا، بل له أن يرجع إلى طرق أخرى. نعم إذا لم يجعل طرقاتاً أخرى لزم المكلف الرجوع إلى الظن لأنه الأقرب في تحصيل غرضه على كلام يأتي في المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد.

(٢) هذا التعليل لا يخلو عن إشكال، فالظاهر أن القبح من المدركات العقلية غير المحتاجة إلى هذا التعليل. نعم لا يبعد كون ملاكه من سنخ تحصيل الغرض.

(٣) لعل الأولى أن يقول: بل يجوز في الأول...

بمقتضى البراءة (١) وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط (٢) فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن، وعدم وجوب الاحتياط فيها، ومعلوم أن العقل قاض حينئذٍ بقبح ترجيح المرجوح (٣) بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح، فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، وعدم لزوم الاحتياط، وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح والأخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

الوجه الثالث:  
ما حكى عن  
صاحب الرياض

الثالث: ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائي رحمته الله (٤) من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والخرج

---

(١) وإلى هذا يرجع ما سبق في الجواب الثاني من أن لزوم ترجيح الراجح فرع لزوم الترجيح، كما ذكرنا.

(٢) لأن فيه جمعاً بين الراجح والمرجوح، ووجوب ترجيح الراجح على المرجوح إنما هو مع الدوران بينهما.

(٣) الذي هو عبارة عن التوقف الذي تقدم في الجواب عن الوجه الثاني قبحه ويأتي تمام الكلام في ذلك في المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد.

(٤) المراد بالأول شريف العلماء، وبالثاني السيد علي، كما ادعاه بعض أعظم المحشين رحمته الله. والظاهر أن السيد علي هو صاحب الرياض رحمته الله وقد ذكر المحشي المذكور أن المصنف رحمته الله ذكر ذلك في مجلس المذاكرة.

عدم وجوب ذلك كله (١)، لأنه عسر أكيد وخرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً (٢).

وفيه: أنه راجع إلى دليل الانسداد الآتي، إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل إلا وهي يحتاج إليها في إتمام هذا الدليل. فراجع وتأمل، حتى يظهر لك حقيقة الحال.

المناقشة في  
هذا الوجه

مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات كالمظنونات أيضاً لا يلزم منه حرج قطعاً، لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط (٣).

ودعوى: أن كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه

(١) يعني: بنحو العموم المجموعي، لا بنحو العموم الاستغراقي الراجع إلى عدم وجوب شيء من ذلك.

(٢) قيل: إن ذكر الإجماع في مقام الاستدلال يخرج الدليل عن كونه عقلياً وعليه فالأولى الاستدلال عليه بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح العقلية، كما يأتي في دليل الانسداد.

وفيه: أنه يكفي في كون الدليل عقلياً كون وجوب الاحتياط مع العلم الإجمالي عقلياً.

(٣) كما يأتي منه بإحدى التعرض لذلك في المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد.

أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط (١).

الوجه الرابع:  
دليل الانسداد

الدليل الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد.

وهو مركب من مقدمات:

مقدمات دليل  
الانسداد

المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل

الفقهية.

الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرض لامثالها بنحو من أنحاء امثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي، بأن يقتصر في الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها، كالاطفال والبهائم، أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنه إذا وجب التعرض لامثالها فليس امثالها بالطرق

الشرعية (٢) المقررة للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي بالامثال، والأخذ في كل مسألة بالأصل المتبع شرعاً في نفس تلك المسألة

---

(١) لعدم بلوغ ذلك حداً يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، ويرتفع به موضوع

الأصل العقلي.

(٢) لا يخفى أن بعض الطرق الآتية عقلية لا شرعية كالأخذ بالاحتياط مع

العلم الإجمالي.

فالأولى عدم تقييد الطرق بالشرعية، لعدم خصوصية لها في تمامية الدليل، بل

لا بد فيه امتناع الرجوع إلى جميع الطرق المقررة عقلية كانت أو شرعية.

مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة إلى غيرها من المجهولات (١)، أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع في الامتثال إلى الطرق الشرعية (٢) المذكورة، لعدم الوجوب في بعضها، وعدم الجواز في الآخر، والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع (٣)، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهمية، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشككية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها، ويعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامتثال من دون إفادته للظن أصلاً.

أما المقدمة الأولى:

المقدمة الأولى:  
انسداد باب العلم  
والظن الخاص

فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الاثبات، ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا

(١) إذ بملاحظة انضمام الواقعة يجب الاحتياط للعلم الإجمالي الذي فرض عدم وجوبه، وإنما لا يجب الاحتياط لو لحظت كل واقعة بنفسها، فإنه قد يشك فيها في أصل التكليف، والمرجع معه البراءة.

(٢) وكذا العقلية، كما ذكرنا.

(٣) ومقتضى ذلك وجوب است فراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم الواقعة بعد الفحص في الأمارات الموجبة له - نظير وجوب الفحص عن الأول مع الانفتاح - لا الاكتفاء بما حصل من الظن اتفاقاً من دون محض وترك التعرض لتحصيل غيره، كما يظهر بالتدبر فيما يأتي.



يحتاج العمل فيها إلى إعمال إماراة غير علمية (١). وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص فهي مبتنية على أن لا يثبت من الأدلة المقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الأحكام الشرعية، بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من البراءة، والاستصحاب، أو الاحتياط، أو التخيير.

تسليم أو منع  
هذه المقدمة

فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من أدلة حجية الخبر، وأنه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر أم لا.

وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر - المصرح به في كلمات بعض - أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق، للإجماع عليه (٢) على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم.

وأما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد

---

(١) ولا أقل من أصالة الظهور التي لا تفيد العلم.

(٢) لكن لا مجال للتعويل على دعوى الإجماع المذكورة لعدم ثبوت صحتها، بنحو تكشف عن رأي المعصوم، فمن القريب جداً الرجوع إلى ما تقتضيه الأدلة الآتية في المقام، وإن خالفت مقتضى الدعوى المذكورة.

انسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن فإنها هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين أو لهم - فيما أعلم - المحقق جمال الدين الخوانساري، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط، وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر.

وأما المقدمة الثانية:

وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة (١) على كثرتها وترك التعرض لامثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي (٢) على أن المرجع على تقدير انسداد باب

المقدمة الثانية:  
عدم جواز إهمال  
الوقائع المشتبهة  
والدليل عليه من  
وجوه:  
١- الإجماع  
القطعي

(١) إن كان المراد بالاهمال هو الإهمال في جميع الموارد حتى لو كان مقتضى الأصل في كل مسألة بنفسها هو ثبوت التكليف، كما في موارد الشك في المحصل مثلاً، أو في موارد الاستصحاب القطعي كأصالة عدم النسخ ونحوها. فيكفي في رده أدلة تلك الأصول الخاصة في مواردنا، إذ لا موجب للخروج عنها. فلا حاجة إلى الوجوه المذكورة في كلام المصنف رحمته وإن كان المراد به هو الإهمال حيث يكون مقتضى الأصل في المسألة الخاصة مع قطع النظر عن غيرها هو الإهمال، فهو راجع إلى العمل في كل مسألة بالأصل الجاري فيها مع قطع النظر عن غيرها، وحينئذ يلزم الإهمال في أغلب المسائل الخالية عن الدليل، لأن أغلبها مجرى للبراءة، لا غيرها من الأصول. لكن عليه لا وجه لتكرار ذلك في المقدمة الثالثة، بل كان اللازم الاكتفاء عنه بما يذكر في هذه المقدمة.

(٢) الظاهر رجوع هذا الوجه إلى أحد الوجهين الآتين، لعدم وضوح كون الإجماع المذكور تعبيرياً، بل الظاهر كون منشئه أحد الأمرين الآتين، فلا وجه لعدده في قبالتها.

العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الاحاد بالخصوص ليس هي البراءة وإجراء أصالة العدم في كل حكم، بل لا بد من التعرض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما، وهذا الحكم وإن لم يصرح به أحد من قدمائنا، بل المتأخرين في هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب، بل علماء الاسلام طراً فربّ مسألة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها.

أترى أن علمائنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقيم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردنا إلى أصالة العدم؟! حاشا ثم حاشا.

مع أنهم كثيراً ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم، وقد حكي عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم، بل قد ادعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الإجماع على ذلك.

٢- لزوم المخالفة  
القطعية الكثيرة

الثاني: أن الرجوع في جميع تلك الوقايح إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، بمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يعد خارجاً عن الدين، لقلّة المعلومات التي أخذ بها، وكثرة المجهولات التي أعرض عنها. وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم أصلاً لو فرض والعياذ بالله انسداد باب

العلم والظن الخاص في جميع الأحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرض لامثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظن الخاص لا أن يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأً للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدى للإيراد على كل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد.

نعم هذا إنما يستقيم في حكم واحد أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظني معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والأمارات في أغلب الأحكام، أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولاً فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

والحاصل: أن ترك أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه، كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة، وقد وقع ذلك تصریحاً أو تلويحاً في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين.

منهم: الصدوق في الفقيه في باب الخلل الواقع في الصلاة في ذيل أخبار سهو النبي ﷺ: «فلو جاز ردّ هذه الأخبار الواردة في هذا الباب لجاز ردّ جميع الاخبار، وفيه إبطال للدين والشريعة» (١). انتهى.

الإشارة إلى هذا الوجه في كلام جماعة

كلام الصدوق

(١) ظاهر كلام الصدوق عليه السلام المفروغية عن وجود الأدلة على الأحكام وأن الاخبار من تلك الأدلة، لا عن وجوب التعرض لامثال الأحكام لو فرض قصور الأدلة عنها وخفائها بنحو التفصيل.

كلام السيد  
المرتضى

ومنهم: السيد عليه السلام، حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال: «فإن قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الاحاد فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟» فأجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام.

ولا يخفى أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكراً لم يكن وجه للإيراد المذكور، إذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل وكان فيها معول، ولم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الآحاد.

بل المناسب حينئذ الجواب بأن عدم المعول في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

والحاصل: أن ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنه لو فرض الحاجة إلى أخبار الآحاد لعدم المعول في أكثر الفقه لزم العمل عليها وإن لم يقيم عليه دليل بالخصوص، فإن نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الأحكام (١)، ومن هنا ذكر السيد الصدر في شرح الوافية أن السيد قد اصطاح بهذا الكلام مع

---

نعم كلمات العلامة والمقداد وغيرهما الآتية ظاهرة في عدم جواز إهمال الأحكام والرجوع إلى البراءة لو فرض فقد الدليل.

(١) هذا لا يظهر من الكلام المتقدم، غاية ما يظهر منه لزوم وجود أدلة يرجع إليها من دون خصوصية لخبر الواحد، فلا وجه لما يأتي من السيد الصدر.

### المتأخرين (١).

كلام الشيخ  
الطوسي

ومنهم: الشيخ عليه السلام في العدة، حيث أنه بعد دعوى الإجماع على حجية أخبار الآحاد قال (٢) ما حاصله: «أنه لو ادعى أحد أن دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن انضمت إليها كان معولاً على ما يعلم من الضرورة خلافه. ثم قال:

ومن قال: إني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» انتهى.

ولعمري أنه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة (٣) عند فرض فقد العلم أو الظن الخاص في أكثر

(١) لعل هذا إشارة إلى ما سبق في الوجه الثاني من وجوه تقرير الإجماع على حجية خبر الواحد وهو الإجماع حتى من السيد عليه السلام وأتباعه على وجوب الرجوع إليه في حال الانسداد الذي هو حاصل في العصر المتأخرة، وسبق الكلام فيه.

(٢) تقدم نقل كلامه في الوجه الأول من وجوه نقل الإجماع على حجية خبر الواحد.

(٣) لا يخفى أن الشيخ عليه السلام لم يتعرض للبراءة، إذ حكم العقل كما يكون بالبراءة يكون بالاحتياط، فلا يبعد أن يكون نظره إلى المفروغية عن بطلان دعوى عدم حجية غير العلم.

اللهم إلا أن يستظهر منعه عن الرجوع إلى خصوص البراءة من قوله: «يلزمه أن يترك الأخبار وأكثر الأحكام».

## الأحكام.

ومنهم: المحقق في المعبر، حيث قال في مسألة خمس الغوص في رد  
كلام المحقق الحلبي  
من نفاه مستدلاً بأنه لو كان لنقل بالسنة: «قلنا أما تواتراً فممنوع (١)،  
وإلا لبطل كثير من الأحكام» انتهى.

ومنهم: العلامة في نهج المسترشدين في مسألة إثبات عصمة  
كلام العلامة الحلبي  
الامام عليه السلام، حيث ذكر أنه عليه السلام لا بد أن يكون حافظاً للأحكام، واستدل  
بأن الكتاب والسنة (٢) لا يدلان على التفاصيل... إلى أن قال: «والبراءة  
الأصلية ترفع جميع الأحكام».

ومنهم: بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة  
كلام زين الدين النباطي  
بعصرة المنجود حيث استدلل على عصمة الإمام عليه السلام بأنه حافظ للشريعة،  
لعدم إحاطة الكتاب والسنة به... إلى أن قال: «والقياس باطل والبراءة  
الأصلية ترفع جميع الأحكام» انتهى.

ومنهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه قال:  
كلام الفاضل المقداد  
«إن الرجوع إلى البراءة الأصلية يرفع أكثر الأحكام».

والظاهر ان مراد العلامة وصاحب الرسالة عليهما السلام من جميع الأحكام ما  
عدا المستنبط من الأدلة العلمية، لأن كثيراً من الأحكام ضرورية لا ترتفع  
بالأصل ولا يشك فيها حتى يحتاج إلى الامام عليه السلام.

ومنهم: المحقق الخوانساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح  
كلام المحقق الخوانساري

(١) يعني: تمنع الملازمة بين وجود الحكم وثبوته بالتواتر.

(٢) يعني: النبوية.

الوافية، من أنه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل مستدلاً بعد مفهوم آية النبأ بأن اعتبار التعدد يوجب خلو أكثر الأحكام عن الدليل (١).

ومنهم: صاحب الوافية، حيث تقدم عنه الاستدلال على حجية أخبار الآحاد بأننا نقطع مع طرح أخبار الآحاد في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة وغيرها بخروج حقايق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور.

كلام الفاضل  
التونسي

وهذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبّر به جماعة من مشايخنا.

ومنهم: بعض شراح الوسائل، حيث استدل على حجية أخبار الآحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف، وبطلانه ظاهر.

كلام بعض  
شراح الوسائل

ومنهم: المحدث البحراني صاحب الحدائق، حيث ذكر في مسألة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلاف الحلي في ذلك وقوله بكونها جنسين، وأن الأخبار الواردة في اتحادهما آحاد لا يوجب علماً ولا عملاً قال في رده: «إن الواجب عليه مع ردّ هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر» (٢). انتهى.

كلام المحدث  
البحراني

ومنهم: العضدي تبعاً للحاجبي، حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن

كلام الحاجبي  
والعضدي

(١) لا يبعد رجوعه إلى ما سبق من الصدوق وغيره، من المفروغية عن الحجية، لا بطلان الرجوع إلى البراءة على تقدير عدم الحجية.

(٢) لا يبعد جريان ما سبق في كلام من عرفت فيه.



المدرک. ثم إنه وإن ذكر في الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرک، لأن الأصل من المدرک، لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم إتيان النبي ﷺ بأحكام جميع الوقائع (١). ولو كان المجيب من الامامية القائلين بإتمام الشريعة وبيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

وبالجملة: فالظاهر أن خلو أكثر الأحكام عن المدرک المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي كأنه أمر مفروغ البطلان (٢).

والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة ولم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كل أحد من أدلة البراءة وعدم ثبوت

---

(١) لا يخفى ان التزامهم بذلك لا ينافي توقفهم عن الرجوع إلى البراءة لكثرة الوقائع التي جاء النبي ﷺ بأحكامها وجهلت أحكامها تفصيلاً بنحو يكون ترك امتثالها موجباً للخروج عن الدين.

وبالجملة: المدار في الخروج عن الدين على كثرة الأحكام المجهولة لا على استيعاب النبي ﷺ لأحكام الوقائع.

وعليه فظاهر ما تقدم من العصدي عدم كون كثرة المخالفة محذوراً مانعاً من الرجوع إلى الأصل لو كان مراده منه البراءة، كما هو غير بعيد.

(٢) هذا لا ينفع بعد فرض خلو أكثر الأحكام عن المدرک، كما هو مقتضى المقدمة الأولى، بل لا بد من إثبات أن الإهمال مع فرض عدم المدرک مفروغ عن بطلانه، فإن هذا هو المهم في المقدمة الثانية.

والظاهر تامة ذلك وإن قصرت عنه أكثر كلمات من تقدم لظهورها في المفروغية عن جود المدرک، لا عن امتناع الإهمال مع فرض عدمه، كما تقدم.

التكليف إلا بعد البيان. ولم يتفطن أن مجراها في غير ما نحن فيه فهل يرى من نفسه إجراءها لو فرضنا والعياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الأحكام.

بل نقول: لو فرضنا أن مقلدا دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً، ولم يتمكن من أزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة أو أنه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه (١)، والمفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعي (٢)، فإذا لم تجد

---

(١) لا يخفى أن وجوب اتيانه بالصلاة بالنحو المتيسر له معرفته مبني على منجزية العلم الإجمالي الذي يأتي في الوجه الثالث، ولا يبتني على ما ذكره هنا من محذور لزوم الخروج عن الدين، لما هو المعلوم من أن عدم الاتيان بالصلاة في الفرض لا يستلزم ذلك فالاستشهاد به في غير محله.

وهو مع ذلك مبني على لزوم التبعض في الاحتياط عند تعذر الاحتياط التام، ولولاه كان المتعين البناء على عدم وجوب الاتيان بالصلاة في الفرض بلا محذور. إلا أن يدعى امتناعه لأهمية الصلاة. لكنه مشكل. أو يثبت سقوط جزئية أو شرطية بعض الأمور بسبب الجهل بها من باب قاعدة الميسور.

لكنه لو تم موجب لخروج ذلك عما نحن فيه، للعلم بصحة ما يأتي به ووجوبه تفصيلاً، فلا يصلح للتنظير.

وبالجملة: الحكم فيما نحن فيه أظهر من أن يستشهد له بهذا المثال الذي لا يخلو في نفسه عن الاشكال.

(٢) هذا موقوف على كونه خارجاً عن عموم دليل حجية خبر الثقة، وإذا أمكن البناء على حجيته، وإن كان لا يجوز الاقتصار عليه في مقام الفحص عن الأحكام، لوجوب استفراغ للوسع فيها وبذل الجهد، فإن ذلك لا ينافي حجية

من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص، وترك ما عداه ولو كان مظنوناً بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص؟

بل الإنصاف أنه لو فرض - والعياذ بالله - فقد الظن المطلق في معظم الأحكام كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالي بالالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية (١).

٣- العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات

الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي، وهو الخروج من الدين، فنقول: إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات (٢)، فإن

---

الحجة المتيسرة بنحو يلزم العمل عليها عند تعذر الوصول إلى غيرها ولو بسبب التقصير في مقدمات الفحص.

اللهم إلا أن يقال: البناء على حجية خبر الثقة مستلزم لحجية خبر الواحد الموجب لعدم تمامية المقدمة الأولى، والكلام في هذه المقدمة بعد الفراغ عن تمامية ما قبلها.

(١) العمدة فيه استلزام الطرح لمحذور الخروج عن الدين الذي يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس به.

(٢) لكن يأتي إن شاء الله تعالى منا في المقدمة الثالثة أن ما دلّ على عدم وجوب الاحتياط التام - من الإجماع ودليل نفي العسر وغيرهما - موجب لسقوط العلم الإجمالي المذكور عن المنجزية، بناء على ما هو الحق من أن دليل الترخيص في بعض أطرافه لا يقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط، بل في التكاليف الواقعية

أدلتها (١) مختصة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً أن في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه أن الوجه السابق كان مبنيًا على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، وهو محذور مستقل وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية. وهذا الوجه مبني على أن مطلق المخالفة القطعية غير جازم وأصل البراءة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الإجمالي إلى حدّ الشبهة الغير المحصورة، وقد ثبت في مسألة البراءة أن مجراها الشك في أصل التكليف، لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في ما نحن فيه.

فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن (٢) المجتهد أدى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة فما تصنع؟ (٣).

قلت:

أولاً: إنه مستحيل، لأن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات

التي هي منشأ الحكم بالاحتياط، ومع ارتفاعها لا يجب الاحتياط مطلقاً ولا وجه لتبعيضه. وحينئذ لا يصلح العلم الإجمالي للاستدلال والمانعية من الرجوع إلى الأصول المرخصة. إلا على احتمال نذكره هناك.

(١) يعني: أدلة البراءة.

(٢) يعني: الظن الشخصي في كل مسألة مسألة بعد النظر فيها بنفسها المفروض حجيته لو فرض تمامية مقدمات الانسداد.

(٣) يعني: مع أنه يستلزم محذور مخالفة العلم الإجمالي المذكور.

الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتملة (١) للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة للتحريم، لأن الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية، فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاستق يناقض العلم إجمالاً بأن بعض العلماء فاستق.

وثانياً: إنه على تقدير الإمكان غير واقع، لأن الأمارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقائع لا يخلو عن الأخبار المتضمن كثير منها لإثبات التكليف وجوباً وتحريماً، فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع أمر يعلم عادة بعدم وقوعه.

وثالثاً: لو سلمنا وقوعه لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في

---

(١) فإن الظن المذكور وإن كان قد يحصل في خصوص المسألة إلا أنه بملاحظة غيرها مما حصل فيه نفس الظن أيضاً مع العلم بمخالفة أحد الظنين أو الظنون للواقع يرتفع الظن المذكور، للعلم بوجود خلل في سببه.

لكن هذا يبتني على أن مقتضى دليل الانسداد حجية خصوص الظن بالواقع، أما بناء على أن مقتضاه حجية الظن بالطريق أيضاً - كما هو مختار المصنف رحمته على ما سيأتي في التنبيه الأول - فلا مانع عقلاً من فرض قيام الطرق المظنونة الحجية على مفاد البراءة في معظم الفقه، لأن الطرق المظنونة الحجية لا توجب الظن الشخصي - حتى ينافي العلم الإجمالي المذكور بالنحو الذي ذكره المصنف رحمته - بل النوعي الذي لا ينافي العلم الاجمالي بثبوت الأحكام التكليفية.

اللهم إلا أن يقال: إن الظن النوعي المذكور بعد فرض أدائه إلى نفي التكليف لا يظن بحجيته في حقنا في فرض الانسداد، وإن ظن بحجيته في نفسه مع قطع النظر عن ذلك. وسيأتي من المصنف رحمته نظير هذا في المقدمة الثالثة.

جميع الوقائع لأجل (١) العلم الإجمالي المفروض، فلا بد حينئذٍ من التبويض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي (٢) التكليف (٣) بمقتضى الاحتياط، وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة. ولو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقائع من التخير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط، وإن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط في حق نفسه وإن لم يحز تقليده (٤). ولكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض غير واقع، لأن الأمارات كثير منها مثبتة للتكليف. فراجع كتب الأخبار.

ثم إنه قد يُردّ الرجوع إلى أصالة البراءة - تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة - بأن اعتبارها من باب الظن، والظن منتف في مقابل الخبر ونحوه من أمارات الظن.

وفيه: منع كون البراءة من باب الظن، كيف ولو كانت كذلك لم يكن

(١) تعليل لقوله: «لا يجوز حينئذٍ...».

(٢) متعلق بقوله: «الظن الضعيف...».

(٣) متعلق بقوله: «فيعمل...».

(٤) لم يتضح الوجه في عدم جواز تقليده، فإن الأدلة الشرعية للتقليد وإن قصرت عن شموله، بل عن شمول مطلق من انسده عنده باب العلم، لعدم دخوله في عناوين التقليد الشرعية، مثل أهل الذكر والعلماء والمتفقيين وغير ذلك، إلا أنه يكفي فيه سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم بعد عدم اختصاصها بالعالم بالأحكام الشرعية بل المراد بها العالم بطرق الأمان من العقاب التي منها الاحتياط في المقام.

دليل على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان (١).

كلام المحقق  
القمي

وذكر المحقق القمي رحمته الله في منع حكم العقل المذكور (٢) أن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعي أو الظني.

فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل.

سلمنا كونه قطعياً في الجملة لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع، وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكاماً إجمالية على سبيل اليقين يثبطننا عن الحكم بالعدم قطعاً، كما لا يخفى.

سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه (٣).

وإن أردنا الحكم الظني - سواء كان بسبب كونه بذاته مفيد الظن، أو من جهة استصحاب الحالة السابقة - فهو أيضاً ظن مستفاد من ظاهر

---

(١) هذا لا ينافي إفادة البراءة للظن، فتكون من الأمارات العقلية نظير ما قد يحتمل في الاستصحاب. فالعمدة في منع إفادتها للظن إنها ليست من الأمارات ارتكازاً وليست متضمنة النظر للواقع ولا الحكاية عنه.

(٢) وهو البراءة.

(٣) يعني: في الموارد الخاصة، فإن الخبر المذكور وإن لم يكن حجة إلا أنه يمنع من القطع بعدم الحكم.

الكتاب (١) والأخبار (٢) التي لم يثبت حجيتها بالخصوص (٣). مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع، ثم بعد ورود الخبر الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه. انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أن حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي (٤)، لا اختصاص له بحال دون حال، فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع (٥)، ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط

المناقشة فيما أفاده  
المحقق القمي

(١) مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

(٢) مثل حديثي الرفع والسعة.

(٣) أما الأخبار فلعدم تمامية أدلة حجيتها عنده. وأما ظاهر الكتاب المجيد فلدعوى عدم كوننا مقصودين بالافهام منه، وقد سبق عنه عدم حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالافهام، فراجع ما سبق عنه في مبحث الظواهر.

(٤) فإن المدعى القطع بعدم العقاب على التكاليف المجهولة، وإن كانت ثابتة في الواقع أو مظنوناً بها. نعم لو كان المدعى القطع بعدم الحكم واقعاً في مورد فقد الدليل - الذي هو مقتضى قاعدة عدم الدليل دليل العدم - كان لما ذكره المحقق القمي رحمته الله وجه. فلاحظ.

(٥) فإن ورود الشرع لا دخل في الحكم المذكور.

نعم لو فرض تنجز العلم الإجمالي بوجود الأحكام بسبب ورود الشرع كان مانعاً من الحكم المذكور.

لكنه يرجع إلى المانع الذي ذكره المصنف رحمته الله من الرجوع إلى البراءة، لا إلى عدم جريان البراءة ذاتاً، لعدم القطع بارتفاع الحكم، كما يظهر من المحقق القمي رحمته الله.



من الآيات والأخبار التي ذكروها. وأما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون، إن قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلاً في البيان ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم العقلي. والحاصل: أنه لا ريب لأحد فضلاً من الاختلاف [عن أنه لا خلاف خ.ل] في أنه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام أو الخاص (١) فالأصل البراءة، وحينئذٍ فاللازم إقامة الدليل على كون الظن المقابل بياناً.

ومما ذكرنا ظهر صحة دعوى الإجماع على أصالة البراءة في المقام، لأنه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجري البراءة.

وظهر فساد دفع أصل البراءة بأن المستند فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقود في محل البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل، ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر (٢).

وهذا الكلام خصوصاً الفقرة الأخيرة منه مما يضحك الثكلي، فإن عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل

---

(١) الدليل العام عبارة عن مثل دليل وجوب الاحتياط مع الشك في التكليف لو فرض تماميته، والدليل الخاص عبارة عن الأدلة الخاصة الدالة على وجود التكاليف الواقعية في مورد الشك.

(٢) لاحتمال حجيته واقعاً، لوضوح عدم كونه مما يقطع بعدم حجيته كالقياس، وإن تقدمت دعوى ذلك في كلام السيد المرتضى رحمته.

الذي هو مجرى البراءة (١).

واعلم أن الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها العمل بالظن، لجواز الرجوع إلى البراءة وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة، وأجابا عنه بما تقدم، - مع (٢) رده - من (٣) أن أصالة البراءة لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا أن أول من شيد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن (٤) هو المحقق المدقق جمال الدين قائمه في حاشية، حيث قال:

«يرد على الدليل المذكور أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن، حتى يتجه ما ذكره. ولجواز أن لا يجوز العمل بالظن. فكل حكم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحكم به، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظن (٥)، ولا للإجماع على وجوب التمسك

كلام المحقق  
جمال الدين  
الخوانساري

(١) إذ ليس المراد من عدم الدليل الذي هو موضوع القضية العقلية هو عدم الدليل المجعول من الشارع واقعاً، بل عدم ما يعلم بكونه حجة للشارع واقعاً، بل عدم ما يعلم بكونه حجة للشارع يصح الاعتماد عليه في معرفة أحكامه، وكل ما لم يثبت حجتيه يعلم بعدم كونه دليلاً بهذا المعنى، فيتحقق في مورد موضوع أصل البراءة العقلي.

(٢) متعلق بقوله: «تقدم». والمراد منه الرد الذي تقدم من المصنف قائمه.

(٣) بيان للموصول في قوله: «بما تقدم».

(٤) يعني: حرر وجوب الرجوع إلى البراءة لا من باب أنه مفيد الظن.

(٥) يعني: كي يتوجه ما سبق من انها لا تفيد الظن مع وجود الخبر.

بها (١)، بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به، أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم، ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه، لا لأن (٢) الأصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به. ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن. وعلى هذا ففي ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين (٣) وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

وأما فيما لم يكن مندوحة عنه (٤) - كالجهر بالبسملة والإخفات بها في الصلاة الإخفائية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية (٥) - فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما فنحكم بالتخير فيها (٦)، لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات، فلا

---

(١) يعني: كي يتوجه ما سبق من عدم الإجماع عليها مع وجود الخبر.

(٢) لعله تعريض بصاحب المعالم عليه السلام.

(٣) يعني بقيام دليل يوجب العلم، أو بقيام دليل يوجب الظن قام الدليل

العلمي على اعتباره.

(٤) يعني: للعلم بوجوب شيء مع الشك في كفيته.

(٥) للقطع بوجوبها من حيث كونها جزءاً من السورة الواجبة.

(٦) لا وجه للتخير، بل اللازم الاحتياط بتكرار البسملة أو الصلاة خروجاً

عن العلم الإجمالي المنجز بوجوب أحد الأمرين، كما حقق في محله.

حرج لنا في شيء منها. وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور، لأننا لا نعمل بالظن أصلاً» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد عرفت أن المحقق القمي رحمته قد أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد. فالحق رده بالوجوه الثلاثة المتقدمة (١).

ثم إن ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءة لا يجري في جميع الفقه، إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شك في صحة بيع المعاطاة، فتبايع بها اثنان فإنه لا مجرى هنا للبراءة، لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه (٢). وكذا في

المناقشة فيما أفاده الخوانساري

(١) وهي الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وكثرة المخالفة من الرجوع إليها بنحو يستلزم الخروج عن الدين، والعلم الإجماعي بثبوت التكليف في الشريعة لمانع من الرجوع للبراءة.

وما يظهر من جمال الدين من الرجوع للتخيير مع العلم الإجمالي كما في الجهر والاختفات في التسمية في غير محله كما عرفت.

(٢) ولا أصل يقتضي إباحة التصرف لكل منهما.

اللهم إلا أن يقال: إن جرى الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم ترتب الأثر- كما سيشير إليه المصنف رحمته - كان هو المرجع، وإلا تعين جريان الأصول الحكمية، كاستصحاب حرمة التصرف لكل منهما فيما كان يحرم عليه التصرف فيه واستصحاب جوازه فيما كان يجوز له التصرف فيه ولو فرض قصور دليل الاستصحاب - أو عدم الدليل عليه - تعين الرجوع إلى البراءة بعد فرض عدم مانعية العلم الإجمالي منه، كما هو مبني مثل المحقق جمال الدين رحمته على ما يظهر من كلامه السابق.

نعم قد لا يمكن الرجوع إلى كلا الأصلين، كما لو تردد المال الموروث بين شخصين، فإن مقتضى الأصل عدم تملك كل منهما له وعدم جواز التصرف من كل

الظن ولا معنى للتخيير أيضاً، لأن كلاً منهما يختار مصلحته وتخير الحاكم هنا لا دليل عليه.

مع أن الكلام في حكم الواقعة، لا في علاج الخصومة.

اللهم إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر، بناء على أن أصالة العدم من الأدلة الشرعية (١)، فلو أبدل في الإيراد أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل.

ويمكن أن يكون هذا الأصل - يعني - أصل الفساد وعدم التملك وأمثاله - داخلاً في المستثنى في قوله: «لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم» بناء على أن أصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الإجماع والسيرة، إلا أن يمنع قيامها على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه.

واعتباره من باب الاستصحاب - مع ابتناؤه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي (٢) - رجوع إلى الظن العقلي (٣) أو الظن الحاصل من

---

منهما فيه، فلا بد من الرجوع إلى القواعد المقررة في المال المشتبه بين شخصين من قسمته بينهما أو الاقراء بينهما عليه أو غير ذلك.

(١) يعني: مع قطع النظر عن اخبار الاستصحاب، اما لو ابتنى عليها جرى فيه الكلام الآتي.

(٢) فإنه محل الكلام عند القائلين بالاستصحاب.

(٣) هذا لا يهم لو فرض كون الظن العقلي المذكور معلوم الحجية، لأنه يكون من الظن الخاص.

أخبار الآحاد (١) الدالة على الاستصحاب.

اللهم إلا أن يدعي تواترها ولو إجمالاً، بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً فيخرج عن خبر الآحاد، ولا يخلو عن تأمل، وكيف كان ففي الأجوبة المتقدمة - ولا أقل من الوجه الأخير (٢) - غنى وكفاية إن شاء الله تعالى.

وأما المقدمة الثالثة:

ففي بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل

المقدمة الثالثة:  
بطلان وجوب  
تحصيل الامتثال  
بالطرق  
المقررة للجاهل

(١) يعني: والمفروض عدم حجيتها.

(٢) وهو العلم الإجمالي.

وكان خصوصيته لأنه من الوجوه العلمية البرهانية، وليس كالوجهين الأولين - وهما الإجماع ولزوم الخروج عن الدين - من الأدلة اللبية التي قد يمنعها المتعسف وينكر حصول القطع منها.

لكن سيأتي منا إن شاء الله تعالى في المقدمة الثالثة أن مادلاً على عدم وجوب الاحتياط التام - من الإجماع وغيره - موجب لسقوط العلم الإجمالي المذكور بناء على ما هو الحق من أن دليل الترخيص في البعض لا يقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط، بل في التكاليف الشرعية الواقعية التي هي منشأ الحكم بالاحتياط، ومع ارتفاعها لا يجب الاحتياط مطلقاً، ولا وجه لتبعض الاحتياط. وحيث فلا يصلح العلم الإجمالي للمانعية من الرجوع للأصول المرخصة، إلا على احتمال نذكره هناك.

ولولا يتعين التمسك في نفي الرجوع بالبراءة بالوجه الثاني الكاشف عن بقاء الأحكام وتنجزها بالطريق المتيسر وهو الظن. وأما الأول - وهو الإجماع - فقد عرفت رجوعه لأحد الوجهين الأخيرين.

وبالجملة: عمدة الوجوه في المقام هو الثاني. فلاحظ وتأمل جيداً.

من الاحتياط (١)، أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك  
المسألة (٢)، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها، فنقول:  
إن كلاً من هذا الأمر الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة لامثال  
الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب في المقام، ومنها ما لا يجري.

عدم وجوب  
الاحتياط  
لوجهين:

وأما الاحتياط فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية  
والنقلية (٣) عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلا  
أنه في المقام - أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير  
واجب لوجهين:

١- الإجماع  
القطعي

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم الوجوب في المقام، لا بمعنى أن  
أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه أو جله (٤)، حتى يرد عليه  
أن عدم التزامهم به إنما هو لوجود المدارك المعتمدة عندهم للأحكام، فلا  
يقاس عليهم من لا يجد مدركاً في المسألة، بل بالمعنى الذي تقدم نظيره في

---

(١) يعني: الاحتياط في تمام الشبهات التكليفية عند الانسداد.

(٢) يعني: مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكليف في جميع المسائل  
فتنظر كل مسألة بنفسها مع قطع النظر عن غيرها فاما أن تكون مجرى البراءة أو  
الاحتياط أو الاستصحاب وقد سبق منا في صدر المقدمة الثانية أن اللازم ذكر هذا  
في تلك المقدمة لا هنا.

(٣) الأدلة النقلية وإن دلت على وجوب الاحتياط إلا أنها منزلة على الارشاد  
إلى حكم العقل بوجوبه، فوجوبه عقلي لا شرعي.

(٤) ومرجعه إلى دعوى الإجماع العملي الذي هو عبارة عن سيرة العلماء نظير  
سيرتهم على العمل بالظواهر.

الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة.

وحاصله دعوى الإجماع القطعي على أن المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم ثبوت حجية أخبار الآحاد رأساً أو باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم ليس (١) هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك.

وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات، مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم التكليف في المجهولات فإنها واضحة الدلالة على أن بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغ عنه (٢). فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد في التزامه، لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه، خصوصاً أبواب الطهارة والصلاة (٣) فمراعاته مما

٢- لزوم العسر  
والخرج

(١) خبر لقوله: «أن المرجع في الشريعة...». وهذا مرجعه إلى الإجماع الارتكازي، الذي يقطع معه بالحكم. نعم لا يبعد رجوع هذا الإجماع إلى الوجه الآتي، فيكون مبنياً عليه، لا أنه إجماع تعبدى في قبالة ليصح الاعتماد عليه لو فرض قصور الوجه المذكور.

(٢) لأن تعليلهم حجية أخبار الآحاد بأنه لولاها لزم إبطال الدين مبني على المفروغية عن عدم وجوب الاحتياط على تقدير عدم الحجية، إذ لو وجب لم يبطل الدين ولم تعطل الأحكام.

(٣) لكثرة الابتلاء بهما وكثرة الفروع التي هي مورد الشبهات وصعوبة الاحتياط في كثير منها.



يوجب الحرج والمثال لا يحتاج إليه. فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر (١) على الالتزام بالاحتياط في جميع أموره يوماً وليلة لوجد صدق ما ادعيناه. هذا كله بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

تعليم وتعلم  
موارد الاحتياط  
حرج أيضاً

وأما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده، وتعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية، وعلاج تعارض الاحتياطات، وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف (٢). فهو أمر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم.

توضيح الحرج  
ففي ذلك

توضيح ذلك: أن الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ترك التطهير. لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات أخرى، بعضها أقوى منه، وبعضها أضعف، وبعضها مساو، فإنه قد يوجد ماء آخر للطهارة وقد لا يوجد معه إلا التراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فإن الاحتياط في الأول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاوجه الاحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه (٣) ما

---

(١) أو ظن خاص صالح للعمل بنفسه، لوفائه بالحكم بتام ما يتعلق به من شرائط وغيرها.

(٢) بناء على لزوم الترجيح بين الاحتياطين بقوة الاحتمال، لا التخيير بينهما، ولا تساقطهما.

(٣) يعني أصاب الماء الآخر.

لم ينعقد الإجماع على طهارته (١)، وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية إن لم يزامه ضيق الوقت.

وفي الثالثة الطهارة من ذلك المستعمل والصلاة إن لم يزامه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب (٢).

فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقي إلى مقلده أن الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه وبين غيره.

وبالجملة: فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها فضلاً عن العمل بها أمر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقية.

فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي أدى نظره إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط، بل يقلد غيره (٣). قلت: مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص (٤) أن

(١) حيث يصير التطهير بكلا المائين خلاف الاحتياط من جهة.

(٢) فإنه لو علم بجواز استعماله في التطهير لكان قادراً بسببه على الصلاة، والصلاة أهم من جميع الواجبات فتقدم مع المزاحمة، أما مع الشك في جواز استعماله فلا يعلم بأهمية الاشتغال به وبالصلاة من ذلك الواجب، لاحتمال عدم مشروعية الصلاة معه، بناء على عدم مشروعيتها لفاقد الطهورين.

(٣) وحينئذٍ فلا يلزم الاحتياط إلا في حق الشخص نفسه وقد لا يلزم من ذلك عسر شديد.

(٤) هذا إنها يصلح جواباً لو كان الوجه في دعوى عدم وجوب تقليد مثل

هذا المجتهد هو عدم الانحصار به المقتضي للتخيير بينه وبين غيره من دون أن يتعين. بل يكفي حينئذٍ في الجواب فرض المجتهد المذكور اعلم من غيره الموجب لتعيينه مع وجود غيره، ولا حاجة لفرض الانحصار به. أما لو كان الوجه في عدم وجوب تقليده قصور أدلة التقليد الشرعية عن شموله لو تحت دعوى فقده للعناوين المعتبرة فيها كالفقهاء وأهل الذكر ونحوهما مما أخذ في أدلة التقليد، فإنها لا تشمل مثله ممن لم يتيسر له معرفة الأحكام بعلم ولا علمي، بل يتعين الرجوع إلى غيره ممن تنطبق عليه العناوين المذكورة فإنحصار المجتهد به لا يقتضي تعين الرجوع إليه، لعدم شمول أدلة الحجية له، بل يتعين على العامي تحصيل الامثال بطريق آخر غير التقليد.

اللهم إلا أن يقال: مع وجود غيره ممن يرى الانفتاح يتعين تقليد ذلك الغير عملاً بأدلة التقليد الشرعية. أما مع فقد الغير وانحصار الأمر بالشخص المذكور فيتعين إهمال الأدلة الشرعية، لعدم تحقق موضوعها، ويتعين الرجوع إليه حينئذٍ بمقتضى السيرة العقلانية الارتكازية على رجوع الجاهل إلى العالم، إذ لا يراد به العالم بالأحكام الشرعية - كي لا يشمل الشخص المذكور - بل العالم بطرق الامثال المؤمنة من العقاب، لأن ذلك هو هم العقلاء وغرضهم من التقليد، فهو في رتبة متأخرة عن غيره لا يجوز الرجوع إليه الا مع فقد الغير ممن يرى الانفتاح.

لكن قد يدعى أن بعد إهمال أدلة التقليد الشرعية لفرض انحصار المجتهد بالشخص المذكور لا يتعين الرجوع إليه، بل يتعين تقليد الميت القائل بالانفتاح، فإن إهمال قيد الحياة أهون من إهمال العناوين المعتبرة في الأدلة المذكورة كلية.

هذا ولكن التحقيق أن رجوع العامي إلى المجتهد ليس بمقتضى الأدلة الشرعية لعدم إحاطته بمقتضاها، بل بمقتضى السيرة الارتكازية المذكورة المقتضية للالزام بالرجوع إلى هذا الشخص مع كونه أعلم، بل مع مساواته لغيره لكون قوله أحوط فإن الظاهر ان التعيين بذلك مقتضى الارتكاز العقلاني.

كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على ظن خاص يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام، وأن (١) من يدعي وجود الدليل على ذلك فإنما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون إليه ويكون الركون إليه جزءاً في غير محله، فالكلام في أن حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة للعباد، للزوم الحرج البالغ حدّ اختلال النظام.

ولا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهداً

---

إن قلت: إذا رجع العامي للشخص المذكور وجب عليه أن يفتي له بالرجوع إلى غيره ممن يرى الانفتاح، عملاً بالأدلة الشرعية، كما هو الحال في جميع ما تقتضيه الأدلة الشرعية من شروط المفتي ولا تقتضيه السيرة، كالذكورة مثلاً فإن العامي لو قلد المرأة بمقتضى السيرة العقلانية لزم عليها أن تفتي له بالعدول عنها إلى الرجل عملاً بأدلة الذكورة.

قلت: يمكن فرض الشخص المذكور ممن لا يرى مقتضى أدلة التقليد الشرعية المشار إليها ولو لعدم ثبوت حجيتها عنده، فكيف يفتي العامي بمضمونها مع انه يرى غيره مخطئاً في دعوى الانفتاح وجاهلاً بالأحكام الشرعية، فلا يرى للأدلة الشرعية موضوعاً يجب الرجوع إليه، بل يلزم عنده العمل بمقتضى السيرة المعينة لتقليد نفسه، نعم لو فرض كون المقلد مجتهداً بنفسه في خصوص مسائل التقليد بحيث ثبت عنده لزوم العمل بمقتضى الأدلة الشرعية المذكورة تعين عليه أن لا يقلد القائل بالانسداد مع وجود من يرى الانفتاح لكنه فرض نادر، ليس مورداً لكلماتهم في المقام. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: «انسداد باب العلم».

غير هذا(١) قائلاً بعدم انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنية الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج وضيق.

مع عدم إمكان الاحتياط لامناص عن العمل بالظن

ثم إن هذا كله مع كون المسألة في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات، أما مع عدم إمكان الاحتياط - كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه في الحال(٢) وكما في المرافعات(٣)- فلا مناص عن العمل بالظن(٤).

الإيراد على لزوم الحرج بوجوه:

وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

الإيراد الأول

منها: النقض بما لو أدى اجتهاد المجتهد وعمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة، أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض

---

(١) كأنه لأن المجتهد المذكور لما كان يرى خطأ غيره في دعوى الانفتاح فهو يرى أن تقليد العوام له في غير محله وإن لازمهم العمل بما يراه هو من الاحتياط، وحينئذٍ يمتنع عليه أن يرى لزوم عمل الناس بالاحتياط مع استلزامه اختلاف النظام، وإن لم يلزم فعلاً لعدم متابعة الناس له وتقليدهم لغيره عن عذر أو لا عن عذر.

(٢) إذ لو لم يحتاجا إليه أمكن الاحتياط بانتظار بلوغها والتصالح بينهما.

(٣) لعدم ارتفاع الخصومة بالالزام بالاحتياط بعد عدم إمكان حكم الحاكم اعتماداً عليه. لكن قد يتعين حينئذٍ إجراء حكم المال المشتبه بين شخصين، كما أشرنا إليه في آخر المقدمة الثانية.

(٤) لكن هذا يقتضي حجية الظن في خصوص تلك المسائل لا مطلقاً.

ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا وكذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها.

وبالجملـة: فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها، وفيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

والجواب: أن ما ذكر في غاية الفساد، لأن مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة (١) على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج، فينبغي أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج، ولا يخفى أن منعه في غاية السقوط، لدلالة الأخبار المتواترة معني عليه مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب.

جواب الإيراد

والحاصل: أن قاعدة نفي الحرج مما ثبتت بالأدلة الثلاثة، بل الأربعة في مثل المقام، لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف. نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة المحكمة وإن لم تكن قطعية.

(١) يظهر من المصنف عليه السلام أن عدم وجوب الاحتياط في المقام مبني على قاعدة نفي الحرج، ولا يبعد أن يكون مبتنياً على ما يستفاد من الأدلة وسليقة الشارع الأقدس من عدم تشريع الأحكام التي يلزم منها الحرج نوعاً، والفرق بين الوجهين أن الأول موقوف على لزوم الحرج الشخصي ودائر مداره، فلو فرض عدم لزومه في حق شخص، ولو لقلّة ابتلائه بموارد الاحتياط، فلا مجال لسقوط الاحتياط في حقه، والثاني غير موقوف على ذلك، بل يقتضي عدم تشريع الاحتياط حتى في حق الشخص المذكور والأمر محتاج إلى التأمل.

حكومة أدلة  
نفي الحرج  
على العمومات  
المثبتة للتكليف

وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها، لا لأن النسبة بينهما عموم من وجه فيرجع إلى أصالة البراءة (١) - كما قيل - أو إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج - كما زعم - بل لأن أدلة نفي العسر والحرج بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكليف (٢)، فهي بالذات مقدمة عليها.

وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي (٣)، بل يقدمونها من غير مرجح خارجي.

نعم جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من

---

(١) الموافقة لمقتضى قاعدة نفي الحرج عملاً.

(٢) لظهور بعض أدلتها في النظر إلى الأحكام الأولية، ودفعها بعد فرض وجود المقتضي لها، كما قد يظهر من مثل رواية عبد الأعلى مولى آل سام الآتية، فإن نظر أحد الدليلين إلى حكم الآخر موجب لحكومته عليه وتقديمه عرفاً.

مضافاً إلى أن تقديم قاعدة نفي الحرج على عمومات الأحكام الأولية لا يوجب إلغاء أدلة تلك الأحكام بالمرّة، وإنما يوجب التصرف فيها بحملها على غير موارد الحرج، أما تقديم العمومات على أدلة القاعدة فهو موجب لإلغاء القاعدة بالمرّة، إذ لا يبقى لها مورد. ومثل ذلك موجب لتقديم القاعدة.

وأما احتمال تقديم القاعدة على بعض العمومات دون بعض فهو ترجيح بلا مرجح عرفاً، لاتحاد النسبة عرفاً بين جميع العمومات والقاعدة بنحو يرى العرف لزوم تقديمها على الجميع لو فرض تقديمها على البعض.

(٣) الذي هو اللازم في سائر موارد تعارض العامين من وجه.

المرجحات لتلك القاعدة، زعماً منه أن عملهم لمرجح توقيفي اطلعوا عليه واختفى علينا، ولم يشعر أن وجه التقديم كونها حاکمة على العمومات.

ومما يوضح ما ذكرنا - ويدعو إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله، ويجوب الإعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب (١) الرجوع إلى الأصول والمرجحات - ما رواه (٢) عبد الأعلى مولى آل سام في من عثر فإنقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه».

مما يوضح  
الحكومة

فإن في إحالة الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج وبيان أنه ينبغي أن يعلم منه أن الحكم في هذه الواقعة المسح (٣) فوق المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة، دلالة (٤) واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض وترجيح في البين. فافهم.

(١) تفريع على قوله: «وقوع التعارض بينها».

(٢) مبتدأ خبره: «ومما يوضح...».

(٣) الظاهر أن استدلال الإمام عليه السلام بالقاعدة لبيان عدم وجوب مسح البشرة، لا لبيان وجوب مسح المرارة، كما تقدم توضيحه في مبحث حجية ظواهر الكتاب عند تعرض المصنف رحمته للرواية.

(٤) اسم مؤخر لـ (إن) في قوله: «فإن في إحالة...».



وإن كان (١) مرجع ما ذكره إلى أن التزام العسر إذا دل عليه الدليل لا بأس به، كما في ما ذكر من المثال (٢) والفرض (٣). ففيه: ما عرفت (٤) من أنه لا يخصص تلك العمومات إلا ما يكون أخص منها، معاضداً (٥) بما يوجب قوته على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة، والمفروض أنه ليس في المقام إلا قاعدة الاحتياط (٦) التي قد رفع اليد عنها

---

(١) معطوف على الشرط في قوله آنفاً: «لأن مرجعه إن كان إلى منع نهوض...».

(٢) وهو ما لو أدى ظن المجتهد إلى وجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة، أو وجوب الغسل على من أجنب متممداً وإن أصابه من المرض ما أصابه.

(٣) وهو ما لو أدى ظن المجتهد إلى امور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها.

(٤) حيث تقدم أن قاعدة نفي العسر في غير ما يوجب اختلال النظام قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة.

(٥) لم يتضح الوجه في الحاجة إلى المعاضد بعد فرض كون الدليل أخص وفرض قبول القاعدة للتخصيص.

(٦) حيث يظهر من جميع ما ذكره المصنف عليه السلام لزوم تقديم قاعدة نفي العسر عليها لوجه:

الأول: قاعدة نفي العسر في المقام قطعية لا تقبل للتخصيص للزوم اختلال النظام الذي يعلم بعدم رضا للشارع به.

الثاني: أن قاعدة الاحتياط ليست أخص من قاعدة نفي العسر مطلقاً كي تخصصها، بل بينهما عموم من وجه، وقد عرفت أن قاعدة نفي العسر حاكمة على القواعد والعمومات الأخر إذا كانت أعم منها من وجه.

لأجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة (١) وما لو علم أن عليه فوائت لا يحصي عددها (٢) وغير ذلك.

بل أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل (٣)، فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات

---

الثالث: ما ذكره المصنف رحمته هنا، ومرجه إلى ثبوت المرجح الخارجي لقاعدة نفي العسر على قاعدة الاحتياط لو فرض عدم حكومة الأولى، وهو ما يأتي الكلام فيه.

(١) الكلام في الشبهة المحصورة مفهوماً ودليلاً موكول إلى محله، ويأتي هناك أن الدليل فيها ليس هو قاعدة نفي العسر، بل أمر آخر.

(٢) يأتي منا ومن المصنف رحمته في مبحث الشبهة الموضوعية الوجوبية البدوية أنه لا مجال للرجوع في مثل ذلك إلى الاحتياط كي يدعي لزوم الخروج عنه في الفرض بأدلة العسر.

مع أنه لو فرض ان المرجع هو الاحتياط فهو بالواجب العسر فإنما يوجبه بلحاظ حيث لزوم العسر من القدر الأعلى، وحيث يعلم بعدم وجوب القدر الأعلى إما لعدم فوته أو للزوم العسر من قضائه، كما يعلم بوجوب الأدنى لأنه المتيقن، وحيث يعلم بعدم وجوب الاحتياط لعدم تحقق موضوعه وهو الشك في تعيين الواجب، فلا يقاس بما نحن فيه مما كانت التكاليف الواقعية غير عسرية، والعسر من جهة الاشتباه لا غير.

(٣) هذا غير ظاهر، لأن قاعدة العسر في المقام غير ناظرة لبيان التكاليف الواقعية وتمييز مواردها تعبدًا، كي ترفع الاشتباه الذي هو موضوع قاعدة الاحتياط، كما ترفعه الأمانة الواردة لتمييز موارد التكليف من بين أطراف العلم الإجمالي، بل موضوع قاعدة الاحتياط بأن مع القاعدة، وحيث كانت قاعدة الاحتياط عقلية قطعية ناشئة من اجود الأحكام الواقعية المجهولة امتنع رفع اليد عنها مع بقاء

## الاجتهادية.

رجوع إلى مناقشة  
الإيراد الأول

وأما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب في الفوائت أو الغسل في المثالين فظهر جوابه مما ذكرنا من أن قاعدة نفي العسر في غير مورد الاختلال قابلة للتخصيص (١).

وأما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من

الأحكام المذكورة، أولاً: أنها عقلية وقاعدة نفي الحرج شرعية فيمتنع تصرفها فيها، وثانياً: لأنها قطعية وقاعدة نفي الحرج إنما تنهض بالتصرف في العمومات الظنية القابلة للتخصيص. نعم يمكن رفع منشأ الاحتياط بقاعدة نفي الحرج، وهو الأحكام الواقعية المشتبهة لأنها هي منشأ الحرج وحيث لا يبقى موضوع للاحتياط.

وعليه فالقاعدة لا تعارض قاعدة الاحتياط التي هي من قبيل الأصل، كما ذكره المصنف رحمته لكن صلاح قاعدة نفي العسر والحرج لرفع الأحكام الواقعية مع كونها في أنفسها غير عسرية ولا حرجية موقوف على شمول العسر والحرج في القاعدة لما إذا كان ناشئاً من الاشتباه الطارئ على الحكم، ولا يختص بما ينشأ من الحكم المجعول شرعاً بنفسه، وهو غير بعيد. ولولاه أشكل الرجوع في المقام لقاعدة نفي الحرج، لا بلحاظ الأحكام الواقعية لأنها في أنفسها غير حرجية، ولا بلحاظ قاعدة الاحتياط لأنها عقلية قطعية كما ذكرنا، وتعين إبطال الاحتياط بوجه آخر، غير لزوم العسر، ولعله يأتي توضيح ذلك عند الكلام في تبويض الاحتياط وفي مبحث الكشف والحكومة.

(١) ظاهره الالتزام بالحفاظة على الترتيب وبالغسل ولو مع الحرج تخصيصاً للقاعدة. وهو إنما يتم في الثاني، لاختصاص أدلته بصورة الحرج - لو تمت -، فيكون أخص مطلقاً من القاعدة. أما الأول فلا مجال له لعموم أدلته لغير صورة الحرج فيمكن تنزيله عليها جمعاً بينها وبين القاعدة التي تقدم حكومتها على العمومات التي بينها وبينها عموم من وجه.

فعلها الحرج فيرد عليه.

أولاً: منع إمكانه، لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج أن الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف، ومع هذا العلم الإجمالي يمنع الظن التفصيلي بوجوب أمور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر (١) على ما مر نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى البراءة.

وثانياً: سلمنا إمكان ذلك - إما لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها أو بعضها ظنوناً نوعية (٢) لا ينافي العلم الإجمالي بمخالفة البعض للواقع أو بناء على أن الاستفادة من أدلة نفي العسر والحرج ليس هو القطع ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف (٣) وإما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الإجمالي بخلافها، كما في الظن الحاصل من

(١) هذا مختص بما إذا لزم اختلال النظام، حيث لا مجال لاحتماله، أما مجرد لو لزم الحرج الخالي عنه فلا علم إجمالي بعدم وجوب بعض الأمور المذكورة لا مكان وجوبها جميعاً تخصيصاً لقاعدة الحرج الذي عرفت أنه لا بأس به للأدلة الخاصة. نعم يتوقف على كون دليل كل منها أقوى من عموم دليل نفي الحرج.

(٢) بناءً على أن مقتضى دليل الانسداد حجية الظن بالطريق، كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية عند الكلام في نظير هذا الأشكال.

(٣) هذا إنما يتم إذا كان الحرج اللازم في المقام لا يبلغ حداً يلزم منه اختلال النظام، وإلا امتنع الظن التفصيلي معه، كما أشرنا إليه.

الغلبة مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف (١) - ولكن نمنع وقوع ذلك (٢)، لأن الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الامامية من عدم اعتبار الظن القياسي وأشباهه ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة - كأقسام الخبر والشهرة والاستقراء والإجماع المنقول والأولية الاعتبارية ونظائرها - ومن المعلوم للمتبع فيها أن مؤدياتها لاتفضي إلى الحرج، لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبراً إجمالياً.

وثالثاً: سلمنا إمكانه ووقوعه، لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي إلى اختلال النظام حتى لا يمكن إخراجها عن عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال.

وليس هذا كراً على ما فر منه حيث (٣) إنا عملناه بالظن فراراً عن لزوم العسر فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به لأن (٤) العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حدّ اختلال النظام من جهة لزوم مراعات

---

(١) العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر وإن كان مسلماً إلا أن أطرافه ليس خصوص موارد الظن الشخصية بمقتضى الغلبة، بل الأعم، لأن موضوع العلم الإجمالي جميع الوقائع وموضوع الظنون الشخصية الوقائع الغالبة.

(٢) يعني: أداء ظن المجتهد إلى ما يوجب الحرج من الأحكام. وقد تقدم منه نظيره في المقدمة الثانية.

(٣) بيان لوجه كونه كراً على ما فر منه.

(٤) تعليل لقوله: «وليس هذا كراً على ما فر منه».

الاحتمالات الموهومة والمشكوكة، وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل بها سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط، وحينئذٍ فليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعارض من جهة العمل بالظن (١)، بل من جهة المطابقة لمقتضى الاحتياط (٢)، فلو عمل بالاحتياط (٣) وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة المشكوكة المطابقة للاحتياط (٤).

ومنها: أنه يقع التعارض بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرج، والأول أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع

الإيراد الثاني  
على لزوم  
الحرج وجوابه

(١) لأنه لازم سواء عمل بالظن أم بالاحتياط.

(٢) يعني مطابقة الظن للاحتياط.

(٣) يعني: في جميع موارد احتمال التكليف الذي هو مقتضى القاعدة الأولية.

(٤) يعني: وبإضافتها يلزم اختلال النظام، الذي لا مجال للالتزام به للقطع

بقبحه.

والحاصل: أن العمل بالظن دون العمل بالاحتياط التام قللة موارد، بالإضافة إليه، فالعسر الحاصل منه لا يوجب اختلال النظام.

نعم لو فرض من بعض الأشخاص حصول الظن له بالتكليف في جميع موارد احتمالها أو أكثرها بحيث يلزم من العمل به اختلال النظام أيضاً تعين البناء على عدمه حجية الظن في حقه كلية، بل لزم التبعض فيه بحسب المرتبة، فيعمل بالظن القوي دون الضعيف أو نحو ذلك مما لا يلزم منه محذور اختلال النظام، كما تقدم نظيره في المقدمة الثانية.

العلم الإجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم (١).

وفيه: ما لا يخفى، لما عرفت في تأسيس الأصل من أن العمل بالظن ليس فيه - إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤاده حرمة ذاتية، وإنما يحرم (٢) إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم (٣)،

---

(١) لا يخفى أن المفروض في المقام لزوم اختلال النظام الذي هو قطعي الامتناع فتعين رفع اليد لأجله عن عموم حرمة العمل بالظن وحمله على خصوص صورة الانفتاح، لأنه عموم قابل للتخصيص مع أن أدلة نفي الحرج لا تقتضي إلا سقوط الاحتياط، وأما وجوب العمل بالظن فهو مقتضى قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح، التي سيأتي الكلام فيها في المقدمة الرابعة، وهي لو تمت قاعدة عقلية قطعية يتعين الخروج بها عن عموم حرمة العمل بالظن - لو فرض منافاتها له - لأنه عموم قابل للتخصيص كما ذكرنا. هذا وجواب المصنف رحمته الآتي مبني على اغفال هذه الجهة.

(٢) يعني: مع عدم قصد التشريع. ثم إن عدم قصد التشريع هنا مبني على أن دليل الانسداد إنما يقتضي وجوب العمل بالظن من باب الاحتياط - نظير ما سبق في الدليل الأول من أدلة حجية الظن - لا بما أنه حجة في تعيين التكاليف الشرعية، أما لو قيل بأنه يقتضي حجية الظن كسائر الحجج - كما هو الظاهر بناء على الكشف وعدم الحكومة - فيكون منافياً لعموم أدلة حرمة العمل بالظن ويتعين البناء على تخصيص العموم المذكور به، لأنه قطعي، فيحمل العموم على صورة الانفتاح، كما ذكرنا.

(٣) أو خالف أصلاً أو أمارة معتبرة، وكل ذلك غير آت هنا، إذ مخالفة الواجبات والمحرمات الواقعية ليست ناشئة من العمل بالظن، بل هي ناشئة من سقوط الاحتياط بسبب العسر أو اختلال النظام، ومخالفة الأصول أو الأمارات غير حاصلة بعد فرض فقد الأدلة المعتبرة على التكاليف وفقد الاصول المحرزة لها.

فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعدة الاحتياط الآمرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أن قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر والحرص.

ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقاً عدم معارضة عمومات نفي العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر (١).

ومنها: أن الأدلة النافية للعسر إنما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع، ولذا لو نذر المكلف أموراً عسرة، كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة، وكصوم الدهر، أو احياء الليالي، أو المشي إلى الحج، أو الزيارات، لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها، لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف، وكذا لو اجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة ووجوب الوفاء بها.

الإيراد الثالث  
على لزوم  
الحرص وجوابه

وحينئذ فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة إنما هو من جهة اختفاء الأحكام الشرعية المسبب عن المكلفين المقصرين في محافظة الآثار الصادرة عن

(١) حيث تقدم حكومتها على العمومات المذكورة، وعدم ملاحظة الترجيح بينها، وحينئذ يتعين حكومتها على عموم حرمة العمل بالظن، وحمله على غير صورة الانسداد التي يلزم من الرجوع إليه فيها العسر. هذا وقد عرفت أن المعارض لعموم حرمة العمل بالظن هو قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح لا قاعدة نفي العسر والحرص. فلاحظ.



الشارع المبينة للأحكام والمميزة للحلال عن الحرام، وهذا السبب وإن لم يكن من فعل كل مكلف، لعدم مدخلية أكثر المكلفين في ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحاً عقلياً حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سبباً له، ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره (١). بل هو أمر منفي بالأدلة الشرعية السمعية، وظاهرها أن المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافي عروض التعسر لامثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء. مع كون ثواب الامثال حينئذٍ (٢) أكثر بمراتب (٣).

ألا ترى: أن الاجتهاد الواجب على المكلفين ولو كفاية من الأمور الشاقة جداً خصوصاً في هذه لأزمة، فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة (٤)، وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني؟!.

---

(١) نظير ما يقال في الغفلة التي يقبح التكليف والعقاب معها، إلا إذا كانت بسبب تقصير المكلف نفسه.

(٢) يعني: مع الاشتباه الخارج عن الاختيار الموجب للاحتياط.

(٣) فيصلح لتدارك مشاكل العسر والخرج. لكن تدارك ذلك بالثواب لا ينافي عموم الأدلة بعد صدق الخرج عليه، وإلا لم يبق مورد للأدلة المذكورة لتحقيق التدارك في جميع موارد الخرج.

(٤) يعني: فحيث كان الخرج في الاجتهاد بسبب طارئ لم يصلح لزوم

والجواب عن هذا الوجه: أن أدلة نفي العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام (١) والإضرار بأمور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع وهو الذي أريد بقولهم عليه السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر» (٢) وبين ما يكون مسنداً إلى غيره (٣).

ووجوب صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع، وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جل ذكره وإحياء الليالي وغيرها.

مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات لا ما كان السبب فيه نفس المكلف (٤)، فيفرق بين الجنابة

(١) فإن رفع التكليف في مثله قطعي، لقبحه عقلاً، من دون ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع وغيره.

(٢) الظاهر اختصاص هذا بالاضطرار ولا يشمل الحرج.

(٣) أما مع اختلال النظام فلما عرفت، وأما مع غيره فلا إطلاق أدلة رفع الحرج مع عدم المخرج عنها.

(٤) يعني: أنه يفرق بين ما يكون وجوبه شرعاً من باب الامضاء لما التزم به المكلف وما يكون وجوبه ابتداءً من الشارع وتأسيساً منه، فالأول لا يسقط بقاعدة الحرج، كما في باب النذر والاجارة على الأمور الحرجية، والثاني يسقط بالقاعدة وإن كان فعل موضوع التكليف مستند إلى المكلف نفسه، كتعمد الجنابة المقتضي للغسل، لإطلاق الأدلة في الثاني، وقصورها في الأول.

وكانه لأن مفاد عمومات رفع الحرج رفع الأحكام الشرعية الحرجية لا رفع الالتزامات التي جعلها المكلف فإنها مستندة عرفاً للمكلف لا للشارع وإن كان الشارع قد أمضاها. ولا أقل من دعوى انصراف الإطلاقات عن ذلك لو فرض

متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة وبين إجارة النفس للمشاق، فإن الحكم في الأول تأسيس من الشارع، وفي الثاني إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه. فتأمل (١).

وأما الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم فمع أنه شيء

عمومها.

وفيه: أن منشأ الحرج ليس هو التزام المكلف، بل امضاء الشارع لالتزامه، فإذا فرض كون الحكم حرجياً كان الحرج مستنداً إلى الجعل الشرعي لا إلى المكلف. ومعه لا مجال لدعوى الانصراف.

فالأولى أن يقال: لما كانت أدلة نفي الحرج واردة مورد الامتنان بلحاظ النوع اختصت بما لا يكون رفعه منافياً للامتنان في حق الآخرين فلا تشمل مثل الاجارة مما كان عدم لزمه منافياً للامتنان في حق المستأجر.

نعم لا بأس بشمولها لمثل النذور وتعهد الجنابة مما لا دخل له بالآخرين.

وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في شمولها لما نحن فيه ونحوه مما لم يستند الحرج إلى المكلف أصلاً بل كان مسبباً عن فعل الغير الخارج عن اختيار المكلف، وإلا فهل يتوهم عدم سقوط وجوب الوضوء إذا كان حرجياً على الشخص بسبب إراقة غيره للماء أو بسبب فعل غيره ما يوجب تعرضه للبرد ونحوهما مما كان خارجاً عن اختياره.

نعم سبق منا الإشارة إلى احتمال قصور العمومات عن الحرج المستند لاشتباه التكليف مع كون التكليف الواقعي بنفسه غير حرجي.

لكنه في غير محله بعد شمول الإطلاقات لذلك، لأن الاشتباه من حالات المكلف المسببة لكون التكليف حرجياً، ولا سيما مع مناسبة العموم للامتنان.

(١) لعله إشارة إلى ما ذكرنا من الاشكال في كلامه عليه السلام.

يقضي بوجوبه الأدلة القطعية، فلا ينظر إلى تعسره وتيسره (١) فهو ليس أمراً حرجاً، خصوصاً بالنسبة إلى أهله، فإن مزاولة العلوم لأهلها ليس باشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم، وكيف كان فلا يقاس عليه.

وأما عمل العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أحوط الأمرين أو الأمور في الوقائع الشخصية إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة فإن هذا دونه خراط القتاد، إذ أوقات المجتهد لا يفي بتميز موارد الاحتياطات ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلدين، كما مثلنا لك سابقاً في الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

وقد يُرد الاحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع والحرج. منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط، وأن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

وفيه: أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه في كل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الأخر، فهو مسلم، بمعنى أن كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط، بل الشك فيها إن رجع إلى التكليف - كما في شرب

السررد على  
الاحتياط بوجوه:

الوجه الأول  
والمناقشة فيه

(١) لما عرفت من قبول قاعدة الحرج في غير موارد اختلال النظام التخصيص ولاسيما بالأدلة القطعية.

التن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال - لم يجب فيها الاحتياط (١)، وإن رجع إلى تعيين المكلف به - كالشك في القصر والاتمام والظهر والجمعة، وكالشك في مدخلية شيء في العبادات (٢)، بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته - وجب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها وإن كان الشك في نفس الواقعة شكاً في التكليف، ولذا ذكرنا سابقاً أن الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند انسداد باب العلم.

نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط.

الوجه الثاني

ومنها: أن العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط، لأن مذهب جماعة من العلماء - بل المشهور بينهم - اعتبار معرفة الوجه (٣)، بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهاداً أو تقليداً قال في الإرشاد في أوائل الصلاة: «يجب

---

(١) على ما يأتي في مبحث البراءة إن شاء الله تعالى.

(٢) لم تنضح خصوصية العبادات عاجلاً، وإنما قيل بوجوب الاحتياط في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين ولو في غير العبادات. كما أنه قيل بأن الشك في أخذ قيد التعبد أو قيد الوجه والتمييز في العبادات من بين سائر القيود مجرى للاشتغال. ولا يرجع فيه لإطلاق دليل الواجب ولا للبراءة.

(٣) لا يخفى أن هذا الوجه لو تم مختص بالعبادات، ولا يتأتى في بقية التكاليف الوجوبية والتحريمية، إذ لا شبهة في عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز في امتثالها.

معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها، وإيقاع كل منها على وجهه»  
 وحينئذٍ ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها  
 وبإطلاق (١) بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه:

أولاً: أن معرفة الوجه مما يمكن للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات  
 العبادات (٢) وفي سيرة النبي ﷺ والأئمة مع الناس الجزم بعدم اعتبارها  
 حتى مع التمكن من المعرفة العلمية، ولذا ذكر المحقق قده - كما في محكي  
 المدارك في باب الوضوء - أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل  
 لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري وتمام الكلام في غير هذا المقام (٣).

المناقشة الأولى  
 في هذا الوجه

وثانياً: لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب  
 للاحتياط، فإنها هو مع التمكن من المعرفة العلمية، أما مع عدم التمكن  
 فلا دليل عليه قطعاً لأن اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه  
 عليها فلا يخفى أنه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه، فإن مجرد الظن

المناقشة الثانية  
 في هذا الوجه

(١) عطف على قوله: «بوجوبها». يعني: ومقتضى الإطلاق المذكور بطلان  
 عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وإن كان محتطاً، وحتى في حال الانسداد.

(٢) تقدم منه في أواخر الكلام في كفاية الامتثال الإجمالي من مباحث القطع  
 المناقشة في الإطلاق المذكور، وأن المرجع في مثل ذلك الاحتياط، وقد سبق منا  
 الكلام في ذلك. إلا أن يريد بالإطلاق هنا الإطلاق المقامي الظاهر في التحويل في  
 كيفية الاطاعة على العرف الحاكم بعدم دخل قصد الوجه والتميز في الاطاعة، كما  
 أشرنا إليه هناك. فراجع.

(٣) تقدم في أواخر مباحث القطع بعض الكلام في ذلك منه ومننا. فراجع.

بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد إليه لوجوبه (١)، إذ لا بد من الجزم بالغاية، ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يفي بوجوبه ما ذكره في اشتراط نية الوجه. نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم، لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن.

فالتحقيق أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حجيته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعات نية الوجه معه أصلاً.

وإن كان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً أو شرعاً عليه - ولذا أجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن عن التفصيلي (٢) بأن يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات (٣)، أو يصلي في ثوبين

---

(١) القصد إلى ذلك ممكن.

لكنه تشريع محرم، فيكون ممتنعاً شرعاً، بل مانع عقلاً من العبادة لأن تحريم التشريع مانع من تحقق التقرب المعترف في العبادة يقيناً.

(٢) لكن الإجماع المذكور لم يثبت بنحو معتد به، بنحو يخرج عن مقتضى الإطلاقات المقامية بل اللفظية في الاكتفاء بالامتثال الإجمالي. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في أواخر مبحث القطع. فراجع.

(٣) قد يختص هذا المثال بالاشكال بلحاظ أن الصلاة إلى أربع جهات لا يحرز معها الاستقبال الاختياري، وإنما يحرز الاستقبال الاضطراري لاحتمال الانحراف عن القبلة بما دون ربع الدائرة، فلا وجه للاكتفاء به مع التمكن من الامتثال الاختياري بالاستقبال الحقيقي في المكان الآخر الذي يمكن فيه معرفة جهة القبلة.

مشتبهين أو أكثر مرتين أو أكثر مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة إلى غير ذلك - ففيه:

أن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي، وأما مع عدم التمكن منه - كما في ما نحن فيه - فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الإجمالي العلمي، إذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان إلى جهة مظنونة على الصلوات المكررة في مكان مشتبته الجهة، بل بناء العقلاء في إطاعتهم العرفية على ترجيح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

وبالجملة: فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقدّم له وجه، فإن كان ولا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحباً بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص. فتأمل (١).

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الإجماع ظاهراً على عدم جوازه كما أشرنا إليه في أول الرسالة (٢) في مسألة اعتبار العلم الإجمالي وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا، فراجع.

---

اللهم إلا أن يفرض عدم التمكن من الجهة الحقيقية، بل يمتثل أيضاً الانحراف بما دون ربع الدائرة وإن لم يحتج إلى أربع صلوات. أو يلتزم بجواز الانحراف بالمقدار المذكور اختياراً.

(١) لعله إشارة إلى الأشكال فيه على ما سبق منه في مبحث القطع وسبق منا الكلام فيه. فراجع.

(٢) وتقدم منا الأشكال فيه.



ومما ذكرنا ظهر أن القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا أخذ بالاحتياط، لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه، فالأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والخرج لا من باب العزيمة (١).

المناقشة الثالثة  
في هذا الوجه

وثالثاً: سلمنا تقديم الإمثال التفصيلي ولو كان ظنياً على الإجمالي ولو كان علمياً لكن الجمع يمكن بين تحصيل الظن في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط. مثلاً: إذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية (٢)، ويأتي بالإتمام بقصد القرية احتياطاً، وكذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلاة فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب (٣)، ثم يأتي (٤)

---

(١) تقدّم منه تَبَيَّنَ نظير هذا الكلام في مبحث القطع، وسبق منا هناك الإشكال فيه بأن مقتضى دليل الانسداد وإن كان هو جواز ترك الاحتياط لا لزوم تركه، إلا أنه بلحاظ أصل الاحتياط من حيث هو، لا من حيث كونه مفوتاً لنية الوجه على تقدير اعتبارها، إذ لا مانع حينئذٍ من الالتزام بوجوب ترك الاحتياط لو تم استكشاف حجية الظن من عدم وجوب الاحتياط. فراجع وتأمل جيداً.

(٢) يعني: من دون جزم حتى لا يستوجب التشريع المحرم.

(٣) يعني: ظناً لا مع الجزم، حتى لا يستوجب التشريع المحرم.

(٤) قد يشعر هذا بلزوم تأخير الإمثال بالوجه المخالف للظن، وهو كالصريح

من كلامه السابق في مبحث القطع، وسبق منا هناك الأشكال فيه. فراجع.

بالسورة (١) قرابة إلى الله تعالى للاحتياط بناء على اعتبار قصد الوجه (٢).  
ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إن الظن إذا لم يثبت  
حجيته كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات  
في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط، كما عرفت سابقاً، فإذا وجب الاحتياط  
حصل معرفة وجه العبادة (٣) وهو الوجوب، ويأتي نية الوجه الظاهري،

المناقشة الرابعة  
في هذا الوجه

(١) ظاهره كفاية الايتان بالسورة ضمن الصلاة التي نوى كونها خالية عن  
السورة. لكن في تحقق الاحتياط إشكال فإنه مع نية كون الصلاة خالية عن السورة  
يعلم بعدم مشروعية السورة جزءاً منها، إما لعدم جزئية السورة من الصلاة، أو  
لعدم مشروعية الصلاة الماتي بها، لأن المشروع خصوص ما كانت السورة جزءاً له،  
والمفروض انه لم ينوه أولاً.

بل اللازم حينئذ تكرار الصلاة مع السورة، لا الاكتفاء بصلاة واحدة نعم  
لو دخل في الصلاة ناوياً ما هو المشروع واقعاً تأتي له الايتان بالسورة في ضمنها  
احتياطاً لكنه يخل بنية الوجه والتميز فيما هو المظنون، وهو خلاف الاحتياط الذي  
أشار إليه فلا يتم الاكتفاء بالسورة في ضمن صلاة واحدة لا بناءً على عدم وجوب  
النية المذكورة ولو فيما لا يستوجب التكرار كما في المقام.

(٢) الموجود في بعض النسخ: «ثم يأتي بالسورة قرابة إلى الله تعالى للاحتياط،  
أو يقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه». ولعله أنسب مما هنا، إذ لا معنى  
للاحتياط بناء على اعتبار قصد الوجه. نعم في حكم النسخة المذكورة بزيادة قوله:  
«أو للندب بناء على اعتبار قصد الوجه».

(٣) الظاهر أن مرادهم بالوجه هو وجه العبادة الشرعي من وجوب أو  
ندب لا ما يعم الوجه العقلي الراجع إلى وجوب الاحتياط، ليمكن الاكتفاء بقصد

كما يأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال (١).

فتحصل مما ذكرنا أن العمدية في ردّ الاحتياط هي ما تقدم من الإجماع ولزوم العسر، دون غيرهما.

إلا أن هنا شيئاً ينبغي أن ينبه عليه، وهو (٢):

مقتضى نفسي  
الاحتياط عدم  
وجوب مراعاة  
الاحتمالات  
الموهومة فقط

أن نفسي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوها وموهومها، ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً (٣) بمعنى عدم وجوب

---

الوجوب عند الاحتياط اللازم.

(١) الظاهر أنه لا مجال لنية الوجه في ذلك لما ذكرنا إلا أن يكون الاتيان بالفعل مقتضى أصل شرعي كالاستصحاب، فيتسنى نية الوجه الظاهري الشرعي.  
(٢) يعني: أن لزوم الحرج من الاحتياط في جميع المحتملات أو الإجماع على عدمه لا يقتضيان سقوطه رأساً في الجميع، والرجوع إلى الظن على أنه حجة لمعرفة الأحكام بل يقتضيان تبعيز الاحتياط والاقتصار فيه على بعض المحتملات كموارد الظن بالتكليف والشك فيه، دون الموارد التي يكون التكليف فيها موهوماً، وبين الأمرين فرق ظاهر، كما يأتي الكلام فيه.

(٣) قد يكون التبعيز بلحاظ أهمية الموارد كالخروج، فيحكم بعدم جواز الاقتصار على تبعيز الاحتياط فيها، بل لابد من الاحتياط التام، بخلاف غيرها مما لا يكون بهذه الأهمية، فيكفي فيه التبعيز كما قد يكون بلحاظ مرتبة الظن بمعنى انه يقتصر في موافقته للظنون المخالفة للاحتياط على خصوص الظن القوي دون الضعيف.

مراعات الاحتمالات الموهومة (١)، لأنها الأولى بالإهمال إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر، ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار، لما تقرر في مسألة الاحتياط من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات، وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات (٢) في الظاهر (٣) تعين مراعات الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً (٤).

- 
- (١) يعني: احتمالات التكليف الموهومة، وهي موارد الظن بعدم التكليف.
- (٢) يعني: بنحو غير معين، كما فيما نحن فيه، لأن الإجماع المتقدم والحرج إنما يقتضيان عدم وجوب الاحتياط التام من دون تعرض للموارد التي يسقط فيها الاحتياط. وأما لو قام الدليل على عدم وجوب الاحتياط في خصوص بعض الأطراف معيناً، ففيه تفصيل يأتي في محله.
- (٣) ظاهره أنه متعلق بقوله: «عدم وجوب اتيان...» لكن لا يتم لا في ما تقرر في مسألة الاحتياط ولا هنا، بل الكلام فيما لو دل الدليل على عدم الوجوب واقعاً من جهة الاضطرار أو الحرج أو نحوهما مما يقتضي الترخيص واقعاً.
- (٤) كما يأتي منه تتبعاً في التنبيه الخامس من تنبيهات مسألة الشبهة التحريمية المحصورة في الدوران بين المتباينين. ويأتي منا إن شاء الله تعالى الاشكال فيه. وملخص الكلام في ذلك ان ما ذكره المصنف تتبعاً إنما يتم إن كان دليل الترخيص منافياً لقاعدة الاحتياط ومحكماً عليها، إذ الضرورات تقدر بقدرها، فلا وجه لالغاء الاحتياط مطلقاً، بل يكفي الغاؤه ببعض مراتبه التي يندفع بها مقتضى دليل الترخيص، ويجمع بين قاعدة الاحتياط ودليل الترخيص بذلك.
- لكنه لا مجال لذلك، لأن قاعدة الاحتياط عقلية قطعية في ظرف التكليف بالواقع - كما أشرنا إليه - فلا مجال لالغاء الاحتياط التام مع بقاء التكليف الواقعي

المردد، وليس للشارع التصرف في مقام الامتثال بل ليس له التصرف في التكليف ورفعته لاجل العسرة أو الضرورة، لأنه تابع لجعله، ومع رفعه لا يبقى موضوع للاحتياط لا التام ولا الناقص، بل يتعين سقوطه بجميع مراتبه.

نعم قد يدعى أن مقتضى الجمع بين دليل الترخيص ودليل الواقع ليس هو رفع الحكم الواقعي مطلقاً، بل رفعه في الجملة بمقدار رفع الضرورة، ويبقى في ظرف عدم ارتفاع الضرورة به بنحو يقتضي الاحتياط.

لكنه في غير محله، كما أوضحناه في حاشية الكفاية في بعض تنبيهات الشبهة التحريمية المحصورة بها لا مجال لإطالة الكلام فيه هنا. فراجع.

وعليه فلا مجال لما ذكره المصنف رحمته من لزوم تبويض الاحتياط بمقتضى العلم

الإجمالي.

نعم قد يقال: العلم الاجمالي وإن كان موجوداً في ضمن جميع الاحتمالات الا أنه موجود أيضاً في ضمن خصوص المظنونات، فإن المظنونات ليست كبقية الاحتمالات، بل تمتاز عنها بأنه لا يحتمل خطأ جميع الظنون بالتكليف بحيث تكون جميع موارد التكليف المعلوم اجمالاً في غيرها من الموهومات والمشكوكات، فهنا علمان إجماليان بالتكليف.

الأول: ما تكون أطرافه جميع الاحتمالات.

الثاني: ما تكون أطرافه خصوص المظنونات، وحيث إن كان المعلوم فيها معاً بقدر واحد، تعين انحلال الأول بالثاني، وتنجز الثاني دون الأول، ولازم ذلك وجوب الاحتياط في خصوص المظنونات والرجوع في غيرها للأصل، فيكون العمل بالظن فيها من باب الاحتياط لا لحجته. غاية أنه ليس من باب تبويض الاحتياط كما ذكره المصنف رحمته بل من باب الانحلال.

ولا يرد عليه ما سبق إيراده على الوجه الأول من الوجوه العقلية التي استدل

توضيح ما ذكرنا: أننا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب، وكان الإتيان بالكل عسراً أو قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع، تعين ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب، بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الإتيان.

---

بها لحجية خبر الواحد. للفرق بأن بقية الأمارات هناك كالخبر في احتمال الصدق، ولا كذلك بقية الاحتمالات هنا، فإنها ليست كالظن في احتمال التكليف. فراجع. وتأمل جيداً.

وإن لم يكن المعلوم فيها بقدر واحد بل كان المعلوم في العلم الأول أكثر من المعلوم في الثاني، تعين عدم انحلال الأول بالثاني، وكان كل منهما منجزاً لأطرافه. غايته ان المظنونات تنجز من جهتين، وحينئذ فسقوط العلم الإجمالي الأول عن المنجزية بسبب الحرج أو اختلال النظام - بناء على ما عرفت منا من أن ذلك لا يقتضي تبعيض الاحتياط بل سقوطه رأساً - لا يوجب سقوط العلم الثاني، لعدم محذور في الاحتياط فيه بعد سقوط الاحتياط في الأول فيتعين فيه الاحتياط التام، ويكون العمل بالظن من باب الاحتياط لا لكونه حجة. غايته انه ليس من باب تبعيض الاحتياط.

ومنه يظهر أنه بناءً على أحد هذين الوجهين يكون العمل بالظن لخصوصيته بالعلم الإجمالي من مواده لا لترجيحه على بقية الاحتمالات بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح، التي سيأتي الكلام فيها في المقدمة الرابعة. والتي يحتاج إليها لو بقينا مع العلم الإجمالي الأول فقط.

وسيأتي بعض الكلام في ذلك في آخر التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

وليس هذا معنى حجية الظن، لأن الفرق بين المعنى المذكور - وهو أن مطلق الظن لا يوجب الإتيان به - وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية (١) نفيًا وإثباتاً.

وبعبارة أخرى: الفرق بين تبويض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو أن (٢) الظن إذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من دون التفات إلى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات (٣)، إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً، أو ما هو بمنزلة

---

(١) ليس معنى حجية الظن كونه معياراً لامثال التكاليف الواقعية، بل كونه معياراً بتنجز التكاليف ووصولها، ليتفرع عليه وجوب الامثال عقلاً.

(٢) خبر لقوله: «الفرق بين تبويض...» وواقع موقع خبر (أن) في قوله سابقاً: «لأن الفرق بين...».

الفرق بذلك إنما هو من باب الفرق في الأثر لا في المفهوم، والافرق بين تبويض الاحتياط وحجية الظن هو أن تبويض الاحتياط راجع إلى الإتيان بالمحتملات في تبويض الاحتياط برجاء موافقة التكاليف المعلومة إجمالاً خروجاً عن العلم الإجمالي المنجز، أما حجية الظن فهي تقتضي الإتيان بالظنون بما أنه هو التكليف الواقعي الذي قامت عليه الحجة، فالإتيان به عمل بمقتضى الحجة لا من جهة العلم الإجمالي لسقوطه عن المنجزية بناء على عدم التبويض.

(٣) لسقوطه عن المنجزية بسبب العسر واختلال النظام بناءً على عدم تبويض الاحتياط.

المعلوم (١) وبين مشكوكة الوجوب رأساً (٢).

وأما إذا لم يكن الظن حجة، بل كان غاية الأمر - بعد قيام الإجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي علم إجمالاً بوجود التكاليف بينها - عدم (٣) وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظن عدم وجوبه، لأن ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الإجماع وموجب للعسر (٤)، كان اللازم (٥) في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجمالي المذكور من الاحتياط، لأن سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك (٦).

(١) وهو المظنون الذي فرض كون الظن فيه حجة.

(٢) يعني من دون علم إجمالي منجز، وفي مثله يرجع إلى الأصل.

(٣) خبر (كان) في قوله: «بل كان غاية الأمر...».

(٤) لا يخفى أن الموجب للعسر هو الاحتياط التام فلزوم العسر إنما يقتضي سقوطه والانتقال إلى التبعض - بناء على مسلك المصنف رحمته من دون خصوصية لما ظن بعدم التكليف فيه، بل كما يرتفع العسر بسقوط الاحتياط فيه يرتفع بسقوط الاحتياط في غيره من المحتملات، وإنما يترجح ما ظن بعدم التكليف فيه بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح التي سيأتي الكلام فيها في المقدمة الرابعة. وأما الإجماع على خصوصية ما ظن بعدم وجوبه في سقوط الاحتياط فمن القريب ابتناؤه - لو تم - على ذلك، وليس هو إجماعاً تعبدياً.

(٥) جواب (أما) في قوله: «وأما إذا لم يكن الظن حجة».

(٦) يعني بسقوطه في الموهومات.



وحاصل ذلك: أن مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكاليف المعلومة اجمالاً (١)، ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الإجمالي وهو الاحتياط المطلق (٢)، ومع تعذره لو دار الامر بين الامتثال الظني في الكل (٣) وبين الامتثال العلمي الإجمالي في البعض (٤) والظن في الباقي (٥) كان الثاني هو المتعين عقلاً ونقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين إغائه بالمرة والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين (٦).

- 
- (١) يعني: فيجب تحصيل العلم التفصيلي تقديمًا للامتثال التفصيلي مع القدرة عليه، ولا يكتفي بالامتثال الإجمالي.
- لكن عرفت الاشكال في ذلك قريباً.
- (٢) يعني: التام بموافقة جميع محتملات التكليف حتى الموهومات.
- (٣) يعني: بجعل الظن حجة، لكن عرفت أنه ليس مبنياً على كون الظن حجة في الامتثال بل في احراز التكليف ليترتب عليه الامتثال عقلاً.
- (٤) وهو مظنونات التكليف ومشكوكاته، فإن الاتيان بها مراعاة للاحتياط - بناءً على تبعض الاحتياط - لأجل العلم الإجمالي لا لاعتبار الظن.
- (٥) وهو مظنونات عدم التكليف، فإنه يكتفي فيها بموافقة الظن ويهمل العلم الإجمالي من جهة العسر.

(٦) عرفت أنه مبني على كون دليل التعذر يقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط لا في دليل الواقع، وهو خلاف التحقيق، بل هو يمنع من منجزية العلم الإجمالي ويقتضي سقوط الاحتياط كلية، فلا بد في مقام تحصيل غرض الشارع من عدم إهمال التكاليف كلية - كما هو مقتضى المقدمة الثانية - من جعل طريق إلى الواقع

ودعوى (١): لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات،  
خلاف الإنصاف، لقلّة المشكوكات، لأن الغالب حصول الظن إما  
بالوجوب وإما بالعدم.

اللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في  
المشكوكات أيضاً، وحاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال (٢)

دعوى الإجماع  
على عدم وجوب  
الاحتياط في  
المشكوكات  
أيضاً

ينجزه في ظرف عدم العلم وهو خصوص الظن لما يأتي في المقدمة الرابعة، وذلك  
يقتضي حجية الظن في مقام التكاليف الشرعية كما ذكرنا.

نعم بناءً على منجزية العلم الإجمالي الثاني الذي أطرافه خصوص المظنونات  
- كما أشرنا إليه قريباً - يتعين العمل بالظن من باب الاحتياط لا بما هو حجة.  
فلاحظ.

(١) ظاهره أن الفرق بين تبعض الاحتياط وسقوطه مطلقاً مع حجية  
الظن منحصر بأنه على الأول يجب الاحتياط في المشكوكات وعلى الثاني لا يجب،  
فلو فرض عدم وجوبه من جهة العسر أو الإجماع تعين القول بحجية الظن وعدم  
تبعض الاحتياط. وقد عرفت الفرق بوجه آخر، وهو أن تبعض الاحتياط يقتضي  
موافقة بعض الاحتمالات لأجل العلم الإجمالي وحجية الظن تقتضي موافقته بما هو  
حجة مع اهمال العلم الإجمالي، وأما عموم دليل الترخيص للمشكوكات وعدمه  
فهو - بناءً على تبعض الاحتياط - تابع لمقدار مفاد ذلك الدليل، ولا دخل له في  
الفرق بين الأمرين، ولا يكون معياراً في تعيين أحدهما.

(٢) الامتثال ليس من شؤون الشارع، وإنما هو مما يحكم به العقل، فلو فرض  
كون قاعدة العسر محكمة على قاعدة الاحتياط مع بقاء العلم الإجمالي منجزاً تعين  
البناء على اكتفاء العقل بالامتثال الظني لا اكتفاء الشارع به. نعم للشارع جعل  
الحجج على تكاليفه، وهذا أمر آخر.

العلمي الإجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعاً الإطاعة العلمية الإجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقاً، لا في الكل، ولا في البعض وحينئذٍ تعين الانتقال إلى الإطاعة الظنية.

الإشكال في  
هذه الدعوى

لكن الإنصاف أن دعواه مشكلة جداً، وإن كان تحققه مضموناً بالظن القوي، لكنه لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.

فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد، فيصير الأصول مضمونة الاعتبار في المسائل المشكوكة، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف، وكفاية الرجوع إلى الأصول، وسيجيء أنه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع وكون (١) العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الإجماع - قطعياً كان أو ظنياً - على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول هو (٢) الأجماع على وجود الحجة الكافية (٣)

---

(١) عطف على قوله: «بكون...»، وهو عطف تفسيري.

(٢) خبر لقوله: «مرجع الإجماع».

(٣) حتى ينحل العلم الإجمالي المانع من جريان الأصول في الأطراف الموجب للاحتياط فإن العلم الإجمالي بنفسه يقتضي الاحتياط، الامع لزوم العسر ونحوه، أو مع انحلاله بوجود الحجة الكافية الوافية بالمقدار المعلوم بالاجمال، وحيث سبق من المصنف عليه السلام عدم لزوم العسر من الاحتياط في المشكوكات تعين أن يكون الوجه

في المسائل التي انسدت فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الانسداد (١).

في جواز الرجوع للأصول فيها وعدم وجوب الاحتياط هو انحلال العلم الإجمالي بوجود الحجة الكافية الوافية.

لكن إذا فرض إمكان تصرف الشارع في قاعدة الاحتياط بتحكيم قاعدة العسر والحرج مع بقاء الأحكام الواقعية على ما هي عليه من دون نصب الحجة الكافية - كما هو مبني القول بتبويض الاحتياط - امكن تصرف الشارع في قاعدة الاحتياط بجعل الأصول في مورد الشك من دون جعل الحجة الكافية، وعليه فلا يكون الإجماع على حجية الأصول راجعاً إلى الإجماع على وجود الحجة الكافية، ولا وجه لما ذكره المصنف رحمته.

(١) إذ ليس هناك ما هو قابل للحججة سوى الظن.

ثم إنه إذا فرض أن مرجع الإجماع المذكور إلى الإجماع على حجية الظن، فلا مجال لاثباته بالظن للزوم الدور، بل لا بد من العلم به حتى ينتج العلم بحجية الظن. والظاهر أن هذا هو مراد المصنف رحمته في الجواب.

لكنه لا يخلو عن إشكال، فإن تبويض الاحتياط قد استفيد بمقتضى أدلة العسر، وهي معتبرة قطعاً - كما ذكره المصنف رحمته، وقد فرض انه يقتضي عدم وجوب الاحتياط قطعاً في مظنون عدم التكليف، من دون فرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق، وفرض الظن بحجية الأصول في المشكوكات - ولو للظن بحجية الظن - وذلك يوجب القطع بعدم لزوم الاحتياط في المشكوكات، إما لحجية الظن أو لتبويض الاحتياط وحينئذ فإن لم يكن سقوط الاحتياط في المشكوكات ملازماً لحجية الظن، بل يمكن فرضه مع تبويض الاحتياط - كما ذكرناه في تعقيب كلام المصنف رحمته في الفرق بين الأمرين - فلا يستكشف به حجية الظن. وإن كان ملازماً لها - كما يظهر

من المصنف عليه السلام في كلامه السابق - استكشف به، واستكشفت به حجية الأصول في المشكوكات لا مجرد عدم وجوب الاحتياط فيها ومرجع ذلك إلى أن الظن بحجية الظن وحجية الأصول في المشكوكات موجب للقطع بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، وهو يوجب القطع بحجية الظن وحجية الأصول في المشكوكات، فلا يتم الجواب المذكور على مباني المصنف عليه السلام التي تظهر منه وتحكي عنه.

وعمدة ذلك أمران:

الأول: عدم ابتناء مسألة عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق على القول بحجية الظن، بل تلائم القول بتبعيض الاحتياط أيضاً.

الثاني: ملازمة عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات لحجية الظن وانه لا يلتئم مع تبعيض الاحتياط.

فلو لم يتم الأول تم الجواب الذي ذكره المصنف عليه السلام، لأن عدم لزوم الاحتياط في المشكوكات - التي يظن بحجية الاصول فيها - موقوف على القطع بحجية الظن، ولا يتأتى مع الظن به، كما هو المفروض.

وكذا لو لم يتم الثاني فإن عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق وإن استلزم سقوط الاحتياط في المشكوكات، إلا أنه لا يستلزم حجية الظن وحجية الأصول فيها، لفرض عدم الملازمة بين الأمرين. لكن الأول محكي عن المصنف عليه السلام ويأتي في محله الكلام فيه، والثاني هو ظاهر في كلامه السابق في تبعيض الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال: المصنف عليه السلام وإن ظهر منه أن سقوط الاحتياط في المشكوكات مستلزم لحجية الظن ولا يجتمع مع تبعيض الاحتياط، إلا أنه مختص بما إذا كان سقوط الاحتياط فيها بما هي مشكوكات لا بما هي موارد لما هو مظنون الاعتبار، وإلا فهي ملحقة بالمظنونات - بناءً على أن عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق يتأتى مع تبعيض الاحتياط أيضاً - وقد ذكر عليه السلام أن عدم وجوب

فإن قلت (١): إذا لم يَقم في موارد الشك ما ظن طريقته لم يجب

الاحتياط في مظنونات عدم التكليف لا يقتضي حجية الظن.

لكن هذا يقتضي الاعتراف بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات وإن كان لا يستلزم حجية الظن، وظاهر المصنف عليه السلام أنه بصدد بيان أن الظن المذكور بالإجماع المذكور لا يوجب سقوط الاحتياط في المشكوكات لأنه يوجبها وإن لم يوجب حجية الظن.

نعم قد يتوجه ما ذكره المصنف عليه السلام من عدم سقوط الاحتياط في المشكوكات ولو مع الظن المذكور بناءً على اهمال نتيجة دليل الانسداد وعدم عمومها لكل ظن، وأنه لا بد من الاقتصار على المتيقن من الظنون، إذ قد يدعى أن الأصول في المشكوكات خارجة عن المتيقن وإن كانت مظنونة الاعتبار.

وكذا بناءً على أن المراد بالظن بالطريق خصوص الأمارات المظنونة الاعتبار المفيدة للظن النوعي، دون مثل الأصول، مما لا تعرض لها للواقع وليست بلسان الأمانة. لكن هذا أمر آخر لم يتعرض له المصنف عليه السلام.

ثم إن في بعض النسخ عبارة أخرى في الجواب عن الاشكال المذكور تبني على اختصاص مسألة عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالقول بحجية الظن وعدم جريانه على تبعيض الاحتياط.

لكن حكى بعض أعظم المحشين عليه السلام العبارة المذكورة هنا عن النسخ المصححة، واقتصر هو والمحقق الخراساني عليه السلام عليها في شرح مراد المصنف عليه السلام. ولعله لما حكى عنه عليه السلام من عدوله عن الاختصاص المذكور. فلاحظ وتأمل جيداً. وقد أطلنا الكلام هنا لغموض كلام المصنف عليه السلام واضطراب كلمات شراح كلامه والمتأخرين عنه. والله سبحانه من وراء القصد.

(١) حكى عن بعض النسخ المصححة إسقاط هذه العبارة إلى قوله:

«فراجع».

الاحتياط في ذلك المورد من (١) جهة كونه أحد محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسألة، كما لو كان الشك فيه في المكلف به. وهذا إجماع من العلماء، حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية، وإن احتاط الأخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم (٢)، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظن طريقته على عدم الوجوب، فمع قيامه (٣) لا يجب الاحتياط بالأولية القطعية.

قلت: العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظن الخاص (٤) وبين مشكوك التكليف رأساً، ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين، بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية.

والحاصل: أن موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد. وقد نبهنا على

---

(١) متعلق بقوله: «يجب الاحتياط...» لا تعليل لقوله: «لم يجب الاحتياط...».

(٢) وذلك لخصوصية خاصة، لا لأنه مقتضى الأصل الأولي.

(٣) يعني: فمع قيام محتمل الطريقة. وهو في المقام الأصل بناءً على ما سبق في الاشكال لكن إذا كان الأصل في موارد الشك مظنون الطريقة بناءً على الانسداد فهو مقطوع الطريقة بناءً على الانفتاح. فلا أولوية.

(٤) لأنهم قائلون بانفتاح باب العلم.

ذلك غير مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء (١). فراجع.

وتحصّل مما ذكر إشكال آخر أيضاً، من جهة أن نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة ومخالفة ساير الظواهر الموجودة فيها (٢).

إشكال آخر  
في المقام

ودعوى: أن باب العلم والظن الخاص إذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجتيه بالخصوص (٣) عن الاعتبار، للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على

(١) تقدمت الإشارة إلى ذلك في أول المقدمة الثالثة عند الكلام في تقرير الإجماع على عدم وجوب الاحتياط.

(٢) إذ بناءً على تبييض الاحتياط لا يكون العمل بالظن بما أنه حجة ليصلح لتخصيص عمومات الحجج وتقييدها ومعارضتها.

لكن الظاهر عدم اختصاص ذلك بالقول بتبييض الاحتياط، بل يأتي بناءً على كون العسر موجباً لسقوط الاحتياط رأساً بنحو يقتضي حجية الظن، فإنه إنما يقتضي حجية للظن حيث لا حجة من المظنون الخاصة أما مع فرض وجود الحجة - ولو كانت عموماً - فلا مجال لاستكشاف حجية الظن بنحو يصلح لرفع اليد عنها.

إلا أن يسقط العموم أو غيره من الظواهر بالعلم بمخالفته للواقع ولو اجمالاً، وذلك موجب لعدم الرجوع إليه حتى بناءً على تبييض الاحتياط وعدم حجية الظن. وقد نبه لذلك الهمداني رحمته في حاشيته. فراجع.

(٣) يعني: إذا لم يكن بمقدار يفي بمعظم الفقه، وإلا فلا مجال معه لفرض الانسداد.



خلافه من باب المخصص والمقيد، مجازفة (١)، إذ لا علم ولا ظن بطروء مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص (٢) مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ و: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وشبههما. وأما كثير من العمومات التي لا نعلم باجمال كل منها فلا نعلم ولا نظن بثبوت المجمل بينها لأجل طروء التخصيص في بعضها. وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات إن شاء الله.

هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقايح.

بطلان الرجوع  
في كل واقعة إلى  
ما يقتضيه الأصل

وأما الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة (٣) من غير التفات إلى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايح، بان يلاحظ نفس الواقعة، فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب (٤) - كالماء المتغير بعد زوال التغير - وإلا فإن كان الشك في أصل التكليف - كشرب التتن - أجري البراءة، وإن كان الشك في تعيين

---

(١) خبر قوله: «ودعوى...».

(٢) لورودها في مقام التشريع، فلا ينعقد لها إطلاق حجة. لكن تخصيص العلم الإجمالي بالعمومات المذكورة مما لا مجال له. ولا مجال للاستدلال في مثل هذه الأمور الوجدانية. فلاحظ.

(٣) سبق في أول المقدمة الثانية أن اللازم أن يراد فيها من الرجوع للأصل هذا المعنى، لا الرجوع إلى البراءة في تمام المسائل حتى لو كان مقتضى الأصل في خصوص المسألة مع قطع النظر عن غيرها، هو الاحتياط أو استصحاب التكليف أو غيرهما، فإنه يكفي في رده أدلة تلك الأصول أو القواعد. فراجع.

(٤) بناء على ثبوت الاستصحاب بأدلة قطعية.

المكلف به - مثل القصر والاطم - فإن أمكن الاحتياط وجب، وإلاّ تخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

فيرد هذا الوجه أن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن أجزاء البراءة (١) والاستصحاب (٢) المطابق لها المخالف للاحتياط، بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط (٣) يمنع من العمل بالاستصحاب من حيث انها استصحابات (٤) فتأمل، وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط، لكن الاحتياط في جميع ذلك (٥) يوجب العسر (٦).

وبالجملة: فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم

(١) لكثرة موارد الشك في أصل التكليف، بنحو يعلم بثبوت التكليف في بعضها فيمتنع الرجوع للأصول الترخيضية.

(٢) لعدم الفرق بين موارد البراءة ومواردها في كونها أطرافاً للعلم الإجمالي المذكور.

(٣) العلم الإجمالي المذكور غير حاصل لقلة الموارد المذكورة.

(٤) بناءً على مختاره عليه السلام من عدم جريان الاستصحاب ذاتاً في أطراف العلم الإجمالي اما بناءً على جريانه ذاتاً، وإن المانع منه لزوم الترخيص في المعصية فهو يختص بالاستصحاب غير الإلزامي، أما الإلزامي فاللازم العمل به وتقديمه على الظن.

(٥) يعني: في موارد البراءة والاستصحابات بعد فرض سقوطها عن الحجية بسبب العلم الإجمالي المذكور.

(٦) لكثرة الموارد المذكورة.

للمخالفة القطعية الكثيرة وبالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للخرج. وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل.

وأما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها (١) وتقليده فيها فهو باطل لوجهين:  
أحدهما: الإجماع القطعي (٢).

بطلان الرجوع  
إلى فتوى  
العالم وتقليده

والثاني: أن الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص (٣)، وأما الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده إليه واعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة

---

(١) وهو من يرى انفتاح باب العلم لوفاء الظنون الخاصة التي بنى على حجيتها بمعظم الفقه.

(٢) لما كانت المسألة المذكورة حديثة التحرير فالإجماع المذكور ارتكازي، والظاهر ابتناؤه على الوجه الثاني، فلا يصلح لأن يعد وجهاً في قبالة.

(٣) وهو المعبر عنه بالعامي في كلماتهم، بل في الروايات. والوجه في اختصاص جواز التقليد به اختصاص الأدلة به من سيرة العقلاء وأدلة الرجوع إلى العلماء الشرعية. أما السيرة فواضح.

وأما الأدلة المذكورة فلأن موضوع الرجوع فيها هو العالم، ومع علم الشخص بخطأ مستند من يدعي العلم فهو جاهل بنظره فلا يدخل في الأدلة المذكورة.

وإن شئت قلت: ظاهر الأدلة الشرعية المذكورة إمضاء السيرة المذكورة فمع فرض اختصاص السيرة بالعامي يتعين اختصاص تلك الأدلة به.

إليه، وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل، فإن من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعتها، وأي مزية له عليه حتى يجب رجوعه إليه ولا يجب العكس؟ وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء من أن المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف (١).

والحاصل: أن اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد، وأدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذي يحتفي منشاء علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم. ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد (٢) وبين المجتهدين الذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة والآخر اعتقد بفساد تلك الدلالة، فلا يحصل له اعتقاد.

وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما (٣).

(١) فلو كان قوله حجة في حقه كان دليلاً مانعاً من الرجوع إلى البراءة.

(٢) كما لو اعتقد أحد المجتهدين قيام الدليل على الوجوب واعتقد الآخر قيام الدليل على الاباحة، فإنه لا إشكال في عدم جواز رجوع أحدهما للآخر.

(٣) حتى في مثل الاقرار الذي هو من أقوى الحجج، فإنه إذا علم استناد المقرر إلى ما يعلم بخطئه في استناده إليه لا يجوز التعويل على إقراره. نعم قد يدعى نفوذ حكم الحاكم ولو مع العلم بخطأ مستنده للأدلة الخاصة. وتام الكلام في محله.

المقدمة الرابعة  
تعيّن العمل  
بمطلق الظن

### المقدمة الرابعة:

في أنه إذا وجب التعرض لامثال الواقع في مسألة واحدة أو في مسائل، ولم يمكن الرجوع فيها إلى الأصول، ولم يجب أو لم يجز الاحتياط، تعيّن العمل فيها بمطلق الظن. ولعله لذلك يجب العمل بالظن في الضرر (١) والعدالة (٢) وأمثالها.

إذا تمهدت هذه المقدمات فقد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه، ومحصلها: أنه إذا ثبت انسداد باب العلم والظن الخاص - كما هو مقتضى المقدمة الأولى - وثبت وجوب امثال الأحكام المشتبهة وعدم جواز إهمالها بالمرّة - كما هو مقتضى المقدمة الثانية (٣) - وثبت عدم وجوب

---

(١) وجوب العمل بالظن في الضرر إنما هو لحجيته فيه بالخصوص بمقتضى أدلة أحكام الضرر، بل لعل مقتضى تلك الأدلة كفاية الخوف وإن لم يوجب الظن، وعليه الفتوى ظاهراً.

ولولا ذلك لكان اللازم عدم حجية الظن، بل المرجع الأصول المقتضية لثبوت الحكم أو نفيه، إذ لا موجب لسقوطها من علم إجمالي أو نحوه.

(٢) لا ينبغي الاشكال في أن حجية الظن بالعدالة مستفادة من الأدلة الخاصة ولذا لا يكفي فيه مطلق الظن، بل خصوص ما ينشأ من حسن الظاهر على ما يذكر في الفقه مفصلاً. فارجاع ذلك إلى دليل الانسداد في غير محله.

(٣) عرفت أن الوجه فيه أحد أمور:

الأول: الإجماع.

الثاني: لزوم الخروج عن الدين لكثرة المشتبهات واستيعابها لأكثر الفروع الفقهية.

كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية - كما هو مقتضى المقدمة الثالثة - تعين (١) بحكم العقل المستقل التعرض لامثالها على وجه الظن بالواقع فيها (٢)، إذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني.

توضيح: ذلك أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب أربع.

مراتب امتثال  
الحكم الشرعي

الأولى: الامتثال العلمي التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به: وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وإن لم يفد العلم ولا الظن، كالأصول الجارية في مواردنا وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامتثال العلمي الإجمالي وهو يحصل بالاحتياط (٣).

الثالثة: الامتثال الظني (٤) وهو أن يأتي بما يظن أنه المكلف به.

الثالث: العلم الإجمالي. ولعله يأتي في بعض المباحث الآتية اختلاف الآثار باختلاف الوجوه المذكورة التي عليها يبتني التنجيز.

(١) جواب (إذا) في قوله: «أنه إذا ثبت انسداد...».

(٢) ظاهره كون الرجوع إلى الظن في الامتثال لا في تعيين التكليف، وهو مبني على الحكومة. ويأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى في التنبيه الثاني. فانتظر.

(٣) يعني: التام الموقوف على موافقة جميع الاحتمالات.

(٤) الكلام في هذا وما بعده موكول إلى مبحث الكشف والحكومة في التنبيه

الثاني.

الرابعة: الامتثال الاحتمالي، كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحریم، أو التعبد ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

ترتب هذه  
المراتب

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها [سابقة خ.ل.] إلى لاحقها [لاحقة خ.ل.] إلا مع تعذرهما على إشكال (١) في الأولين تقدم في أول الكتاب. وحينئذٍ فإذا تعذرت المرتبة الأولى (٢) ولم يجب الثانية (٣) تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فإن دفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لردّ دليل الانسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لا نعلمه، مثل القرعة والتقليد أو غيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال (٤).

توضيح الاندفاع - بعد الاغماض عن الإجماع (٥) على عدم الرجوع

(١) بل منع، حيث سبق جواز الاقتصار على الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي. بل الظاهر انه لا اشكال فيه عندهم في غير العبادات.

(٢) لفرض انسداد باب العلم.

(٣) لما تقدم في المقدمة الثالثة من عدم وجوب الاحتياط التام.

(٤) فإن مجرد عدم ثبوت الدليل على جواز الرجوع إلى شيء من هذه الطرق لا يوجب القطع بعدمها، بل يبقى الاحتمال بحاله.

(٥) لأن الإجماع المذكور لو تم يقتضي كون تعيين الظن بدليل غير عقلي، وهو خلاف المفروض، إذ الكلام في تعيينه بطريق عقلي.

إلى القرعة وما بعدها -: أن مجرد احتمال كون شيء غير الظن طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظن إليه، لأن الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون، فإن العدول عن الظن إلى الوهم والشك قبيح (١).

والحاصل: أنه كما لا يحتاج الامتثال العلمي إلى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر العلمي لا يحتاج إلى جعل جاعل وان دفع بما ذكرنا أيضاً ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن، نظراً إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاءه فلا يجدي غير الاحتياط في إحراز الواقع وامتثاله (٢).

توضيح الاندفاع: أن المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام

الامتثال الظني  
بعد تعذر العلمي  
لا يحتاج إلى  
جعل جاعل  
توهم ودفع

(١) لأن أقربيته إلى الواقع ذاتاً موجبة لترجيحه في مقام العمل عقلاً بعد فرض عدم ثبوت مزية لغيره عليه شرعاً.

(٢) لما أشرنا إليه في مبحث تبعض الاحتياط. لكن يفترقان بأن الذي ادعاه المصنف رحمته هناك سقوط بعض مراتب الاحتياط شرعاً من جهة العسر والحرج، وقد عرفت الأشكال فيه بعدم كون التصرف في مقام الامتثال من وظيفة الشارع الأقدس، والمدعي هنا لزوم العمل بالظن عقلاً لا شرعاً، فلا يأتي فيه الأشكال المتقدم، بل لا بد من ملاحظة الحكم العقلي المذكور والتأمل فيه. ولعله يأتي بعض الكلام في مبحث الكشف والحكومة.



بقاء التكليف فيما تردد الامر بين محذورين (١) من حيث الحكم أو من حيث الموضوع، بحيث لا يمكن الاحتياط، فإن الحكم بالتخير لا ينافي التزام بقاء التكليف، فيقال (٢):

إن الأخذ باحدهما لا يجدي في امثال الواقع، لأن (٣) المراد ببقاء

(١) قد يفرق بين هذا وبين المقام بأن سقوط الاحتياط في الدوران بين محذورين لما كان عقلياً، لاستحالته في نفسه لم يوجب سقوط التكليف الواقعي بعد امكان امثاله واقعاً، والمتعذر ليس الا العلم بالامثال. بل قد يدعى أن العقل يستقل حينئذٍ بالكفاءة بالامثال الاحتمالي مع عدم تيسر الامثال الظني لعدم امكان تحصيل الظن، ومع تيسره فهو المتعين.

وهذا بخلاف المقام، فإن سقوط الاحتياط فيه ليس عقلياً، لفرض القدرة عليه، بل هو شرعي من جهة العسر أو اختلال النظام، وحيث لم يكن التصرف في مقام الاطاعة باسقاط الاحتياط من وظيفة الشارع - كما ذكرنا عند الكلام في تبويض الاحتياط - وليس وظيفته الا التصرف في الأحكام الشرعية تعين رجوع ذلك إلى رفع الحكم الشرعي المعلوم بالاجمال، فيرتفع موضوع الاحتياط، وحينئذٍ لا يجب الامثال مطلقاً حتى بوجه ظني، لارتفاع التكليف المعلوم إجمالاً واقعاً، فيدور الأمر بين الاحتياط التام وسقوط الامثال مطلقاً بجميع مراتبه حتى الاحتمالي منه.

بل لا يبعد دعوى سقوط الامثال حتى في الدوران بين محذورين وإن الاتيان بأحد الأمرين لاستحالة تركهما لا لوجوب امثال الحكم الواقعي، على ما يذكر في محله.

لكن هذا إنما يمنع من الرجوع إلى الظن في المقام بنحو الحكومة، لا بنحو الكشف، وسيأتي تحقيق الكلام في ذلك في التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى.

(٢) تفريع على المنافاة وبيان لوجهها.

(٣) تعليل لقوله: «لا ينافي التزام...».

التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك الاحتمالات  
كلا، بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأساً، نظير (١)  
جميع الوقائع المشبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه (٢) الواجب من الظهر والجمعة في يوم  
الجمعة، بحيث يقطع بالعقاب بتركها مع عدم إمكان الاحتياط أو  
كونه عسراً قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بأحدهما، فإنه يدور  
الأمر بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم، فإن إيجاب العمل بكل  
من الثلاثة وإن لم يحرز به الواقع، إلا أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من  
العمل بالموهوم والتخيير، فيجب عقلاً. فافهم.

ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والأخذ بالمرجوح بين أن  
يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً وبين أن لا يقوم،  
لأن العدول عن الظن إلى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف الموهوم  
واجب الأخذ شرعاً حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقاً.  
نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقاً معتبراً شرعياً،  
ودلّ الأمر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر  
الشرعي، ففيه كلام سيأتي إن شاء الله (٣).

الأخذ بالمرجوح  
وطرح الراجح  
قبيح مطلقاً

---

(١) يعني: نظير ترك جميع الوقائع المشبهة. وفي النسخ هنا اختلاف في عبارة  
المصنف رحمته. لكنه لا يخل بالمعنى المهم في المقام.  
(٢) الكلام فيه هو الكلام فيما نحن فيه.  
(٣) يأتي في التنبيه الأول. والحمد لله رب العالمين.

والحاصل: أنه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامثال المجهولات بنحو من الأنحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم، وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب امثال المجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امثالها إلى الأوصول الجارية في نفس تلك المسائل، ولا إلى فتوى من يدعى انفتاح باب العلم بها، تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته، ولا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، ولا بعد تحصيل الظن الأخذ بالطرف الموهوم، لقبح الاكتفاء في مقام الامثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن، كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم، ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته الظن، لعدم خروجه من الامثال الشكي أو الوهمي.

هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة.



وَيَبْغِي التَّنْبِيهَ عَلَى أُمُورٍ:

## الأوّل

أنك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال  
الظني (١) للأحكام المجهولة، فاعلم:

عدم الفرق في  
الامتثال الظني بين  
الظن بالحكم  
الواقعي أو  
الظاهري

أنه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي  
الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي  
وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمانة الظن  
بحجية أمر لا يفيد الظن، كالقرعة مثلاً فإذا ظن حجية القرعة حصل  
الامتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي، إلا أنه  
حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة (٢)، وليس الواقع بما هو

---

(١) عرفت أن هذا مبني على الحكومة لا على الكشف، ويأتي الكلام في ذلك

في التنبيه الثاني.

(٢) من الظاهر أن موافقة الطريق لا توجب براءة ذمة المكلف واقعاً ولا

تحقق الامتثال كذلك، وإنما توجب براءة ذمته ظاهراً الرجوع إلى معذوريته، فلا بد  
في دعوى العموم له من دعوى أن موضوع الظن الثابت بدليل الانسداد هو الأعم

واقع مقصوداً للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرراً للذمة.

فكما أنه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرراً للذمة في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقيق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع.

وقد خالف في التعميم فريقان:

المخالف  
للتعميم فريقان

أحدهما: من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن وحجته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرراً للذمة في نظر الشارع، ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي، زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لإثبات حجية الظن في نفس الأحكام الفرعية، إما مطلقاً (١) أو بعد العلم الإجمالي (٢) بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعية.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى أن المقدمات المذكورة لا تثبت إلا اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية، وأما الظن بكون شيء طريقاً مبرراً للذمة فهو ظن في المسألة الأصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد،

---

من الواقع والمعدرية. وهو لا يخلو عن إشكال، بل المتيقن الأول، خصوصاً بعد عدم تمامية بعض مقدمات الانسداد لتتم النتيجة ويتضح حالها من حيثية العموم والخصوص.

(١) الظاهر انه مقتضى الوجه الثاني الذي يأتي في الاحتجاج لهذا القول.

(٢) الظاهر انه مقتضى الوجه الأول الذي يأتي في الاحتجاج لهذا القول.

لجربانها في المسائل الفرعية دون الأصولية (١).

وأما الطائفة الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين:

أحدهما: - وهو الذي اقتصر عليه بعضهم (٢) - : ما لفظه:

«إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية

كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع (٣) من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره (٤) كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع (٥)

بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه

---

(١) لا يتعرض المصنف رحمته للاحتجاج لهذا القول هنا، وإنما يأتي في التنبيه

الثالث التعرض لذلك.

(٢) ذكره في الفصول بلفظه الآتي.

(٣) صفة لقوله: «بطريق».

(٤) يعني ولو عند تعذر القطع. وهو راجع إلى فرض عدم الدليل على حجية

شيء لا في عرض العلم، ولا في رتبة متأخرة عنه.

(٥) كأنه لأن مقتضى حجية الطريق الاجتزاء به في الوصول للواقع وعدم

التكليف بالواقع على تقدير عدم وصول الطريق إليه. وسيأتي في الجواب عنه شرحه إن شاء الله تعالى.

أدلة القائلين  
باعتبار الظن في  
المسائل الأصولية  
دون الفرعية:

١- ما ذكره  
صاحب الفصول

بالخصوص أو قيام طريقه كذلك (١) مقام القطع ولو بعد تعذره (٢) فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه».

وفيه: أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية (٣)، كيف وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الفصول

(١) يعني: بالخصوص.

(٢) يعني: بعد تعذر القطع.

(٣) يظهر منه <sup>تبيُّر</sup> أنه فهم من الطرق الشرعية الخاصة المدعاة في كلام المستدل هي الطرق التي يختص بها الشارع الأقدس من بين العرف والعقلاء، فيكون حكمه بها تأسيسياً لا إمضاءً لطريقة العقلاء.

لكن هذا ليس مراداً للخصم، بل المراد بها الطرق المجعولة للشارع التي أمر بالعمل بها ولو امضاءً كخبر الواحد الذي هو على تقدير حجيته من الطرق الشرعية والعقلانية معاً.

وحينئذٍ فالمنع من العلم الإجمالي بجعل الطرق الخاصة - غير ما علم جعله تفصيلاً كالظواهر - وإن كان ممكناً، إلا أنه ليس جعل تلك الطرق مستلزماً لوضوحها وعدم خفائها والخلاف فيها، لا مكان كون بيانها بنحو لا يلفت النظر، كما هو الحال في الامضائيات فيكون مورداً للكلام.

نعم لو كانت الطرق غير عرفية بل تأسيسية للشارع كان بيانها محتاجاً إلى عناية خاصة فقد يبعد اختفاؤها معه. على أنها قد تختفي لعدم أهميتها كثيراً حتى يهتم بحفظها، للاستغناء عنها بتيسر العلم. فلاحظ.



النهار، لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها (١)، لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفة صلواته الخمس .

واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء - إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مدفوع بالفرق بينهما (٢)، كما لا يخفى .

وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص، من الرجوع (٣) إلى العلم (٤) الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم، أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص، أو الرجوع إلى الظن الاطمئنان (٥) الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه

---

(١) توفر الدواعي موقوف على انحصار طريق الاصول بها إذ مع تيسر العلم أو غيره من الطرق المعلومة الجحية تفصيلاً لا يهتم بضبطها لعدم الحاجة إليها، وهذا بخلاف مثل لصلوات الخمس مما يتلى به كثيراً ويكون مهماً شرعاً .

على أنه ما أكثر الخلاف في خصوصياتها .

(٢) كأنه من جهة تعلق غرض كثير من الناس باخفاء الخليفة والمرجع بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تحقيقاً لمطامعهم وشهواتهم الشيطانية، بخلاف الحجج على الأحكام .

(٣) بيان للموصول في قوله: « وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء... » .

(٤) هذا من الطرق العقلية لا العقلانية، فهو لا يقبل الإمضاء ولا الردع .

(٥) هذا من الطرق العقلانية، وعلى تقدير حججه يكون حجة شرعاً أيضاً

غايته أنها إمضائية لا تأسيسية، كما عرفت .

العلم عرفاً ولو تسامحاً في إلغاء احتمال الخلاف، وهو الذي يحتمل حمل كلام السيد عليه، حيث ادعى انفتاح باب العلم.

هذا حال المجتهد، وأما المقلد فلا كلام في نصب الطريق الخاص له، وهي فتوى مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم (١) لا تأسيساً.

وبالجملة: فمن المحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلى العلم أو الظن الاطمئنان، فإذا فقد تعين الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئنان كما أنه لو فقد والعياذ بالله الأمارات المفيدة لمطلق الظن لتعين الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال، فراراً عن المخالفة القطعية والاعراض عن التكاليف الإلهية الواقعية.

فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال، من أن منع نصب الطريق لا يجمع القول ببقاء الأحكام الواقعية، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان (٢).

(١) لكنه داخل في مراد الخصم، كما عرفت، فلا يرد الاشكال عليه به.

نعم لا يبعد كونه معلوم الحجية بالتفصيل لا إجمالاً فلا ينفع الخصم. مع أنه خارج عن محل الكلام ظاهراً إذ الكلام في الطرق التي يرجع إليها المجتهد لا العامي.

(٢) كأنه من جهة أن عدم نصب الطريق مستلزم لضياح الحكم وعدم تيسر امتثاله، وهو نقض للغرض الداعي لجعل الحكم.

توضيح الاندفاع: أن التكليف إنما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص، أو مع ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه، وإلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضا الشارع به (١). ولذا اعترف هذا المستدل (٢) بأن الشارع لم ينصب طريقاً خاصاً يرجع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الخاصة الشرعية مع بقاء التكليف بها.

---

وفيه: أنه إن فرض انفتاح باب العلم فلا يلزم الضياع، بل لا حاجة إلى نصب الطرق حينئذٍ. وإن فرض انسدادها فسيأتي الكلام فيه من المصنف رحمته.

(١) رضا الشارع بالظن إن كان راجعاً إلى رضاه بالامتنال الظني، فمن الظاهر أن الامتنال الظني - على تقدير القول به - لازم عقلاً لا شرعاً، وليس للشارع الردع عنه حتى يهيم رضاه به. وإن كان راجعاً إلى رضاه بالعمل به في مقام احراز التكليف فهو راجع إلى امضائه لحجيته عند العقلاء، فيكون حجة شرعية، كما يريد المستدل.

اللهم إلا أن يقال: هذا يقتضي العلم التفصيلي بحجية الظن بالواقع حال الانسداد، لا العلم الإجمالي بوجود الطرق الشرعية كي يلزم الرجوع في تعيينها إلى الظن كما هو مقتضى أصل الاستدلال.

وكيف كان فالأولى أن يقال: إن جعل الحكم مع عدم نصب الطريق إنما يقبح إذا لم يلزم العقل بطريق خاص في مقام امتثاله، إذ معه يحصل الغرض من الحكم في الجملة وإن كان قد يتخلف بالخطأ كما قد يتخلف مع نصب الطريق بل مع العلم أيضاً. (٢) وهو صاحب الفصول رحمته حيث إنه مع اعترافه بجعل الطرق وبقاء التكليف بها لم يدع جعل الشارع الطرق لتعيينها لا إجمالاً ولا تفصيلاً، بل رجع في تعيينها إلى الظن بحكم العقل.

وربما يستشهد للعلم الإجمالي بنصب الطريق بأن المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وإن اختلفوا في تعيينه. وهو ممنوع (١):

أولاً: بأن جماعة من أصحابنا - كالسيد عليه السلام وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه - منعوا نصب الطريق الخاص رأساً بل أحاله بعضهم (٢).  
وثانياً: لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة، لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره.

واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك إلا إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك، نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترك إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين، وقد حقق ذلك في باب التواتر الإجمالي، والإجماع المركب.  
وربما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص (٣).

(١) يعني: الاستشهاد بالوجه المذكور.

(٢) كما تقدم عن ابن قبة.

(٣) كأنه من جهة انه لو كان المرجع ما حكم به العقل في ظرف الانسداد لم يفرق بين القياس وغيره، لعدم الفرق بينهما بنظر العقل، فلا بد أن يكون المرجع غير

وينتقض أولاً: بأنه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً (١)، للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

ويحل ثانياً: بأن مرجع هذا إلى الإشكال الآتي (٢) في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيندفع بأحد الوجوه الآتية.

فإن قلت: ثبوت الطريق إجمالاً مما لا مجال لإنكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق، فإن غاية الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقاً عقلياً رضى به الشارع، فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلوم (٣).

قلت: هذا مغالطة، فإن مطلق الظن ليس طريقاً في عرض الطرق

---

ما حكم به العقل، وهو الطرق الخاصة المفعولة للشارع الأقدس.

لكن هذا إنما يدل على وجود الطريق الخاص من الشارع بلحاظ الانسداد، لا مع قطع النظر عنه، فلا يقتضي العلم الإجمالي مع قطع النظر عنه.

(١) مع أنه لم يتقدم دعوى ذلك من الفصول، كما عرفت.

(٢) حيث أنه يأتي في التنبيه الثاني الإشكال في خروج القياس بأن الرجوع إلى الظن حال الانسداد لما كان عقلياً امتنع استثناء مثل القياس مما لا يرى العقل خصوصية تقتضي استثناءه، لامتناع تخصيص الأحكام العقلية بطريق تعبدية، ويأتي الكلام في دفع الإشكال المذكور.

(٣) لكن فرض التقرير من الشارع الأقدس لا يخلو عن إشكال، إذ بناء على الحكومة يكون الحكم راجعاً إلى مقام الامتثال الذي ليس من وظيفة الشارع، وبناء على الكشف يستكشف حكم الشارع بحجية الظن ابتداء لا تقريراً لحكم العقل كما سيتضح في محله إن شاء الله تعالى.

المجعولة حتى يتردد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريق آخر مجعول (١)، بل الطريق العقلي بالنسبة إلى الطريق الجعلي كالأصل بالنسبة إلى الدليل، إن وجد (٢) الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقاً، لأن الظن بالواقع لا يعمل به (٣) في مقابلة القطع ببراءة الذمة، وإن لم يوجد كان طريقاً، لأن احتمال البراءة لسلوك [بسلوك ظ] الطريق المحتمل لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع، فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي - كما في ما نحن فيه - كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقاً. وعلى كل حال فتردد الأمر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له (٤).

وثانياً: سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير

معلوم (٥)، بيان ذلك:

المناقشة الثانية  
في كلام  
صاحب الفصول

(١) حتى تتم دعوى العلم الإجمالي المتقدمة التي أراد المستدل التخلص منها إلى لزوم الرجوع إلى الظن في تعيين الطريق.

(٢) يعني: إن وصل وعلم بحجيته، والا فمجرد جعله من قبل الشارع واقعاً لا ينفع.

(٣) لعل الأولى أن يقول: لأن العقل لا يحكم بالظن مع وجود الطرق المجعولة من قبل الشارع ووصولها.

(٤) بل ان علم بجعل الطريق الخاص من قبل الشارع يعلم بعدم جواز الرجوع إلى مطلق الظن، وإن لم يعلم به يعلم بلزوم الرجوع لمطلق الظن، ولا أثر للعلم الإجمالي بحجية أحدهما بحيث يقتضي التردد بينهما والرجوع في تعيين الطريق المجعول إلى الظن.

(٥) وحينئذٍ لا يكون العلم الإجمالي بنصب الطريق منجزاً، حتى يجب

أن ما حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور، الذي كان كثيراً في الزمان السابق، لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو بالبينة الشرعية أو الشيع مع إفادته الظن الفعلي بالحكم ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما، ومن المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينة شرعية (١)، ولذا لا يقبل مثله في الحقوق.

ودعوى: حجية مثل ذلك (٢) بالإجماع (٣). ممنوعة، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق (٤)، لكن قد عرفت سابقاً عند

---

الرجوع في تمييز المعلوم إلى الظن، كما ادعاه المستدل.

وكذا لو بقي منه شيء قليل لا يفي بمعظم الفقه فإنه لا يصلح لحل العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية وسقوطه عن المنجزية.

(١) كأنه لا اختصاص البينة بالخبر الحسي بلا واسطة.

(٢) يعني: مثل هذا التعديل، كما يظهر من بعض أعظم المحشين عليه السلام تفسيره به.

(٣) كأنه لتسالم الأصحاب على قبول أخبار من عدل بمثل هذه التعديلات.

(٤) يعني: أن المسلم اتفاهم على العمل بأخبار المعدلين بالتعديل المذكور،

وذلك لا يقتضي إجماعهم على قبول التعديل المذكور، لاحتمال استناد عملهم إلى قرائن خاصة تقتضي قبول الخبر، أو لبنائهم على حجيته من باب الظن المطلق أو لغير ذلك.

تقرير الإجماع على حجية خبر الواحد (١) أن مثل هذا الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة. مع أن مثل هذا الخبر في غاية القلة (٢)، خصوصاً إذا انضم إليه إفادة الظن الفعلي.

المناقشة الثالثة

وثالثاً: سلمنا نصب الطريق، ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية - من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والاستقراء والأولية الظنية - إلا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه (٣)، فإن وفي بغالب الأحكام (٤) اقتصر عليه (٥)، وإلا

وبالجملة: الاتفاق على العمل بالخبر لا يكشف عن الاتفاق على الوجه في العمل المذكور، ولا يصلح لشرح مناط العمل حتى يستكشف منه إجماعهم على قبول التعديل.

(١) تقدم في الوجه السادس لتقرير الإجماع.

(٢) لم يتضح الوجه في قلته، فإن الاخبار الصحيحة كثيرة جداً صالحة لحل العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية، لوفائها بمعظم الفقه بالإضافة إلى بقية الأمارات المعلومة الاعتبار.

فالمعمدة أن الاعتراف بحجية هذا ينافي فرض انسداد باب العلم الذي يبتني عليه دليل الانسداد، ويتعين الجواب بما ذكر في صدر هذا الوجه من احتمال كون الطرق المجعولة لم يبق منها شيء بأيدينا كي يكون العلم الإجمالي منجزاً.

(٣) لأنه معلوم الحجية تفصيلاً بعد فرض العلم الإجمالي بنصب بعض هذه الطرق.

(٤) بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول في فرض عدمه وعدم بقية الأمارات والقواعد المعلومة الاعتبار محذور المخالفة القطعية.

(٥) لأصالة عدم الحجية في غير المتيقن بعد انحلال العلم الإجمالي بوجود



فالمتيقن من الباقي (١). مثلاً الخبر الصحيح والإجماع المنقول (٢) متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول (٣)، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل.

نعم لو احتيج إلى العمل باحدى أمارتين واحتمل نصب كل منهما (٤)، صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيحيى من الجواب.

---

المتيقن.

(١) لأنها معلومة الاعتبار حينئذ تفصيلاً بعد فرض العلم الإجمالي بنصب الشارع طرقاً وافية بالأحكام.

ولو أنكر العلم الإجمالي المذكور لم يتم الوجه الذي ادعاه المستدل للرجوع إلى الظن بالطريق.

(٢) الظاهر أن الإجماع النقول في رتبة متأخرة عن الخبر الصحيح، لابتناؤه عليه على كلام سبق في مبحث الإجماع المنقول.

نعم بعض أفراد الخبر الصحيح قد لا يكون متيقناً بالاضافة إلى بقية الأمارات، كالخبر المهجور عند الأصحاب.

(٣) الظاهر أن الأدلة المتقدمة المستدل بها على حجية الشهرة لا تقتضي كون الشهرة المحققة متأخرة رتبة عن الإجماع المنقول، بل قد تقتضي تقديمها عليه، كما يظهر بالتأمل في الوجه الذي سبق في الاشكال في حجية الإجماع.

(٤) لعل الأولى أن يقول: وعلم إجمالاً بنصب أحدهما من دون أن يكون أحدهما متيقناً.

ورابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط (١)، لأنه مقدم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني. اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه، وهو في المقام مفقود.

ودعوى: أن الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأن العمل بما ليس طريقاً حراماً مدفوعاً بأن العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم، والعمل بكل ما يحتمل الطريقة رجاء أن يكون هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع.

نعم قد عرفت أن حرمة مع عدم قصد التشريع إنما هي من جهة أن فيه طرْحاً للأصول المعتبرة من دون حجة شرعية، وهذا أيضاً غير لازم في المقام، لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه (٢) فلا مخالفة، وإن كان مخالفاً للأصول، فإن كان مخالفاً للاستصحاب النافي

(١) بموافقة كل ما يحتمل الطريقة إذا قام على ثبوت التكليف، أما إذا قام على عدم ثبوت التكليف فلا يكون العمل به مقتضى الاحتياط، كما لا يخفى، لعدم تنجز احتمال الطريق إلا بتبع تنجز احتمال التكليف فمع فرض قيام الطريق على عدم التكليف لا موجب لتنجز العمل به.

(٢) بأن كانت الأصول مثبتة للتكليف أما إذا كانت نافية للتكليف فالأصل الموافق لها لا يجب العمل به العلم الإجمالي بجعل الطرق إنما يقتضي الاحتياط بالعمل بالطرق والأصول المثبتة للتكليف دون النافية كما ذكرنا. نعم يجوز العمل بالأصول النافية، لعدم المانع بعد سقوط العلم الإجمالي بجعل الأحكام عن المنجزية لانحلاله بالعلم بجعل الطرق كما ذكرنا.

للتكليف فلا إشكال، لعدم حجية الاستصحابات بعد العلم الإجمالي بأن بعض الإمارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع (١). وإن كان مخالفاً للاحتياط (٢) فحينئذٍ يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية (٣). وكذا لو كان مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف (٤).

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية - أعني نصب الطريق - إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية (٥)

---

(١) بناءً على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ذاتاً لا للزوم المخالفة القطعية، كما هو مختار المصنف رحمته، أما بناءً على المختار من جريانه ذاتاً وان المانع هو لزوم المخالفة القطعية فعدم جريان الاستصحابات النافية موقوف على العلم اجمالاً بمخالفة بعض الاستصحاب النافية للتكليف للطرق المجعولة واقعاً المجعولة عندنا، وهو غير بعيد. فتأمل جيداً.

(٢) لا يخفى ان الطريق المخالف للاحتياط هو الطريق النافي للتكليف وقد عرفت أن العمل به ليس مقتضى الاحتياط، فهو خارج عن مقتضى العلم الإجمالي بجعل الطرق، ولا مقتضى للعمل به حتى يرفع اليد به عن مقتضى الاحتياط في المسألة الفرعية.

(٣) كما في موارد دوران الواجب بين أمرين كالقصر والإتمام.

(٤) مقتضى ما تقدم منه من سقوط الاستصحاب مع العلم الإجمالي يتعين البناء هنا على سقوط الاستصحاب، وإنما يتعين العمل بالاستصحاب بناءً على المختار من حجية الاستصحاب ذاتاً مع العلم الإجمالي، لعدم لزوم محذور المخالفة القطعية من العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف.

(٥) هذا إنما يتم إذا كان الاحتياط يلزم في المسألة الفرعية بنفسها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكليف الشرعية، كما في مورد الدوران بين القصر

## فالعمل مطلقاً على الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال: إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة كالشك في الجزئية (١) وفي مورد الاستصحابات

والإتمام.

أما إذا لم يلزم الاحتياط في المسألة بنفسها فلا يجب في مورد احتمال التكليف المجرد، لعدم المنجز له بعد فرض سقوط العلم الإجمالي بوجود التكاليف الشرعية عن التنجزية بسبب انحلاله بالعلم الإجمالي بجعل الطرق كما هو المفروض.

وبعبارة أخرى: بعد فرض سقوط العلم الإجمالي بوجود الأحكام عن المنجزية واختصاص التنجز بالعلم الإجمالي بجعل الطرق يلزم الاحتياط بموافقة جميع الطرق المثبتة للتكليف، وأما النافية للتكليف، فإن عارضت أصلاً شرعياً مقتضياً للتكليف في خصوص المسألة - كالأستصحاب بناء على حجته ذاتاً في مورد العلم الإجمالي - كان اللازم العمل على الأصل، وكذا لو عارضت الاحتياط اللازم في خصوص المسألة - كما في مورد الدوران بين القصر والإتمام - وفي غير ذلك يجوز العمل بمقتضى الطرق النافية للتكليف، كما يجوز الرجوع للأصول النافية للتكليف في صورة عدم قيام شيء من الطرق المحتملة الجعل على التكليف، لعدم المنجز المانع من الرجوع للأصل.

ومنه يظهر عدم لزوم الحرج من الاحتياط بهذا الوجه، ولا وجه لقياسه على الاحتياط التام في موارد احتمال التكليف الذي هو مقتضى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الشرعية، لأن مورد الاحتياط هنا أقل كثيراً من مورد الاحتياط هناك، إذ لا يجب الاحتياط هنا إلا في مورد قيام بعض الطرق المحتملة على التكليف وفي موارد الأصول المثبتة للتكليف دون غيرها من موارد احتمال التكليف إلا أن يدعي لزوم الحرج بهذا المقدار أيضاً وهو محتاج إلى سبر المسائل.

(١) بناء على أنه يجب الاحتياط في مثل ذلك.

المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الإجمالي بوجود العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة إذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة (١) فتأمل.

المناقشة الخامسة

وخامساً: سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن، وعدم وجوب الاحتياط، لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط (٢)، بل هو مجوز

---

(١) التي لا يكون الاستصحاب فيها حجة مطلقاً ولو كان مثبتاً للتكليف عند المصنف رحمته.

لكن على هذا لا يجب الاحتياط في مورد الاستصحاب المثبت ولا النافية إذا لم يقدّم بعض الطرق على اثبات التكليف، لعدم المنجز لا بعد فرض سقوط الاستصحاب عن الحجية وانحلال العلم الإجمالي بوجود التكليف الشرعية بالعلم الإجمالي بجعل الطرق. كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) لعل الموجب للاقتصار عليه هو انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام بالعلم الإجمالي بنصب الطرق، فلا يكون الأول منجزاً، فلا يمنع من الرجوع إلى الأصول الترخيضية في ظرف عدم قيام شيء من الطرق المحتملة الجعل على التكليف، ويكون المنجز هو الثاني لا غير.

ومن ثم ذكرنا في تعقيب الوجه الرابع ممّا ذكره المصنف رحمته في الجواب أن العلم الإجمالي في مورد استصحاب عدم التكليف لا يكون موجباً للاحتياط، لانحلاله بالعلم الإجمالي بجعل الطرق، بل يرجع معه إلى البراءة، ويتعين الاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي بجعل الطرق لعدم لزوم العسر منه بعد سقوط العلم بوجود الأحكام عن المنجزية.

لكن هذا إنما يسلم بناءً على منجزية العلم الإجمالي بجعل الطرق بنحو يقتضي الاحتياط التام في أطرافه. أما مع سقوطه عن المنجزية ولو من جهة لزوم

## له (١) كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية وذلك لأن الطريق المعلوم

العسر - كما هو مبنى الرجوع إلى الظن في الطريق - فلا وجه لاختصاص التنجز بموارده حتى تختص حجية الظن به لأن المنجز حينئذٍ غيره كالإجماع أو العلم باهتمام الشارع الأقدس بالأحكام بنحو لا يرضى بترك التعرض لامثالها، وهو المراد من لزوم الخروج عن الدين بالرجوع إلى البراءة ومن الظاهر ان العلم بالاهتمام - مثلاً - لا يختص بموارد الطرق، بل المدار فيه على الأحكام الواقعية، فإن جعل الطرق إنما هو لأجلها، لا لموضوعيتها حتى يحتمل اهتمام الشارع بها، وحينئذٍ يتعين الرجوع إلى الظن بالأحكام لأنها مورد الاهتمام، كما ذكره المصنف رحمته.

نعم بناءً على عدم كون العسر موجباً لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية رأساً، بل يبقى موجباً للاحتياط في الأطراف التي لا يلزم منها العسر الذي هو المراد من تبعض الاحتياط - وقد سبق من المصنف رحمته اختياره - فلا يبعد كونه موجباً لانحلال العلم الإجمالي الكبير بالأحكام ويتعين الاقتصار في العمل بالظن على موارد العلم الإجمالي بجعل الطرق، لأنه المنجز في المقام، فلا يتم ما ذكره المصنف رحمته هنا.

لكن مبنى كلامهم ظاهراً على حجية الظن لا على تبعض الاحتياط.

(١) بناءً على ما قربناه في توجيه ما ذكره المصنف رحمته لا يكون العلم الاجمالي المذكور - وهو العلم بنصب الطرق - مجوزاً للعمل بالظن بالطريق لما عرفت من سقوطه وعدم منجزيته وان المنجز هو اهتمام الشارع، وهو إنما يقتضي الرجوع إلى الظن بالأحكام، لأنها هي مورد الاهتمام وليس الاهتمام بالطرق الا من حيث كشفها عنها وايصالها إليها، فلا أهمية للظن بها.

وبالجملة العلم الإجمالي بعد فرض سقوطه لا يقتضي جواز الاعتماد على الظن بالطريق.

نعم قد يستفاد ذلك مما ذكره المصنف رحمته في وجه التعميم من أن موافقة

نصبه اجمالاً إن كان منصوباً حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرراً للذمة بشرط العلم به، كالواقع المعلوم.

مثلاً إذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين امثال مؤدى الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع، فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرء مع العلم به، فإذا انسداد باب العلم التفصيلي باحدهما تعين الآخر، وإذا انسداد باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن، فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد منهما امثالاً ظنياً (١).

وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول: إن تقديمه حينئذٍ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به وتميزه عن غيره، إذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامثال القطعي إلى الظني، أما مع

---

الطريق مبرئة للذمة كموافقة الواقع، وقد سبق الكلام فيه.

ولو تم فلا دخل له للعلم الإجمالي بجعل الطرق، ولذا جزم المصنف عليه السلام بالتعميم مع إنكاره للعلم الإجمالي المذكور، كما سبق منه عليه السلام في الوجه الأول من الجواب.

ثم إنه بناء على أن اعتبار الطرق من باب السببية يتعين الرجوع إلى الظن فيها وفي الواقع معاً لاهتمام الشارع الأقدس بهما معاً، على تفصيل لا مجال لإطالة الكلام فيه.

(١) كما ذكره المصنف عليه السلام في وجه التعميم، وسبق هناك الكلام فيه، كما ذكرنا هنا أن هذا لا دخل له بالعلم الإجمالي بجعل الطرق الذي هو محل الكلام هنا.

انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره إلا بإعمال مطلق الظن فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن (١).

و كأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق، كما ينبىء عنه قوله: «وحاصل القطعين إلى أمر واحد، وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق».

وسياتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: نحن نرى أنه إذا عين الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به، ثم انسداد باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع، ألا ترى أن المقلد يعمل بالظن (٢) في تعيين المجتهد، لا في نفس الحكم الواقعي، والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات (٣)، لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين.

(١) هذا إنما يتم بناءً على ما ذكره المصنف رحمته في وجه التعميم، الذي عرفت انه لا دخل له بالعلم الإجمالي بجعل الطرق، وأما بلحاظ العلم الإجمالي المذكور فقد عرفت تفصيل الكلام في ذلك.

(٢) كالبينة.

(٣) فيرجع إلى خبر الواحد في تعيين وظيفة القاضي، ويرجع إلى الظن في تزكية الشاهد، ونحو ذلك.



قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين، فإن الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطة كثير المخالفة للواقع (١). مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها (٢)، كالقياس، بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق، فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبية المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الإجمالي بكثرة مخالفة إحداهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن

---

(١) لا مأخذ للفرق بذلك بحسب القواعد الشرعية والعقلية التي بين أيدينا والذي ينبغي أن يقال: إن الظنون التي يعملها العامي والقاضي وغيرهما إن كانت معتبرة شرعاً بالخصوص - ولو كانت امضائية لا تأسيسية - كالبينة، كانت من الظنون الخاصة التي يتعين الاعتماد عليها وترك الظنون الأخرى التي لم يجعلها الشارع سواءً كانت الظنون الأخرى بالطريق أم بالواقع، وإن لم تكن مجعولة بالخصوص فهي كالظنون القائمة على الواقع ولا وجه لترجيحها عليها بناءً على ما ذكره المصنف رحمته في وجه التعميم، ويجري فيها الكلام السابق.

وأما الفرق الذي ذكره فهو - مع المناقشة فيه صغرياً في الجملة - مما لا أساس له بحسب الضوابط الشرعية.

اللهم إلا أن يريد بيان الحكمة لاعتبار الشارع بعض الظنون دون بعض، لا بيان العلة التي هي موضوع الحكم في الحقيقة.

(٢) الظاهر أن عدم جواز العمل بها بملاك عدم جواز العمل بالظن، لا لخصوصية فيها كالقياس.

إحدهما بالخصوص كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق. فما ذكرنا: من أن العمل على الظن سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع فإنما هو مع مساواتهما من جميع الجهات (١). فإننا لو فرضنا أن المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في (٢) الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب (٣) عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي (٤).

وكذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به، وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة (٥) يأخذ به، فإنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسألة الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها، بخلاف الظن بحقيقة أحد المتخاصمين، فإنه مما

---

(١) أما من جهة عدم المنع بالخصوص فلما يأتي في التنبيه الثاني في وجه خروج القياس. وأما من جهة الانضباط وعدمه فقد عرفت أنه لا أهمية له فيما نحن فيه.

(٢) متعلق بقوله: «يقدر على إعمال...».

(٣) مقتضى ما ذكره في وجه التعميم أن يقول: «بل جاز».

(٤) هذا تابع لعموم دليل حجية الظن المذكور شرعاً بنحو يتناول الظن بالواقع والظن بالطريق ولو اختص دليل الحجية بأحدهما كان المتعين العمل به دون الآخر وإن اشتركا في الانضباط وعدمه، كما ذكرنا.

(٥) يعني: بنقل الحكم الشرعي من طريق نقل الخبر عن المعصوم عليه السلام.

يصعب الاجتهاد (١) وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين، لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصية، وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى يأخذ بالآخرى [بالأقوى.ظ.]. وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية فتأمل.

هذا مع إمكان أن يقال: إن مسألة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسألتنا من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه، وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية (٢)، مثل الإقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق

---

(١) هذا كما ترى لا يخلو عن تحكم.

(٢) وحينئذٍ إذا فرض انسداد باب العلم بالطرق التعبدية كان اللازم الرجوع للظن فيها، ولا وجه للرجوع للظن بالواقع، لفرض إهماله الواقع وعدم اهتمام الشارع به.

لكن ما ذكره رحمته من عدم ملاحظة الواقع في نصب الطريق للقاضي مما يكاد بقطع بطلانه، إذ لا معنى لاعراض الشارع عن الواقع مع القطع بأن وظيفة القاضي هي حفظ العدل وإيصال الحقوق إلى أهلها.

وجعل المدار على الطرق المذكورة لا ينافي لحاظها بما هي طرق إلى الواقع وكاشفه عنه وموصلة له غالباً، وإن كان لا يجوز الخروج عنها لغيرها لعدم الدليل على حجيتها، كما هو شأن جميع الحجج، خصوصاً مع بناء المشهور على جواز حكم القاضي بعلمه، فإنه مما لا يظهر جمعه مع ما ذكره المصنف رحمته. خصوصاً بملاحظة أن الطرق المنصوبة كلها طرق عقلائية لا غرض منها ارتكازاً إلا الوصول للواقع.

المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية (١) فالظاهر أن مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع، ووجه تخصيصها من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة للواقع وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة، كما ينبىء عنه ما ورد في نتيجة العمل بالعقول في دين الله أنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، وأن الدين يمحى بالقياس ونحو ذلك.

ولا ريب: أن المقصود من نصب الطرق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب، والتجئ إلى أعمال ساير الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم، لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا (٢) فرق بين أعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق وبين أعمالها في نفس الحكم الواقعي.

بل الظاهر: أن أعمالها في نفس الواقع (٣) أولى لإحراز المصلحة الأولية التي هي أحق بالمرعاة من مصلحة نصب الطريق، فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة (٤) المترتبة على مخالفة

(١) لم يتضح وجه الفرق بينها وبين طرق فصل الخصومة.

(٢) جواب الشرط في قوله: «لا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان...».

(٣) بل لعله اللازم حسب هذا الوجه. وإن كان التعميم للظن بالطريق قد يوجه بما سبق من المصنف عليه السلام على كلام سبق.

(٤) هذا بناء على القول بالمصلحة السلوكية في الطرق في قبالة مصلحة الواقع وأنه يتداركها ما فات من مصلحة الواقع. وقد سبق في أوائل الكلام في حجية

الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقاً بل الحق ذلك فيها (١) أيضاً كما مرت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط.

فإن قلت: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي، لأن الفرض إفادة الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير ما ظن طريقته، فإنه ظن بالواقع وليس ظنا بتحقيق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن.

قلت:

أولاً: ان هذا خروج عن الفرض، لأن مبني الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن بالواقع أصلاً. نعم قد اتفق في الخارج أن الأمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدة للظن (٢)، لا أن مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

---

الظن انكار ذلك لعدم الدليل عليه. وحيث لا يصلح هذا وجهاً للتعميم، وينحصر وجه التعميم بما سبق منه فَيُبَيِّنُ على كلام سبق فيه.

(١) يعني: في العبادات.

(٢) يعني: النوعي لا الشخصي. بل قد يدعى عمومه لما إذا كان أصلاً غير مفيد للظن النوعي فضلاً عن الشخصي، كما يظهر من المصنف فَيُبَيِّنُ عند الكلام في تبعض الاحتياط من المقدمة الثالثة، فراجع.

وثانياً: أن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر، بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجيء الكلام في أن نتيجة دليل الانسداد على تقدير إفادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض أو مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح.

والاستدلال المذكور (١) مبني على إنكار ذلك كله، وأن دليل الانسداد جار في مسألة تعيين الطريق - وهي المسألة الأصولية - لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية، بناء منه على أن الأحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً إلا بشرط قيام تلك الطرق عليها (٢)، فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الأحكام الواقعية من حيث هي. وقد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطريق ليس إلا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له، فإذا دار الأمر بين إعمال ظن في تعيينها أو في تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول (٣).

ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع (٤)، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها

---

(١) يعني: المتقدم في كلام صاحب الفصول رحمته.

(٢) عرفت أن ذلك مبني على انحلال العلم الإجمالي بجعل الأحكام بالعلم الإجمالي بنصب الطرق، وانحصار التنجيز بالثاني. وقد سبق الكلام فيه.

(٣) لا مانع من الالتزام برجحانه لو فرض اختصاص التنجيز به.

(٤) أشرنا قريباً إلى الاشكال في ذلك.

واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع (١)، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع (٢) ولو بحكم الشارع لا قيده.

والحاصل: أنه فرق (٣) بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق، فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق، ولازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسد وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله، إلا أن الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع، فمؤدى هذه الطرق واقع فعلي فإذا انسد طريق العلم إليه ودار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعاً فلا ترجيح، إذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع.

وبذلك ظهر ما في قول هذا المستدل (٤) من أن التسوية بين الظن

---

(١) بحيث لا يراد الواقع في نفسه لولاها، فإن هذا يشبه التصويب المنسوب للاشاعة لو لم يكن عينه. لكن عرفت أن كلام صاحب الفصول يتوجه بدعوى انحلال العلم الإجمالي بالواقع بالعلم الإجمالي بنصب الطريق، ولا يتوقف على تقييد الواقع ثبوتاً بقيام الطريق، ليرد عليه ما ذكره المصنف رحمته.

(٢) يعني: بمنزلته تعبداً من دون تقييد له به، بحيث لا يراد الواقع بدونه.

(٣) تعريض بما سبق من صاحب الفصول في كلامه المتقدم. وقد عرفت قرب ابتناؤه على الانحلال، لا تقييد الأحكام الواقعية بقيام الطريق عليها الذي لا يبعد عدم معقوليته في نفسه.

(٤) في بعض النسخ بدل قوله: «هذا المستدل» قوله: «بعضهم». وقد رجعت

بالواقع وبين الظن بالطريق إنما يحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً (١) لقيام الظن بكل من التكليفين حينئذٍ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر، وأما لو كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة (٢) وحصول (٣) البراءة في صورة العلم

---

إلى كتاب الفصول فلم أجد فيه هذه العبارة، وإن كان مشتملاً على ما قد يستفاد منه هذا المطلب بعبارة أخرى ومضمون آخر.

وقد ذكر بعض أعظم المحشين رحمهم الله أن العبارة المذكورة في المتن موجودة في كلام المحقق رحمته الله في حاشيته على المعالم.

وكيف كان فهذه العبارة ظاهرة في بدو النظر في دعوى تقييد الأحكام الواقعية ثبوتاً بقيام الطرق عليها، الذي عرفت الاشكال فيه من المصنف رحمته الله. وربما تنزل على ارادة التقييد في مقام الاثبات الراجع إلى انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام بالعلم الإجمالي بنصب الطرق الذي عرفت الكلام فيه. فلا وقع للإيراد عليه بما ذكره المصنف رحمته الله. لكنه بعيد عن بعض فقرات العبارة المذكورة.

(١) يعني: بحيث يكون كل من الافعال التي هي موضوع الأحكام الواقعية وسلوك الطرق المجعولة مكلفاً به مع قطع النظر عن الآخر.

(٢) هذا كالصريح في ارادة التقييد ثبوتاً وهو الذي فهمه المصنف رحمته الله لوضوح أن انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام إنما يقتضي عدم تنجزها، لا عدم حصول البراءة الواقعية بموافقته من دون سلوك الطرق.

(٣) دفع دخل.

وحاصل الدخل: أن التزام تقييد الأحكام الواقعية بسلوك الطرق المجعولة يستلزم عدم حصول البراءة لو امتثلت تلك الأحكام من طريق العلم بها من دون



بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به، نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر، لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع. فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق (١) جرى ذلك فيه أيضاً، لكنه ليس كذلك،

سلوك الطرق الشرعية المنصوبة.

وحاصل الدفع: أن العلم أيضاً من الطرق العقلية والشرعية، فموافقته كافية في تحصيل البراءة.

وفيه: أولاً: أن كون العلم طريقاً إلى الواقع عقلاً لا يقتضي تقييد أحكام الشارع به. وأما كونه طريقاً شرعاً فهو ممنوع في نفسه - كما تقدم في أول الكتاب -، فضلاً عن أن يكون قيداً في الأحكام الشرعية الواقعية، وحينئذ لا يبقى وجه للعمل بالعلم في الأحكام الواقعية إلا دعوى كون الواقع من حيث هو مراداً للشارع فلا بد من تنزيل أدلة الطرق على محض الطريقة للواقع من دون أن تقتضي تقييده، كما ذكره المصنف رحمته، بل قد يمتنع التقييد المذكور لرجوعه إلى التصويب المحال، كما أشرنا إليه. وثانياً: أن لازم ما ذكره عدم الاجتزاء بموافقة الأحكام الواقعية من دون علم بها ولا سلوك طريق شرعي إليها، إذا انكشفت الموافقة بعد العمل. ولا مجال للالتزام بذلك خصوصاً في التوصلات.

والحاصل: أن دعوى تقييد الأحكام الواقعية بالطرق موهونة جداً.

نعم عرفت أن تعيين الظن بالطريق لا يتوقف على ذلك، بل يمكن توجيهه بالانحلال الذي عرفت عدم توجه الاشكال عليه. وحمل كلام الفصول المتقدم عليه غير بعيد، ولذا سبق منا توجيهه به.

إلا أن الانحلال مبني على ما سبق الكلام فيه في الوجوه الخمسة السابقة في كلام المصنف رحمته.

(١) بأن ظن بحجية الظن بالواقع - مع قطع النظر عن الانسداد - فيكون في متابعته جمع بين الأمرين الواقع والطريق، وحينئذ يكون في العمل به حال الانسداد

فلذا لا يحكم بالبراءة معه. انتهى.

الوجه الثاني (١): ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين (٢) مع الوجه الأول وبعض الوجوه الأخر قال:

٢- ما ذكره صاحب هداية المسترشدين

«لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، وأنه لم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أولاً، حسب ما مر تفصيل القول فيه.

وحيثئذ فنقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به (٣)، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل (٤) بعد انسداد سبيل العلم به (٥) والقطع ببقاء التكليف،

---

كالعمل بالعلم في حال الانفتاح الذي ما سبق منه أن فيه جمعاً بين الواقع والطريق.

(١) يعني: من وجهي الاحتجاج على تعيين الظن بالطريق دون الظن بالواقع.

(٢) هو الشيخ محمد تقي في حاشيته الكبيرة على المعالم.

(٣) يعني: بتفريغ الذمة في حكم المكلف وهو الشارع الأقدس.

(٤) متعلق بقوله: «فيتعين الأخذ...».

(٥) يعني: بتفريغ الذمة في حكم المكلف.

دون (١) ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن.

وبينهما بون بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول (٢) هو الأخذ بما يظن كونه حجة، لقيام دليل ظني على حجيته، سواء حصل منه الظن بالواقع أولاً، وفي الوجه الثاني (٣) لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل، سيما بعد النهي عن اتباع الظن، فإذا تعين تحصيل ذلك (٤) بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت يلزم اعتبار أمر آخر (٥) يظن معه رضا المكلف بالعمل به، وليس ذلك إلا الدليل الظني الدال على حجيته، فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة، دون ما لم يقيم عليه ذلك انتهى بألفاظه.

وأشار بقوله: «حسب ما مر تفصيل القول فيه» إلى ما ذكره سابقاً في مقدمات هذا المطلب، حيث قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات:

---

(١) يعني: دون الأخذ بما يحصل...

(٢) وهو المختار له تخيّر أعني: وجوب تحصيل الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف.

(٣) وهو الذي يدعيه القائل بأصالة حجية الظن، أعني: وجوب تحصيل الظن بأداء الواقع.

(٤) وهو الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف.

(٥) يعني: غير الظن بالواقع.

«إن المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره، أو أن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراده الشارع منا في الظاهر (١) وحكم معه قطعاً

(١) يعني: بسلوك الطرق المقررة شرعاً.

ثم إن هذا ظاهر بدوياً في إرادة لزوم تحصيل العلم بالامتنال بحكم الشارع الأقدس وعدم الاكتفاء بالعلم بأداء الواقع. ويناسبه مقابلته للوجه الأول، إذ ليس المراد بالوجه الأول وجوب العلم بأداء الواقع وعدم إجزاء الامتنال بحكم الشارع بل التخيير بين الأمرين، كما هو مقتضى قوله: «إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره» فإنه صريح في أنه مع جعل الشارع طريقاً للامتنال يكون المكلف مخيراً بينه وبين الامتنال الواقعي، وإنما يتعين الامتنال الواقعي حيث يقوم دليل على جعل الشارع شيئاً يقوم مقامه، فلا بد أن يكون المراد بالوجه الثاني المقابل له عدم الاكتفاء بالامتنال الواقعي لا عدم لزومه.

وهو المناسب أيضاً لتفريع ما نحن فيه عليه في الكلام السابق، لكن المصنف رحمته - كما سيأتي - فهم منه التخيير بين الأمرين لا عدم الاكتفاء بالامتنال الواقعي. ويناسبه استدلاله الآتي، فإنه لا يقتضي الا الاكتفاء بالامتنال الشرعي لا لزومه. مضافاً إلى قوله بعد ذلك: «وبعبارة أخرى: لا بد...».

ولو تم ما فهمه المصنف رحمته تعين كون الفرق بين الوجه الأول والثاني هو أن الوجه الأول يبتني على الاكتفاء بالامتنال الشرعي من حيث كونه بدلاً عن الامتنال الواقعي، لا في عرضه والوجه الثاني يبتني على التخيير بينهما ابتداء لكون كل منهما في عرض الآخر لا بدلاً عنه.

وكلامه مع ذلك لا يخلو عن غموض وإشكال.

بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفة ما جعلها وسيلة للوصول إليها، سواء علم مطابقته للواقع، أو ظن ذلك، أو لم يحصل شيء منهما؟ وجهان.

الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، فإنه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه (١) ودلت الأدلة المتقدمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها (٢) على الوجه المذكور (٣) لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر (٤) وراء ذلك.

بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك، إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين، ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع، وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك، إذ لم يوجب (٥) النبي ﷺ على جميع من في بلده من الرجال والنسوان

---

(١) من الظاهر أن العقل إنما يحكم بالاجتزاء به لا بتعيينه وعدم الاجتزاء بالامتثال الواقعي. فإن كان مراده ذلك ففي محله، وإلا فلا وجه له. وقد عرفت اضطراب كلامه.

(٢) يعني: بتفريغ الذمة.

(٣) وهو الوجه الذي أراد الشارع.

(٤) وهو تحصيل اليقين بفراغ الذمة.

(٥) هذا لو تم إنما يقتضي جواز الاكتفاء بالطرق المقررة، لا وجوب تحصيلها وعدم الاجتزاء بتحصيل العلم، وقد عرفت غموض كلام المحقق المذكور من هذه

السمع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحدهم بالنسبة إلى أحاد الأحكام، أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به» (١). انتهى.

ثم شرع في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً، إلى أن قال: «فتحصل مما قررناه كون العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع وإن لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع.

وبعبارة أخرى: لا بد من المعرفة بالتكليف وأداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين (٢) من غير فرق بين الوجهين ولا

الجهة.

(١) هذا راجع إلى حجية خبر الثقة، وأين هو من دليل الانسداد الذي يفرض فيه انسداد باب الظن الخاص؟!.

نعم كلامه هذا ليس في مقدمات دليل الانسداد إلا أن بناء الكلام في دليل الانسداد عليه - كما سبق في كلامه الأول - لا يخلو عن اشكال وإن كان لا بد من التوقف وعدم التسرع في الإيراد عليه، لعدم الاحاطة بتام كلامه ولا مجال له فعلاً لطوله وتشعبه. فلاحظ.

(٢) هذا ظاهر في التخيير بين القطع بفراغ الذمة واقعاً والقطع بفراغها في حكم الشارع، بأن يكون المراد بوجه اليقين الأول، وبالوجه المنتهي إلى اليقين الثاني.

ترتيب بينهما.

نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه (١)، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقررة» انتهى كلامه رفع مقامه.

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الهداية

أقول: ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بأدائه من الطريق المقرر (٢) مما لا إشكال فيه.

نعم ما جزم به (٣) - من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم

---

وقد عرفت انه الذي فهمه المصنف رحمته منه، كما عرفت غموض كلامه.

(١) لأنه مع تعذر أحد طرفي التخيير يتعين الآخر. وهذا مبني على أن مراده سابقاً التخيير بين الأمرين.

أما لو كان مراده سابقاً تعيين الامتثال بحكم الشارع وعدم الاكتفاء بالامتثال الواقعي، فلا وجه لدعوى لزوم الامتثال الواقعي في ظرف عدم ثبوت الامتثال الشرعي إلا دعوى أن عدم نصب الشارع الطريق ظاهر في إمضائه للطريق العقلي وهو العلم بالواقع.

وهو كما ترى، لأن طريقية العلم ذاتية لا تقبل الإمضاء. ولأجل ذلك كان حمله على الأول قريباً، وإن كان كلامه مع ذلك لا يخلو عن غموض كما أشرنا إليه. فلاحظ.

(٢) تقدم الوجه في حمل كلامه المذكور على ذلك.

(٣) يعني: في كلامه الأول الذي تقدم نقله في وجه تعيين الظن بالطريق. لكن

بتفريغ الذمة دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه:

أن تفريغ الذمة عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع (١)، لا من حيث إنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل: أن مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقي ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة، وقد اعترف المحقق المذكور، حيث عبّر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول، فأداء (٢) كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالاً وإطاعة للأمر

---

نقل بعض أعاضم المحشين رحمهم الله تتمه لكلامه المذكور صريحة في التخيير بين تحصيل العلم بالواقع وتحصيل العلم بالطريق المقرر من الشارع وأنه لا ترتب بينهما. وهو وإن كان حينئذٍ خالياً عن الأشكال الذي سيذكره المصنف رحمهم الله، إلا أنه لا يناسب مطلبه المذكور لتقريب حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع. ولذا كان كلامه رحمهم الله في غاية الغموض.

(١) إذا المكلف به على مذهب المخطئة هو الواقع على ما هو عليه المشترك بين من قامت عنده الطرق وغيره، وليس الرجوع إلى الطرق إلا من حيث إيصاله إليه لا لموضوعيتها.

(٢) تفريع هذا على ما تقدم غير ظاهر الوجه.



المتعلق به ما لم يحصل العلم به.

نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأدائين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة والامثال كان مجرد إتيان كل منهما مسقط للأمر من دون امثال، وأما الامثال للأمر بهما فلا يحصل إلا مع العلم (١).

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من امثالهما يكون المكلف مخيراً في امثال أيهما، بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع، فيتعين عليه (٢) وينتفي موضوع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، وبين ترك تحصيل الواقع وامثال الأمر الظاهري.

هذا مع التمكن من امثالهما، وأما لو تعذر عليه امثال أحدهما تعين عليه امثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر، لكونه معلوماً (٣) له، أو انعكس الأمر، بأن تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر، لعدم العلم به.

---

(١) بل مع الشك أيضاً إذا كان الاتيان به برجاء إدراك الواقع لو فرضت المصادفة له. إلا أن الكلام هنا ليس في تحقق الامثال الواقعي أو الظاهري، بل في اجتزاء العقل، والظاهر انه موقوف على العلم - كما ذكره المصنف رحمته - لعدم الأمان إلا به. لكن هذا لا يفرق فيه بين ما يعتبر فيه قصد الطاعة وهو العبادات وغيره وهو التوصليات.

(٢) يعني: فيتعين عليه الامثال العلمي بعد تحصيل العلم بالواقع.

(٣) بأن علم بجعل الشارع له.

ولو عجز عنهما معاً قام الظن بهما مقام العلم بهما (١) بحكم العقل،  
فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم  
وجهه. بل الظن بالواقع أولى في مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقاً من  
حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع.

هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع  
التمكن من العلم، وأما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو  
أيضاً كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم - الموجب للإطاعة  
الواقعية - عند تعذره هي الإطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك  
الطريق المجعول، لا على مجرد سلوكه (٢).

والحاصل: أن سلوك الطريق المجعول مطلقاً أو عند تعذر العلم في  
مقابل العمل بالواقع، فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا  
يوجب امتثالاً (٣)، وإنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعاً لو لم يؤخذ  
فيه تحقيقه على وجه الامتثال (٤) فكذلك سلوك الطريق المجعول (٥) فكل

(١) قيام الظن بهما مقام العلم بهما موقوف على ما سبق من المصنف رحمته في  
وجه التعميم. وقد سبق الكلام فيه.

(٢) فإن سلوكه من دون علم بحجته لا يوجب حكم العقل بالأمان من  
تبعة التكليف الواقعي الذي هو المراد من الإطاعة الظاهرية في المقام.

(٣) يعني: بنحو يقتضي حكم العقل بالمان من تبعة التكليف.

(٤) يعني: بأن كان عبادة.

لكن عرفت أن فراغ الذمة فيه يتحقق بالإتيان بالواقع برجاء الامتثال.

(٥) سلوك الطريق المجهول - من دون علم لا يوجب فراغ الذمة لا من

منهما موجب لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله (١) بل ولو اعتقد عدم حصوله.

وأما العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة (٢) فلا يتحقق في شيء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة إلا إذا ثبت حجية ذلك الظن، وإلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم (٣) صرف.

---

الواقع لعدم ملازمته لتحصيل الواقع، ولا من الحكم الظاهري لعدم انشغال الذمة بالتكليف الظاهري إلا في طول انشغالها بالواقع، فالمكلف به حقيقة هو الواقع وليس الطريق الظاهري إلا موجباً لحكم العقل بالأمان منه من دون أن تكون الذمة مشغولة به بنفسه. وقد سبق أن حكم العقل بالأمان من الواقع بموافقة الطريق الظاهري إنما تكون مع العلم بنصب الشارع له وقيام الحجة عليه لا مع عدمه.

(١) هذا إنما يتم بوافقة الواقع لا غير، أما موافقة الطريق من دون علم بجعله فلا يكفي في المعذرية، لتوقف المعذرية على الاعتماد على الطريق الذي هو فرع إحراز كونه مجموعاً وكون موافقته عذراً، فتأمل.

(٢) يعني: التي يحكم بها العقل لتحصيل الأمان من تبعة التكليف.

(٣) خبر لقوله: «فالحكم بأن الظن...».

والوجه في كونه تحكماً أنه إن أريد بفراغ الذمة مطابقة الأمر وسقوطه واقعاً فهو ممّا يظن به بأداء الواقع ولو مع العلم بعدم حجية الظن كالقياس. وإن أريد بها ما يساوق حكم العقل بالأمان من تبعة التكليف فمتابعة مظنون الطريقة لا يكفي في حصولها ما لم يعلم بحجيته ولو من طريق دليل الانسداد، وقد عرفت أن دليل

ومنشأ ما ذكره تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول (١) في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة (٢) فيكون هو (٣) أيضاً كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظناً بالبراءة، بخلاف الظن بالواقع، لأن نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة (٤) حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي.

وأنت خبير بأن الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقة فعلاً إلا بعد العلم به تفصيلاً، وإلا فسلكه - أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه - مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف. ولذلك أطلنا الكلام في أن سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع، ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر، فدعوى: أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع (٥)، فاسدة.

---

الانسداد إما أن يقتضي حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق، أو حجيتها معاً.

(١) يعني: وإن لم يعلم بكونه مجعولاً.

(٢) يعني: بالمعنى الذي يحكم به العقل للأمان من تبعة التكليف.

(٣) يعني سلوك الطريق الشرعي وموافقته واقعاً.

(٤) يعني: بالمعنى المتقدم، وإن كان سبباً للبراءة بالمعنى الآخر الراجع إلى

سقوط التكليف واقعاً.

(٥) إشارة إلى ما سبق في كلام المحقق المذكور.

لكنه صريح في أن الظن بالواقع لا يوجب الظن بالبراءة بحكم الشارع، لا

هذا كله مع ما علمت سابقاً في رد الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقاً إلى الأحكام (١) وإنما اقتصر على الطرق المنجعة عند العقلاء وهو العلم ثم على الظن الاطمئنائي (٢).

أنه لا يوجب الظن بالبراءة واقعاً، حيث قال: «إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن سيما بعد النهي عن اتباع الظن...».

والتأمل في كلام المحقق المتقدم يشهد بأن منشأ ما ذكره ليس هو التخيل الذي ذكره المصنف عليه السلام بل تخيل كون الواجب أولاً وبالذات هو التعيين بالبراءة بحكم الشارع، لا اليقين بالبراءة الواقعية، إذ على ذلك يتعين التنزل بعد تعذر العلم إلى الظن بالبراءة بحكم الشارع لا الظن بالبراءة الواقعية.

إلا أن مراده بالبراءة ليس هو البراءة بالمعنى المتقدم الذي يحكم به العقل للأمان من تبعه العقاب، فإنه لا يقبل الظن، بل إما أن يعلم بتحقيقه التحقق الحجة - ولو كانت هي الظن الانسدادي - أو يعلم بعدمه، ولا يتصور الشك فيه.

بل المراد البراءة عن التكليف واقعاً، فإن البراءة الواقعية من التكليف الواقعي أو الظاهري مما يقبل الشك والظن مع حصوله واقعاً. كما لعله ظاهر.

فالعمدة في رد ما ذكره المحقق المذكور ما عرفت من انه لا وجه لكون الواجب أولاً هو تحصيل البراءة بحكم الشارع، بل يكفي تحصيل البراءة الواقعية، بل هي أولى، لأنها المقصودة بالأصل. وحيث يتعين كفاية الظن بها بعد تعذر العلم ولا وجه لتعين تحصيل الظن بالبراءة بحكم الشارع.

(١) تقدم الكلام فيه هناك.

لكن في صلوح هذا الرد على المحقق المتقدم إشكال لعدم ابتناء كلامه على العلم بنصب الطرق، بل على الظن بذلك، بل صرح في آخر كلامه المتقدم في انه لو فرض عدم ثبوت الطريق الشرعي تعين الطريق العقلي.

(٢) لكن هذا اعتراف بنصب الطريق، إذ مراد المحقق المتقدم من الطريق ما

ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الأصولية وهي حجية الأمارات المحتملة للحجية، لا بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم:

أن في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدس الله أسرارهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الاصولية - أعني حجية الأمارات المحتملة - وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه أنه ذهب إليه فريق وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى.

القول باعتبار  
الظن في  
المسائل الفرعية  
دون الأصولية

ثم اعلم أن بعض من لا خبرة له لما لم يفهم من دليل الانسداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين رد القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين من حجية الظن في الطريق لا نفس الأحكام بمخالفته لإجماع العلماء، حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية - كصاحب القوانين - وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية، فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركب.

ما ذكره صاحب  
ضوابط الأصول

ويدفعه: أن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الإجماع المركب، مع أن دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جداً، بل

المناقشة فيما  
أفاده صاحب  
ضوابط الأصول

---

يعم ذلك، ولذا استشهد عليه بسيرة المسلمين على الرجوع لخبر الثقة، مع أنه يفيد الاطمئنان خصوصاً مع قلة الوسائط.

المسألة عقلية (١) فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فلا معنى لرده بالإجماع المركب.

فلا سبيل إلى رده إلا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد (٢) في خصوصها كما عرفته منا (٣) أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا (٤).

---

(١) هذا راجع إلى الوجه الأول، وهو أن المسألة ليست من التوقيفيات.

(٢) متعلق بقوله: «جريان حكم...».

(٣) فإن المصنف رحمته لم يمنع من جريانه فيها، وإنما منع من اختصاصه بها.

(٤) فإنهم منعوا من جريانه فيها، وخصوه بغيرها وهي الأحكام الفرعية.





## الأمر الثاني

الكلام في  
مقامات

وهو أهم الأمور في هذا الباب: أن نتيجة دليل الانسداد هل هي  
قضية مهملة من حيث أسباب الظن، فلا يعم الحكم لجميع الأمارات  
الموجبة للظن إلا بعد ثبوت معمم - من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع  
مركب، أو غير ذلك - أو قضية كلية لا يحتاج في التعميم إلى شيء؟  
وعلى التقدير الأول فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض  
أم لم يثبت؟

وعلى التقدير الثاني - أعني كون القضية كلية - فكيف توجيه خروج  
القياس مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص؟  
فهنا مقامات:

## الأول

في كون نتيجة دليل الانسداد مهملّة أو معينة.

هل أن نتيجة  
دليل الانسداد  
مهملّة أو معينة؟

والتحقيق: أنه لا إشكال في أن المقدمات السابقة - التي حاصلها بقاء التكليف، وعدم التمكن من العلم، وعدم وجوب الاحتياط، وعدم جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام - إذا جرت (١) في مسألة تعين وجوب العمل بأي ظن حصل في تلك المسألة (٢) من أي سبب، وهذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب والموارد والأشخاص. وهذا ثابت بالإجماع (٣) وبالعقل.

(١) خبر (أن) في قوله: «أن المقدمات السابقة».

(٢) فإن إمتناع الرجوع للطرق المذكورة في تلك المسألة مستلزم للرجوع إلى غيرها، وحيث أنه لا مرجح لغير الظن باعتباره المترجح في نفسه عقلاً مع قطع النظر عن جعل الشارع تعين الرجوع إليه من بين الطرق الأخرى، وحيث لا يفرق في جهة رجحانه بين المسائل ولا بين الأسباب ولا بين المراتب تعين التعميم بلحاظها. نعم يجب استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالفحص عن أسبابه، ولا يجوز الاقتصار على بعض الأسباب أو المراتب مع احتمال التمكن من غيرها، بنحو ينافي ما حصل بدواً لعدم اليقين حينئذٍ بالاجتزاء لا عقلاً ولا شرعاً.

(٣) لا أهمية للإجماع في هذه المسائل والعمدة العقل.

وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث إنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين، وأبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكره لإثبات حجية خبر الواحد للعمل بمطلق الظن (١) فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على منع جريان أصالة البراءة أو أصالة الاحتياط أو الاستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد مورد من مواردھا بالخصوص، إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط، وهذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة (٢)، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن.

تقرير دليل  
الانسداد  
بوجهين:

وحيث فنقول: إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن يقال: إن بقاء التكليف - مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها وإهمالها، مع عدم إيجاب

---

(١) اما بناء على اختصاصه بخبر الواحد، فلا تعميم من حيث الأسباب.

وهذا ظاهر كلام صاحب المعالم خصوصية الخبر في بعض مقدمات الاستدلال، فإنه أبطل الرجوع لعموم الكتاب بعدم الإجماع على الرجوع إليه مع وجود الخبر الجامع الشرائط. وأما كلام الزبدة فلا يحضرنى فعلاً.

(٢) لأن المحذور إنما هو في الاحتياط والبراءة في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، وهو إنما يقتضي الرجوع إلى الظن في الجملة في مقابل عدم الرجوع إليه في الجميع، ويحتاج التعميم إلى وجه آخر.

الاحتياط علينا، وعدم بيان طريق مجعول فيها - يكشف عن أن الظن جائز العمل، وأن العمل به ماض عند الشارع، وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه ولا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلها باطلة سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، أو أراد امتثالها من طريق خاص تعبدي، أو أراد امتثالها الظني (١)، وما عدا الأخير باطل (٢)،

(١) ظاهر هذا التقرير أن يكون الظن مجعولاً من قبل الشارع الأقدس في مقام الامتثال لا في مقام تنجيز الأحكام وإيصالها وهو مشكل، لما أشرنا إليه غير مرة من امتناع تصرف الشارع في مقام الامتثال لأنه ليس من وظيفته بل مما يختص به العقل.

وبعبارة أخرى: للحكم مراحل ثلاث:

الأولى: مرحلة الجعل والتشريع ثبوتاً.

الثانية: مرحلة الإيصال والتنجيز إثباتاً.

الثالثة: مرحلة الامتثال، ولا إشكال في الرجوع في الأولى إلى الشارع، وفي الثالثة إلى العقل. وأما في الثانية فبالإضافة إلى العلم يتوقف على جعل الشارع وبالإضافة إلى غيره يتعين الرجوع إليه ويتوقف على جعله ولو إمضاءً. ولأجل هذا منع المصنف رحمته من الكشف وبنى على الحكومة، وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) لأن الأول باطل بمقتضى المقدمة الثانية، والثاني باطل بمقتضى المقدمة الأولى، والثالث باطل بمقتضى المقدمة الثالثة. وكذا الرابع لو أريد منه الطرق التي

فتعين هو.

٢- على وجه  
الحكومة

وإما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال  
الظني، بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه، كما يحكم  
بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم،  
فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع، إذ كما أن نفس وجوب  
الإطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من  
الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف،  
فكذلك كيفية الإطاعة وأنه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في  
مقام، ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً.  
وتوهم: أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع،  
مدفوع بما قررنا في محله: من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية  
المورد لهما (١)، أما لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم، كما في  
الإطاعة والمعصية، فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب

---

تقدمت، ولو أريد منه احتمال نصب طريق خاص غير تلك الطرق فيكفي فيه عدم  
وصول الطريق المذكور الموجب لعدم ترتب الأثر عليه وعدم مرجح الثاني له  
بخلاف الظن.

وإن شئت قلت: يكفي في تعيين الظن من بين غيره من الطرق رجحانه الذاتي  
وعدم ثبوت جعل غيره من قبل الشارع الأقدس، كما تقدم.

نعم يشكل هذا الوجه بما عرفت من عدم تصرف الشارع في مقام الامتثال  
فلا بد من تقرير الكشف بوجه آخر، كما سيأتي الكلام فيه.

(١) ليس في كلام المصنف رحمته الآتي جواب لـ (إما). والمراد واضح.

والتحريم الشرعيين - بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بإرادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالأمر والنهي - حتى أنه لو صرح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية (١) كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف، إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر أو النهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي (٢) عنه - أعني نفس الإطاعة والمعصية - وهذا دليل

(١) كما هو مقتضى الأوامر والنواهي الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة.

(٢) يعني: من تفويت الملاك الأصلي المترتب على ذات المأمور به والوقوع في المفسدة المترتبة على الذات المنهي عنها.

وبعبارة أخرى: لا غرض من الأمر المولوي بالذات إلا حفظ ملاكها من حيث كونه محدثاً للداعي العقلي لأنه بنظر العقل كاف في جعل السبيل على العبد ولا يترتب على أمر الإطاعة أكثر من ذلك إذ ليس الغرض منه إلا حفظ الملاك الأصلي، ولا يكون موجباً لحدوث الداعي العقلي في قبال الأمر بالذات ولا لتأكيد، فلا يكون أمراً مولوياً.

ومنه يظهر أنه لا مجال لقياسه بمقام جعل الحجية، فإن الغرض منه وإن كان هو حفظ ملاك الأمر الواقعي، إلا أنه يترتب عليه جعل السبيل على العبد، من حيث عدم صلوح الأمر الواقعي له بنفسه، لعدم وصوله، فهو شرط لكون الأمر الواقعي منشأً لجعل السبيل على العبد بالفعل.

نعم لو فرض كون الأمر بالإطاعة ناشئاً عن ملاك فيها زائداً على الملاك الأولي المترتب على ذات الفعل كان أمرها مولوياً، كما لو فرض كون أمر المولى موجباً لحدوث مصلحة في الفعل زائداً على مصلحته الذاتية الموجبة للأمر به، فيتأكد التكليف به بنحو يستتبع تأكيد الداعي له لتعدد العقاب.

إلا أن هذا خلاف ظاهر الأوامر المذكورة، لأن المنصرف منها الإرشاد بلحاظ

الإرشاد، كما في أوامر الطبيب، ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر (١)، أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

التعميم من حيث  
الموارد مشترك  
بين التقريرين

ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد، يعني المسائل، إذ على الأول يدعى الإجماع القطعي على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه (٢). وعلى الثاني يقال: إن العقل

أثر الأمر بالذات.

إن قلت: الأمر موجب لصدق عنوان الانقياد على المأمور به، وهو ذو مصلحة زائدة على مصلحة المأمور به الذاتية.

قلت: المراد بالاطاعة محض موافقة الأمر ولو لا بداعي الانقياد، ومثل هذا لا مصلحة فيه وراء مصلحة الذات. وأما الانقياد والتعبد فهو أمر آخر قد يتوقف عليه ملاك الذات الموجب للأمر بها، كما في التعبدي، فيجب عقلاً فيها أو شرعاً على الكلام في مبحث التعبدي. وقد لا يتوقف عليه ملاك الذات، بل يحسن في نفسه عقلاً أو شرعاً، وهو خارج عما نحن فيه. فلاحظ.

(١) عرفت أنه يمكن عقلاً تأكيد العقاب بلحاظ أمر الاطاعة لو فرض صدوره عن ملاك غير ملاك الأمر الأولي. إلا أنه لا دليل عليه، وخلاف المنصرف من أوامر الاطاعة. فلاحظ.

(٢) هذا إنما بمقتضى التعميم بمقتضى الإجماع لا بحكم العقل. ولعله خلاف

الفرض.

فالظاهر إن التعميم عقلاً موقوف على عموم المقدمات المذكورة لجميع المسائل الموجب للرجوع للظن في جميعها، حيث لا طريق سواه، فإن أمكن إحراز العموم المذكور ولو بطريق الإجماع، فهو وإن لم يمكن وادعي أن المقدمات المذكورة

مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره، ولا بين محرماتها كذلك (١). فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظن.

فنقول:

أما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الأسباب، إذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف (٢).

لازم الحكومة التعميم من حيث الأسباب دون المراتب

وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة،

إنما تقتضي عدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع للبراءة في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، كما سبق من المصنف رحمته وهو الظاهر تعين البناء على إهمال النتيجة حينئذ بحكم العقل، وإن أمكن التعميم بعد فرض الإهمال بالإجماع أو بعدم المرجح أو غيرهما من الأمور الخارجية كما سيأتي في المقام الثاني.

(١) إذ ملاك حكم العقل بوجوب الاطاعة وقبح المعصية كون التكليف الشرعي موجبا لجعل السبيل على المكلف، بنحو يجب الخروج عنه بالظن بعد تعذر العلم، وهو جار في جميع التكاليف الشرعية.

لكنه موقوف على جريان مقدمات الانسداد في جميع المسائل وعمومها لها، لا على جريانها فيها في الجملة، ولا تعين البناء على إهمال النتيجة، كما سبق بناء على الكشف، ولا فرق بين الكشف والحكومة في ذلك.

(٢) لكن حكم العقل بالرجوع إليه موقوف على جريان المقدمات معه، وحينئذ فلو فرض عدم تماميتها في مورد بعض الظنون لوجوب الاحتياط أو جريان البراءة لم يحكم العقل بالرجوع إليه، وحينئذ يبني العموم من حيثية الأسباب على عموم جريان المقدمات، ولولاه تعين إهمال النتيجة، كما سبق.



إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في موارد ما بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها (١).

لازم الكشف  
الإهمال من  
حيث الأسباب  
والمراتب

وأما التقرير الأول فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة (٢).

الحق في تقرير  
دليل الانسداد  
هو الحكومة  
من وجوه:

إذا عرفت ذلك فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، وأن التقرير على وجه الكشف فاسد.

الوجه الأول

أما أولاً: فلأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامثال (٣) بعد تعذر العلم أصلاً، بل عرفت في الوجه الأول من

---

(١) يعني: بالأصول. لكن لو فرض عدم جريان الأصول وتامة مقدمات الانسداد في مورد الظن الضعيف تعين بحكم العقل الرجوع إليه، وعليه فالتعميم بحسب المرتبة مبني على عموم جريان المقدمات المذكورة، كما تقدم في سابقه.

(٢) الظاهر أن الإهمال فيهما مبني على عدم عموم المقدمات، إذ مع عمومها لجميع موارد الظن على اختلاف أسبابه ومراتبه يتعين البناء على حجية الظن بحكم الشرع لو قيل بالكشف.

والحاصل: أنه لا فرق بين الكشف والحكومة ولا بين الموارد والأسباب والمراتب في كون العموم مبنياً على عموم جريان المقدمات، والإهمال مبنياً على عدم عمومها، وأنها إنما تجري في الجملة، على ما سبق توضيحه.

(٣) بناء على ما سبق من تقرير الكشف بنحو يقتضي حكم الشارع في مقام الامثال يتعين امتناع الكشف، لما عرفت من كون الحكم في مقام الامثال من

مختصات العقل لا الشرع، وجعل الشارع للطرق إنما يمكن في مقام تنجيز التكليف وإيصاله اثباتاً أو في مقام إحراز الامتثال اثباتاً أيضاً، كما في قاعدة الفراغ والتجاوز، لا بنحو يرجع إلى وجوب الامتثال بنحو خاص، فإنه مما يحكم به العقل لا غير، كما ذكرنا وذكره عليه السلام.

نعم يمكن تقرير الكشف بنحو آخر.

والذي ينبغي أن يقال: لزوم الحرج أو اختلال النظام من الاحتياط التام إن كان يقتضي تبويض الاحتياط مع بقاء العلم الإجمالي على المنجزية - كما هو مختار المصنف عليه السلام - كان موجبا للعمل بالظن من باب الاحتياط في مقام الامتثال، لا بما أنه حجة عقلاً أو شرعاً، لأن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي لا بالظن، وإنما يجب سلوك الظن في مقام الفراغ عنه بحكم العقل لأنه القدر الممكن من الامتثال بعد عدم وجوب الامتثال العلمي.

أما بناءً على أنه يقتضي سقوط الاحتياط كلية لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لأن أدلة الترخيص تنافي الأحكام الواقعية، لا أنها راجعة إلى التصرف في مقام الامتثال مع بقاء الأحكام الواقعية بحالها، فلا بد للشارع في مقام تحصيل غرضه في عدم إهمال التكاليف الواقعية - كما هو مقتضى المقدمة الثانية - وعدم الوقوع في الحرج أو الاختلال - كما هو مقتضى المقدمة الثالثة - من جعل المنجز للأحكام الواقعية والحجة عليها بالمقدار الكافي الذي لا يلزم منه الاختلال بأحد الغرضين المذكورين ولو بامضاء الطرق العقلانية. ومع جعل الحجة المذكورة لا يبقى مورد لحكم العقل بالاطاعة الظنية، بل يتعين له الحكم بوجوب الاطاعة العلمية للتكليف الذي قامت عليه الحجة الشرعية.

وأما تعيين الحجة الشرعية المجعولة في حال الانسداد فالمرجع فيه العقل بعد عدم البيان الشرعي، وهو إنما يحكم بالظن، لأن أقربيته الذاتية صالحة بنظر العقل

الإيراد على القول باعتبار الظن في الطريق أن ذلك غير بعيد(١).

وهو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية، حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم، نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل(٢) ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني.

إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك(٣) ما لم يحصل العلم به(٤) لا

---

لاتكال الشارع عليها في مقام البيان بعد فرض عدم وصول غيره من قبله. واحتمال جعل غيره وإن كان متوجهاً بدوياً، إلا أنه مع فرض عدم قيام الحجة عليه لا يؤدي الغرض المطلوب في رفع الاشتباه في الأحكام فيقطع بعدم اتكال الشارع عليه، ويتعين الظن لأنه الذي يصل إليه المكلف لما عرفت.

والذي تحصل: أن المتعين هو الحكومة بناء على تبويض الاحتياط، والكشف بناءً على سقوط الاحتياط رأساً.

(١) تقدم الكلام في ذلك، وذكرنا أن إمضاء الطرق العقلائية في مقام تنجيز الأحكام الواقعية راجع إلى جعل الطريق شرعاً، لا الاتكال على الطريق العقلي في معرفة الأحكام الشرعية.

(٢) إن رجع هذا إلى إمضاء الطريق المذكور فهو عبارة أخرى عن الكشف بالتقرير الذي ذكرنا. وإن رجع إلى الاكتفاء بالإطاعة الظنية تبعاً لحكم العقل بعد فرض تنجز التكليف بالعلم الإجمالي رجع إلى الحكومة التي جرى عليها المصنف عليه السلام.

(٣) يعني: إمكان عدم نصب الطريق من قبل الشارع واتكاله على حكم العقل.

(٤) عرفت قيام الدليل عليه وحصول العلم به بناء على إرادة الحكم في مقام

يقدم في إهمال النتيجة وإجمالها (١) فتأمل .

وأما ثانياً: فلأنه إذا بني على كشف المقدمات المذكوره عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذي أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً، وحاصله:

أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة - المتردد بين الكل والبعض المررد بين الأبعاض - كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنه أمر ممكن غير مستحيل (٢)، والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا

الامثال .

(١) هذا منه ﷺ ليس اشكالاً على الحكومة. بل على أثرها وهو التعميم بحسب الأسباب، الذي تقدم منه أنه مبني عليها.

يعني أن البناء على التعميم موقوف على العلم بعدم جعل الشارع للظن وحجية الظن من باب الحكومة لا على مجرد عدم ثبوت جعل الشارع له وإمكان اتكاله على مقتضى حكم العقل .

لكن عرفت الإشكال في التعميم حتى بناء على الحكومة، كما عرفت امتناع حكم الشارع في مقام الامثال ولا مجال لاحتماله إلا أن يدعى احتمال نصبه الطريق في مقام إيصال التكليف وتنجزه، فيرتفع معه موضوع حكم العقل بالرجوع للظن، ويتعين الاقتصار على المتيقن. لكن لا مجال للاحتمال المذكور مع فرض كون المنجز هو العلم الإجمالي لعدم سقوطه بسبب العسر كما هو مبني كلام المصنف ﷺ. فلاحظ.

(٢) لإمكان اطلاعه على كون غير الظن من الطرق أقرب إيصالاً من

الظن.

الوجه الثاني

المقام (١)، فمن أين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء آخر؟ ولم يكن لهذا المنع دفع أصلاً، إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظن في الجملة فتأمل (٢).

وَأما ثالثاً: فلأنه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عينت فيما أن يعين في ضمن كل الأسباب، وإما أن يعين في ضمن بعضها المعين، وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالآخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد، فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه (٣)، عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية (٤) ونتيجتها عقلية، وهذا جار في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى.

---

(١) عدم حكم العقل بالرجوع للظن في مقام الامتثال بتعين الظن من بين الطرق التي يحتمل جعل الشارع لها، لأقربيته الذاتية بنحو يصح بنظره اتكال الشارع عليه في مقام البيان بعد فرض عدم بيان جعل غيره. كما ذكرنا.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا خروج عن فرض كون الدليل عقلياً.

(٣) وجهه: أن أصل ادراك حجية الظن من طريق العقل، والإجماع إنما يحتاج إليه في تعيين مقدار الحجة منه لا في أصل جعل حجيته.

على أن هذا المعنى جار بناء على الحكومة كما عرفت.

وهذا يظهر الفرق بينه وبين الأدلة السمعية، فإن دلالتها مبنية على الوضع ونحوه، على أن هذا لا أهمية له عملاً بل هو أشبه بالإشكال اللفظي.

(٤) المقدمات السابقة ليست كلها شرعية، فإن امتناع الرجوع للبراءة مع

العلم الإجمالي عقلي.

## المقام الثاني

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن (١) من حيث الأسباب والمرتبة أم لا؟

فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة (٢)، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

طرق التعميم  
على الكشف

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض (٣)، فيثبت التعميم، لبطلان

الطريق الأول:  
عدم المرجح

(١) يعني: من غير طريق المقدمات، لفرض أنها لا تقتضي الاحجية في الجملة بنحو الإهمال ثم إن تعميم النتيجة أو تعيينها في معين مبني على تعميم المقدمات أو تعيينها للتلازم بين الأمرين. فلاحظ.

(٢) عرفت أن الإهمال بحسب الموارد أيضاً، وأنه لا يفرق فيه بين الكشف والحكومة.

(٣) إن أريد به عدم المرجح واقعاً فلا إشكال في أنه يقتضي التعميم بعد فرض عدم التخيير بل يوجب العلم بالتعميم إلا أن احراز ذلك في غاية الإشكال، إذ غاية ما يمكن إثباته قصور المرجحات المذكورة، وهو لا يدفع احتمال كون غيرها مرجحاً وإن لم يعلم بعينه.

وإن أريد به عدم ثبوت المرجح فاحرازه وإن كان متيسراً، إلا أن كشفه عن

## الترجيح بلا مرجح، والإجماع على بطلان التخيير (١)

والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ما ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله، وليعلم أولاً: أنه لا بد أن يكون المعين والمرجح معيناً لبعض كاف، بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الأصول (٢) محذور (٣) وإلا فوجوده لا يجدي

إذا تمهد هذا فنقول:

ما يصلح أن يكون  
معيناً أو مرجحاً:

ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة.

١- كون بعض  
الظنون متيقناً  
بالنسبة إلى الباقي

الأول من هذه الأمور: كون بعض الظنون متعيناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى كونه واجب العمل قطعاً على كل تقدير (٤)، فيؤخذ به وي طرح

عموم الحجية لا يتم إلا بضميمة أن تردد الحجية بين أنواع الظن وأقسامه وعدم معرفة الحجة بخصوصه موجب لعدم كون النتيجة عملية، فلا يتخلص بها عن محذوري إهمال الأحكام والعسر أو اختلال النظام، فالعلم باهتمام الشارع الأقدس بالمحذورين المذكورين كاشف عن كون قضية حجية الظن صالحة للعمل، وحيث أن صلوحها له موقوف على تعيين موردها خصوصاً وعموماً وفرض عدم ثبوت المرجح تعين استكشاف عموم الحجية. فتأمل جيداً.

(١) يكفي فيه عدم ثبوت التخيير، فإن التخيير نحو من الترجيح، وقد عرفت أنه مع عدم ثبوت الترجيح يتعين البناء على التعميم في الجملة.

(٢) متعلق بقوله: «الرجوع».

(٣) فاعل لقوله: «لا يلزم» والمراد بالمحذور لزوم الأحكام والعسر أو اختلال النظام.

(٤) يعني: سواء كانت النتيجة مهمة أم كلية.

الباقى، للشك في حجيته.

وبعبارة أخرى: يقتصر في القضية المهملة المخالفة للأصل على المتيقن، وإهمال النتيجة حينئذٍ من حيث الكم فقط (١)، لترده بين الأقل المعين والأكثر.

ولا يتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجيته.

لاندفاعه بان المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد (٢)، فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين العمل عليه،

٢- كون بعض  
الظنون أقوى

(١) يعني: أنه بعد فرض وجود القدر المتيقن لا يكون التردد فيما هو الحجة، للعلم بحجية المتيقن، بل في مقدار الحجة، وأنه خصوص المتيقن أو ما زاد عليه.

(٢) يعني: وفي المقام لولا مقدمات الانسداد لم يثبت حجية المتيقن، لأنه متيقن من نتيجة المقدمات، لا مطلقاً ومع قطع النظر عنها.

لكن تفسير الظن العام بذلك لا يخلو عن إشكال لقرب احتمال كون المراد منه ما كان حجة بما هو ظن، المقتضي لحجية كل ظن في قبال ما كان حجة لخصوصيته، فيكون المورد من الظنون الخاصة وإن كان ثابتاً بدليل الانسداد.

اللهم إلا أن يقال: المقدمات لا تقتضي حجيته بخصوصيته، بل بما هو ظن فهي تقتضي حجية الظن غايته أنها لا تقتضيه بنحو العمل بل بنحو القضية المهملة والحكم بحجيته بالخصوص ليس لأخذ خصوصيته في دليل الحجية بل لأنه المتيقن منه لا غير فتأمل. وكيف كان فالإشكال المذكور غير مهم، لأنه أشبه بالإشكال اللفظي، إذ المهم معرفة ما تقتضيه المقدمات ولا أهمية لكونها ظناً عاماً أو خاصاً.



للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون (١).

٣- كون بعض  
الظنون  
مظنون الحجية

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية، فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره.

إما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره، ومعلوم أن القضية المهمة المجملة تحمل - بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل - على ما هو أقرب

---

(١) ولذا ترجح ترك الاحتياط في موهومان التكليف على تركه في مضموناته، بل مشكوكاته كما سبق من المصنّف رحمته لكن هذا مبني على تبويض الاحتياط ومنجزية العلم الإجمالي، بحيث لا يخرج عن مقتضاها الا بالمقدار المتيقن وهو صورة ضعف احتمال التكليف.

كما أنه يقتضي ترجيح الظن القوي بعدم التكليف، ولا ينافي التعميم بجميع أفراد الظن بالتكليف، فإن التعميم المذكور مطابق للاحتياط لا مخالف له. بل سبق من المصنّف تعيين الاحتياط في المشكوكات فضلاً عن موارد الظن الضعيف بالتكليف.

أما بناءً على عدم تبويض الاحتياط، وأن الظن حجة بنفسه في تنجيز التكليف كما عرفت أنه التحقيق في تقرير الكشف فلا وجه للترجيح باقوائية الظن، لإمكان أن يجعل الشارع الظن الضعيف حجة كالظن القوي، إلا أن يرجع إلى دعوى كونه متيقناً مع فرض إهمال النتيجة لأن الوجه المقتضي لتعيين الظن من بين الاحتمالات يقضي بحجية الظن الأقوى بين سائر الظنون. وعليه يرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول. فلاحظ.

### محتملاتها إلى الواقع (١).

وإما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأن المفروض كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع، ورجحان كونه بدلاً عن الواقع، لأن المفروض الظن بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له (٢).

(١) هذا مما لم يتضح وجهه كلية، خصوصاً بعد كون ملاك حجية الظنون غير ملاك القضية المهملة، كما فيما نحن فيه، لأن الظن باعتبار بعض الظنون بلحاظ كونه ظناً خاصاً يظن بحجيته مع قطع النظر عن الانسداد، والقضية المهملة تقتضي حجيته الظن بلحاظ الانسداد.

اللهم إلا أن يقال: ما يظن بحجيته في غير حال الانسداد يظن بحجيته حال الانسداد، إذ لا يحتمل كون ما هو الحجة حال الانفتاح غير حجة حال الانسداد فلا أهمية لاختلاف الملاك. كما أن ملاك ترجيح الظن بالواقع من بين الطرق حال الانسداد يقتضي ترجيح مضمون الطريقة من بين الظنون في مقام تعيين القضية المهملة، فإنه المطابق للمركزات العقلائية، لكن هذا لو تم يتوقف على تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهملة، فلا بد من فرض امتناع الرجوع إلى أصالة عدم الحجية في الأطراف المحتملة، وامتناع الاحتياط فيها، ولا مجال له بدونها. فتأمل جيداً.

(٢) هذا موقوف على المصلحة السلوكية في الطرق بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع على تقدير فوته، وعلى أنها ثابتة بمجرد موافقة الطريق ولو لم تصل حجيته. وكلاهما محل اشكال، خصوصاً الأول.

إلا أن يقال: إنه يكفي الاحتمال في الترجيح. فتأمل.

فاحتمال مخالفة هذه الأمانة للواقع ولبدله موهوم في موهوم (١)،  
بخلاف احتمال مخالفة ساير الإمارات للواقع، لأنها على تقدير مخالفتها  
للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع.

ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمي  
عليه، فدار الأمر بين دوائين أحدهما يظن أنه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه  
غيره يظن كونه بدلاً عنه في جميع الخواص (٢)، والآخر يظن أنه ذلك  
الدواء، لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفة بدل عنه، ومعلوم بالضرورة  
أن العمل بالأول أولى.

ثم إن البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل، كما إذا ظن حجية  
الخبر المزكى رواته بعدل واحد، أو حجية الإجماع المنقول.

وقد يعلم إجمالاً وجوده بين أمارات، فالعمل بهذه الأمارات أرجح  
من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار، وهذا كما لو ظن  
عدم حجية بعض الإمارات، كالأولوية، والشهرة، والاستقراء، وفتوى  
الجماعة الموجبة للظن، فإننا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين  
هذه الأمور وغيرها، وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن  
بأن الحجة في غيرها، وإن كان مردداً بين أبعاض ذلك الغير، فكان الأخذ  
بالغير أولى من الأخذ بها، لعين ما تقدم، وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير  
مرجح، فافهم.

---

(١) وحينئذ فيرجع إلى المرجح الثاني.

(٢) هذا راجع إلى احتمال كونه دواءً مثله.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض.

لكن نقول: إن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً.

المناقشة في  
المرجحات  
المذكورة:

توضيح ذلك: هو أن المرجح الأول - وهو تيقن البعض بالنسبة إلى الباقي - وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً وغيره مشكوك الحجية، فيبقى تحت الأصل، لكنه لا ينفع، لقلته وعدم كفايته، لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين، ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعاً من ساير الأمارات الأخر، ولم يوهن لمعارضته بشيء منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جلاً (١)، ومفيداً للظن الاطمئنان بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه القيود الخمسة في خبر احتمال كون غيره حجة (٢) دونه، فلا يكون متيقن الحجية. على كل تقدير (٣).

١- تيقن  
البعض لا ينفع

(١) يعني: عند كل الأصحاب أو جلهم.

(٢) فقد ذهب بعض الأصحاب إلى حجية الصحيح وإن لم يكن معمولاً به عند الأصحاب، كما ذهب بعضهم إلى حجية ما عمل به المشهور وإن لم يكن صحيحاً. (٣) لكن لو فرض تردد المتيقن بين نوعين أو أكثر كالصحيح وإن لم يكن معمولاً به عند المشهور، والمعمول به عند المشهور وإن لم يكن صحيحاً وكان كل منهما كافياً تعين الاحتياط فيهما بموافقة ما كان منها مثبتاً للتكليف والرجوع في غيرهما إلى أصالة عدم الحجية.

إلا أن يكون في الاحتياط محذور، فيتعين البناء على حجيتها معاً لو فرض

وأما عدم كفاية هذا الخبر [كفايته] لندرته فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الأمارات الأخر (١)، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها إلا (٢) أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متعين بالإضافة إلى ما بقي (٣)

---

عدم مرجح آخر بينها.

والحاصل: أنه مع فرض تردد المتيقن بين فرعين أو أكثر يتعين الرجوع في غير ما احتمال كونه المتيقن إلى أصالة عدم الحجية.

(١) قد يدعى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في كثير من الموارد بسبب الإجماعات ونحوها، بنحو لا يكون الاحتمال في بقية الموارد طرفاً للعلم الإجمالي. وليس هو كظواهر الكتاب وعموماته من الكثرة والانتشار بحيث يحصل العلم الإجمالي بمخالفتها بنحو لا ينحل بالعلم التفصيلي.

بل قد يمنع حصول العلم الإجمالي بمخالفة تلك الظواهر لما هو الحجة من الأمارات الأخر أو المطابق للواقع منها، إذ مجرد مخالفة ظواهر المتيقن من الأدلة للأمارات الأخر يمنع من العمل بها ما لم يعلم بحجية تلك الأمارات أو مطابقتها للواقع ولو إجمالاً. وهو محتاج إلى دليل.

ولو فرض عدم المتيقن فيما بقي أمكن الرجوع إلى المرجحات الأخر فيه لو تمت، فيعمل بالمجموع من المتيقن والراجع - بحسب تلك المرجحات - ويقتصر عليه إذا كان وافياً بمعظم الفقه.

(٢) هذا استدراك من قوله: «وأما عدم كفاية...»، لا من قوله: «مع أنه لو كان بنفسه كثيراً...».

(٣) لأنه معلوم الحجية حينئذ، فيتعين صرف المهمة إليه والرجوع في غيره

## فتأمل (١).

وأما المرجح الثاني - وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي - ففيه: أن ضبط مرتبة خاصة له متعذر، أو متعسر، لأن القوة والضعف إضافيان (٢)، وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى، نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمئنانى - الملحق بالعلم حكماً بل موضوعاً (٣) - لكنه نادر

٢- أقوائية البعض  
لا يمكن ضبطه

إلى الأصل.

(١) لعله إشارة إلى عدم وجود القدر المتيقن فيما بقي، لأن الأصحاب مثلاً بين من يقول بحجية الصحيح وإن لم يعمل به الأصحاب ومن يقول بحجية ما عمل به الأصحاب وإن لم يكن صحيحاً.

وربما يكون إشارة إلى ما سبق منّا في فرض تردد المتيقن بين نوعين أو أكثر. (٢) هذا ليس محذوراً صالحاً للمنع، إذ الفرق بين بعض الظنون واضح، وما اشتبهت مرتبته يمكن الرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية.

نعم ضبط المقدار الكافي على أساس مرتبة الظن في غاية الاشكال لتوقفه على الاحاطة بمرتبة الظن في جميع المسائل تفصيلاً، ثم ترجيح الأقوى في مقام العمل وهو متعسر أو متعذر.

لكن ربما يقتصر على بعض المراتب ولو مع عدم وفائه بمعظم الفقه، مع إتمام الباقي بالمتيقن ونحوه وإن كان لا يخلو عن عسر يبعد تكليف الشارع الاقدس به. وكيف كان فالظاهر أن الرجوع إلى هذا المرجح لو تم في رتبة متأخرة عن المرجح الآتي بناء على ما يأتي منّا في وجهه، كما أن المرجحين معاً في رتبة متأخرة عن المرجح الأول. فلاحظ.

(٣) كلاهما لا يخلو عن اشكال بل منع، بل الظاهر أن الاطمئنان لو كان

### التحقق (١).

مع أن كون القوة معينه للقضية المجملة محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره (٢)، كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة.

وما تقدم في تقريب مرجحية القوة إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت العقل وأحكامه، وأما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعاض فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجمعول حجة (٣)، لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة.

٣- الظن بحجية البعض ليست له ضابطة كلية أيضاً

وأما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين، ففيه - مع أن الوجه الثاني (٤) لا يفيد لزوم التقديم

---

حجة كان من الظنون الخاصة المجمعولة شرعاً، وهو محتاج إلى دليل.

(١) الظاهر كثرته. نعم لا يبعد عدم وفائه بمعظم الفقه. ولعل مراده من

الندرة ذلك.

(٢) هذا نظير الاشكال المتقدم في أصل تعيين الظن بنحو الكشف من احتمال

جعل الشارع طريقاً آخر غير الظن، فما تقدّم في دفعه جارها.

(٣) تقدم تقريب كونه المتيقن مع فرض اهمال النتيجة. فراجع وتأمل جيداً.

(٤) وهو أن الظن بحجية الطريق المستلزم (ظ) للظن بتدارك مصلحة الواقع

به لو كان مخطئاً.

بل أولويته (١) - :

أن الترجيح على هذا الوجه (٢) يشبه الترجيح بالقوة والضعف (٣) في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذٍ فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن حجيته أقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني (٤)، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة، وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار.

نعم لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً (٥)، ولكن الفرض مستبعد،

(١) لا معنى لأولية التقديم في باب الحجج إلا كون ما يكون تقديمه أولى معلوم الحجية بنحو يسوغ العمل به، وما عداه مشكوك الحجية بعد فرض القضية مهملة، فيرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية، وهو راجع إلى لزوم التقديم.

(٢) وهو الوجه الثاني للمرجح الأول.

(٣) كما تقدمت الإشارة متاً إلى ذلك.

(٤) لأن ملاك الترجيح وهو الاقرب لا يقتضي ترجيحه، بل يقتضي تقديم الاقوى نتيجة بعد ملاحظة جهتي القوة.

لكن التوقف حينئذٍ ليس لعدم كون الظن بالحجية مرجحاً، بل لتزاحم المرجحين، وهما الظن بالحجية، واقوائية أحد الظنين، الموجب للأخذ بأقواهما ملاكاً في الترجيح، وإليه يرجع ما سيذكره المصنف رحمته.

(٥) لأنه جهة زائدة منضبطة.



بل مستحيل (١).

مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية، بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم (٢).

وأما الوجه الأول (٣) المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره، ففيه.

أولاً: أنه لا أمانة تفيد الظن بحجية أمانة على الإطلاق، فإن أكثر ما أقيم على حجيته الأدلة من الأمارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المنصف أن شيئاً مما ذكره لحجيتها لا يوجب الظن بها على الإطلاق (٤).

---

(١) يعني: عادة، لما هو المعلوم من اختلاف مراتب أفراد الظن الحاصلة من سبب واحد.

(٢) لكن لا يبعد التزام القائل بالترجيح بالوجه المذكور بذلك، لو فرض اختلاف أفراد مظنون الاعتبار من حيث كون بعضها مما قام الظن المظنون الاعتبار على اعتباره، وبعضها مما قام الظن المجرد على اعتباره فيلتزم بترجيح الأول.

(٣) وهو أنه يجب الرجوع للظن في تعيين المهمة لو فرض عدم البيان العلمي.

(٤) لكن هذا لا يصلح وجهاً لمنع المرجح المذكور، وغاية ما يلزم من ذلك الاقتصار في الترجيح على المقدار المظنون، وهو غير مناف لما ذكره القائل بالمرجح المذكور.

إلا أن يرجع ما ذكره المصنف رحمته إلى أن الاقتصار على القدر المظنون وترجيحه لا ينفع، لعدم وفائه بمعظم الفقه، كما سبق في الترجيح بوجود المتيقن.

وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظن  
المجمل (١).

ثم إنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظن وحجيته  
في مسألة تعيين القضية، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض (٢).

عدم اعتبار مطلق  
الظن في تعيين  
القضية المهملة

فقال بعضهم (٣) في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار - بعد  
الاعتراف بانه ليس المقصود هنا إثبات حجية الظنون المظنونة الاعتبار  
بالأمارات الظنية القائمة عليها، ليكون الاتكال في حجيتها على مجرد

---

لكنه مندفع أولاً: بأن قلة المتيقن لا تستلزم قلة المظنون، لإمكان أن يكون  
المظنون أكثر.

وثانياً: بأن قلته إنما تمنع من الترجيح به إذا لم يكن هناك مرجح آخر لأفراد  
آخر يكون مجموعها وافياً بمعظم الفقه، وإلا كان الترجيح وافياً بالعرض وتعين  
البناء عليه. فلاحظ.

(١) عرفت أن تعيين المهملة بالظن موقوف على تمامية مقدمات الانسداد،  
وأهمها تعذر الاحتياط بالجمع بين الأطراف المحتملة في مقام العمل.

(٢) يعني: أن الرجوع إلى الظن بالاعتبار في المقام ليس لاثبات حجية المظنون  
حتى يرد بعدم صلوح الظن لاثبات حجية الظن، بل لا بد فيها من العلم، بل لترجيح  
بعض الظنون بعد فرض اهمال القضية لئلا يلزم التعميم، وفي مثله يكفي الظن بل  
الاحتمال، لأن المظنون هو المتيقن حينئذٍ، وغيره يشك في حجيته، فيرجع فيه إلى  
أصالة عدم الحجية.

(٣) نسب في بعض الحواشي إلى المحقق الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية رحمته.

## الظن (١):

كلام صاحب  
هداية  
المسترشدين  
في لزوم الأخذ  
بمظنون الحجية

إنّ الدليل العقلي المثبت لحجيتها (٢) هو الدليل العقلي المذكور (٣)،  
والحاصل من تلك الأمارات (٤) الظنية هو ترجيح بعض الظنون على  
البعض، فيمنع ذلك (٥) من إرجاع القضية المهملة إلى الكلية، بل يقتصر  
في مفاد القضية المهملة على تلك الجملة (٦). فالظن المفروض إنما يبعث  
على صرف مفاد الدليل المذكور (٧) إلى ذلك (٨)، وعدم صرفه إلى سائر  
الظنون، نظراً إلى حصول القوة بالنسبة إليها، لانضمام الظن بحجيتها إلى  
الظن بالواقع.

فإذا قطع العقل (٩) بحجية الظن بالقضية المهملة، ثم وجد الحجية

(١) يعني: وهو لا يجوز، بل لا بد فيه من العلم.

(٢) يعني: لحجية الظنون المظنونة الاعتبار.

(٣) يعني: دليل الانسداد الموجب للقطع لا للظن.

(٤) يعني: الأمارات الموجبة للظن باعتبار تلك الظنون. وحاصل ما ذكره

أن الموجب لحجية مظنون الاعتبار ليس هو الأمارات الظنية الموجبة للظن بالاعتبار  
(ظ)، بل هو دليل الانسداد العقلي القطعي والأمارات المذكورة ليست إلا موجبة

لترجيح الظن المذكور بعد فرض كون النتيجة مهملة.

(٥) وهو الترجيح المذكور.

(٦) وهي الظنون التي يظن باعتبارها.

(٧) وهو دليل الانسداد.

(٨) وهو الظنون التي يظن باعتبارها.

(٩) يعني: بسبب مقدمات الانسداد.

متساوية بالنظر إلى الجميع حكم بحجية الكل وأما إذا وجدها مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجية من الباقي، نظراً إلى الظن بحجيتها دون الباقي، فلا محالة يُقدم المظنون على المشكوك، والمشكوك على الموهوم، في مقام الحيرة والجهالة، فليس الظن مثبتاً لحجية ذلك الظن (١)، وإنما هو قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور (٢).

ثم اعترض على نفسه بان صرف الدليل إليها ان كان على وجه اليقين تم ما ذكر، وإلا كان اتكالا على الظن.

والحاصل: أنه لا قطع بصرف الدليل (٣) إلى تلك الظنون.

ثم أجاب بأن الاتكال ليس على الظن الحاصل بحجيتها، ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح (٤).

(١) بل الذي يثبته هو دليل الانسداد العقلي القطعي.

(٢) وهو دليل الانسداد.

(٣) وهو دليل الانسداد المفروض أنه يقتضي حجية الظن بنحو القضية المهملة.

(٤) حاصل ما ذكره: أن المرجح للظن المذكور وإن كان هو الظن باعتباره إلا أن الترجيح به عقلي قطعي لا ظني، لأن العقل يقطع بالترجيح مع الظن المذكور، فإذا كان أصل القضية المهملة قطعياً، وتعيينها في الظن المذكور قطعياً أيضاً، كان الظن المذكور قطعي الاعتبار لا ظنياً.

هذا وقد عرفت أن حكم العقل بمرجحية الظن موقوف على تمامية مقدمات

وتوضيحه: أن قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجية الجميع والبعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره، وقضية العقل في الدوران بين الكل والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن، ولذا قال علماء الميزان: إن المهمة في قوة الجزئية، ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين ساير الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل، لبطلان الترجيح من غير مرجح (١).

وأما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي، كان ذلك أقرب إلى الحجية من غيره مما لم يرقم على حجيته دليل، فتعين عند العقل الأخذ به دون غيره، فإن الرجحان حينئذٍ قطعي وجداني، والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجح ظني وإن كان ظناً (٢) بحجية تلك الظنون، فإن كون المرجح ظنياً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً (٣) وهو ظاهر. انتهى كلامه رفع مقامه.

---

الانسداد في تعيين المهمة، لا دفع عدمها يتعين الاحتياط أو الرجوع إلى غيره من الأصول التي هي المرجع في أمثال المقام.

(١) تقدم في أول الكلام في استكشاف التعميم من ذلك أنه موقوف على عدم إمكان الاحتياط.

(٢) يعني: وإن كان المرجح ظناً.

(٣) فإن الترجيح إنما يكون ظنياً فيما إذا كان المرجح امراً واقعياً وانحصر إحراره بالظن أما لو كان المرجح عند العقل نفس الظن فالترجيح يكون قطعياً.

نعم عرفت ان حكم العقل بمرجحية الظن موقوف على تمامية مقدمات

أقول: قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الانسداد إما أن تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي (١). وإما أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعين إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله: نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع (٢).

فعلى الأول، إذا كان الظن المذكور مردداً بين الكل والبعض اقتصر على البعض، كما ذكره، لأنه القدر المتيقن. وأما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعين لأحد المحتملين أو الاحتمالات لا يكون إلا بما يقطع بحجيته (٣)، كما أنه إذا احتل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به إلا بعد إثبات حجية ذلك الظن.

---

الانسداد في تعيين المهمة ولا حكم له بدونها.

(١) لعل الوجه في إشعار ذلك بالكشف إشعاره بان الحجية من الأمور الواقعية وأن الظنون تختلف في قرب احتمال ثبوتها وعدمه.

(٢) لعل الوجه في إشعار ذلك بالحكومة إشعاره بأن ملاك الحجية في المظنون الاعتبار أقوى، وهو موقوف على إدراك الملاك المذكور للعقل، وعدم كونه أمراً واقعياً مجهولاً.

(٣) المستفاد من كلام البعض المتقدم كون الظن بالاعتبار مما يوجب القطع بتعيين المهمة في مورده بنظر العقل. ومنه يظهر الجواب عما ذكره المصنف عليه السلام بعد هذا بقوله: «بل التحقيق أن المرجح لأحد الدليلين... يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً».

بل التحقيق: أن المرجح لأحد الدليلين عند التعارض - كالمعين لأحد الاحتمالين - يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً، وإلا فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجحاً.

هذا، مع أن الظن المفروض إنما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد (١)، فتأمل.

وأما على الثاني (٢)، فالعقل إنما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع، فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار، كان الأول أولى بالحجية في نظر العقل (٣)، ولذا قال صاحب المعالم: إن العقل قاض بأن الظن إذا كان

---

(١) كأنه إشارة إلى ما سبق منا عند الكلام في مرجحية الظن المذكور من اختلاف ملاك حجية الظن المظنونة مع ملاك القضية المهملة، لأن الظن بحجية الظن من حيث كونه ظناً خاصاً مع قطع النظر عن دليل الانسداد، والقضية المهملة ترجع إلى حجية الظن من حيث الانسداد.

لكن عرفت الإشكال في ذلك بأن ما يكون حجة في حال الانفتاح حجة في حال الانسداد، فالأقربية تعم حال الانسداد ولا أهمية لاختلاف الملاك ولعل قوله: «فتأمل» إشارة إلى ذلك.

(٢) وهو الحكومة. لكن تقدم من المصنف رحمته أنه عليها لا إهمال من حيث الأسباب، بل يتعين التعميم، فلا حاجة للترجيح، وإن عرفت الإشكال في ذلك.

(٣) لا إشكال في كون أقوائية الظن موجبة لترجيحه بنظر العقل إلا أنه لا مانع من كون الظن بالحجية من المرجحات أيضاً، بحيث لو تحققت جهة الترجيح

له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف، فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح ، انتهى .

نعم، لو كان قيام الظن على حجة بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل - لأنها جامعة لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظن، بخلافه - رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً، وذكرنا ما فيه (١).

وحاصل الكلام يرجع إلى: أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفاً للقضية إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجته في تعيين الاحتمالات، أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاها أتم، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل. والأول موقوف على حجة مطلق الظن (٢). والثاني لا اطراد له، لأنه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار (٣).

وربما التزم بالأول بعض من أنكر حجة مطلق الظن (٤)، وأورده إلزاماً على القائلين بمطلق الظن، فقال:

«كما يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم، ولعدم

كلام الفاضل  
الترقي إلزاماً على  
القائلين بحجة  
مطلق الظن

في ظنين كان من تراحم المرشحين.

(١) تقدم عند الكلام في الوجه الثاني للمرجح الثالث.

(٢) عرفت من كلام البعض المتقدم القطع بحجة مطلق الظن في الترجيح مع فرض إهمال القضية، كما عرفت منا توقعها على تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهمة.

(٣) على ما تقدم الكلام فيه في الوجه الثاني للمرجح الثالث.

(٤) قيل: إنه الفاضل الترقي رحمته.



كونه معلوماً لنا يجب في تعيينه العمل بالظن، فكذا نقول: بعدما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه، يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن (١).

ثم اعترض على نفسه بما حاصله: أن وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره.

فقال: قلنا: نعم، ولكن لا يكون حينئذٍ دليل على حجية ظن آخر، إذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية يفتح باب الأحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت أصالة عدم الحجية».

المناقشة في كلام  
الفاضل التراقي

وفيه: أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع، دخل الظن المشكوك الاعتبار وموهومه (٢)، فلا مورد للترجيح والتعيين (٣) حتى يعين بمطلق الظن،

---

(١) هذا بظاهره راجع إلى حجية الظن في تعيين المهملة بمقتضى دليل الانسداد، كحجيته في تعيين الأحكام الفرعية وهو موقوف على تمامية مقدمات الانسداد، ومنها عدم إمكان الاحتياط في العمل بالمهملة أو عدم وجوبه، كما ذكرناه في أول الكلام في هذا المرجح.

(٢) يعني: دخل في عموم الحجية.

(٣) لأنه فرع الشك، وهو خلاف فرض التعميم. لكن التعميم لما كان متفرعاً على عدم المرجح، فلا يصلح للمنع من مرجحية الظن، وحينئذٍ فمع فرض جريان مقدمات دليل الانسداد في تعيين المهملة يتعين الظن للمرجحية، ويمتنع التعميم. نعم مع قطع النظر عنها لا وجه للرجوع له. هذا ويأتي من المصنف عليه السلام الاعتراف بحجية الظن لو فرض تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهملة. فلا بد

لأن الحاجة إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن.  
 وبعبارة أخرى: إما أن يكون مطلق الظن حجة وإما لا، فعلى الأول  
 لا مورد للتعيين والترجيح (١)، وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق  
 الظن (٢)، فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير.  
 وليس للمعترض القلب: بأنه إن ثبت حجية مطلق الظن تعين  
 ترجيح مضمون الاعتبار به، إذ (٣) على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا  
 يتعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.  
 ثم إن لهذا المعترض كلاماً في ترجيح مضمون الاعتبار بمطلق الظن،

---

أن يكون إيراده على النراقي مبنياً على أنه فهم منه عدم ابتناء الرجوع إلى الظن في  
 جريان مقدمات الانسداد بل على الرجوع إلى الظن ابتداءً.

(١) هذا إنما يتم لو كان التعميم غير متوقف على فقد المرجح، أما حيث  
 كان موقوفاً على عدم المرجح لفرض إهمال النتيجة فلا وجه لما نسبته من الترجيح  
 والتعيين.

(٢) يعني: لعدم الدليل على مرجحيته بعد فرض إهمال النتيجة. لكن إذا  
 فرض تامة مقدمات الانسداد في تعيين المهملة كان الظن مرجحاً عقلاً. نعم يبقى  
 الاشكال في أن حجية الظن في تعيين المهملة بنحو الإهمال أيضاً، فلا يكون كل ظن  
 مرجحاً. لكنه لا يتم مع وحدة الظن المتعلق بحجية الظن، أو تعدده وعدم إمكان  
 الاقتصار على البعض لعدم وفائه. نعم مع تعدده وإمكان الاقتصار على البعض  
 يتعين إجراء مقدمات الانسداد في ذلك أيضاً حتى ينتهي إلى المقدار الكافي الذي لا  
 يمكن التبعض فيه لعدم وفاء البعض ويأتي التعرض لذلك في كلام المصنف رحمته.

(٣) تعليل لقوله: «وليس للمعترض».

لا من حيث حجية مطلق الظن (١) حتى يقال (٢): إن بعد ثبوتها لا مورد للترجيح، لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا. فقال معترضاً على القائل بما قدمنا (٣) - من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال - بقوله (٤):

كلام آخر للفاضل  
النراقي في ترجيح  
مظنون الاعتبار  
بمطلق الظن

إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما، وليبان هذا المطلب نقدم مقدمة، ثم نجيب عن كلامه، وهي:

أنه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي (٥) كالترجح بلا مرجح،

(١) ظاهره ابتناء الكلام السابق على كون مقتضى مقدمات الانسداد حجية مطلق الظن بنحو التعميم، وهو غير ظاهر منه.

(٢) إشارة إلى ما سبق منه إيراده عليه، وقد عرفت الكلام فيه.

(٣) يعني: في رد الكلام الأول الذي عرفت حكايته عن الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية رحمته.

(٤) متعلق بقوله: «معترضاً»

(٥) الترجيح من الأمور النفسية وهو من سنخ الأحكام المتابعة للأغراض المصححة لها عند العقلاء، فهو تابع عقلاً للمرجح الواقعي تبعية الحكم لملاكه، فمع عدم المرجح يكون قبيحاً عند العقلاء، لأنه جزاف، ولا وجه لامتناعه، لعدم امتناع الأحكام الجزافية.

نعم يمتنع صدوره مع عدم حصول علله النفسية مما يقتضي الترجيح نفساً من حب أو بغض أو قصور في بعض الجهات الخاصة التي هي غير دخيلة في الملاك الواقعي المصحح للحكم ولا راجعة إليه، ولا متوقفه عليه فإن الترجيح كالحكم من المعلولات التي لا بد فيها عن علة، فما هو القبيح هو الترجيح بلا مرجح واقعي

والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين (١) والميل إليه من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً، وأما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك. ثم أوضح ذلك بأمثلة:

منها: أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور، وكان بعضها مظنوناً بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان، صح له ترجيح المظنون، ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك (٢).

ومنها: أنه لو أقدم إلى أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختره عليه، لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح (٣)، وإن لم يلزم أكل الألد، ولكن لو

راجع إلى ملاك الحكم، وما هو الممتنع هو الترجيح بلا مرجح نفسي يكون هو العلة الخارجية له ولا يتوقف على الملاك، ولا وجه للخلط بينهما.

(١) لا يخفى أن سكون النفس ليس ترجيحاً، وليس الترجيح إلا الجزم بالرجحان بحيث يجزم بالراجح ويترك المرجوح.

نعم هو تارة: يكون بنحو الإلزام. وأخرى: يكون بدونه. وكلاهما لا يصح عند العقلاء الا مع الملاك المقتضي له.

(٢) لعدم حجية الظن. وقد أراد بهذا أن الظن وإن لم يكن حجة يمكن أن يكون مرجحاً، بحيث لا يمتنع الترجيح معه ولا يقبح.

(٣) بل لو لم يكن أحدهما ألد فاختر أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما أو لوفاء أحدهما بالغرض لم يكن ترجيحاً بلا مرجح. نعم لا بد في خصوصية أحدهما بالاختيار من علة نفسية تقتضي ذلك، ولو لقربه إليه، كما ذكرنا.

وبعبارة أخرى: الترجيح في مقام الحكم يقبح مع عدم الملاك، وأما الترجيح في مقام العمل فيكفي أدنى جهة مقتضية ولو مع عدم الترجيح ملاكاً.

حكم بلزوم الأكل لأبد من تحقق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الألفية. نعم لو كان أحدهما مضرّاً صح الحكم باللزوم.

ثم قال:

وبالجملة: فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل، والأول يكون في مقام الميل والعمل (١)، والثاني يكون في مقام التصديق والحكم.

ثم قال:

أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وأنه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم، بل مراده: أنه بعد ما وجب على المكلف - لانسداد باب العلم وبقاء التكليف - العمل بالظن، ولا يعلم أنه أي ظن، لو عمل بالظن المظنون حجيته أي نقص يلزم عليه (٢)؟  
فإن قلت: ترجيح بلا مرجح، فقد غلطت غلطاً عظيماً ظاهراً (٣)، وإن كان غيره، فبينه حتى ننظر، انتهى كلامه رفع مقامه.

---

(١) هذا إنما يتم في العمل الخارجي، كاختيار الطعام الألد أو الأقرب، أما العمل بالطريق في مقام الوصول للواقع فهو يبتني على تعيينه من بين غيره من الطرق، وهو نحو من الحكم.

(٢) لكن هذا لا يقتضي عدم حجية غير الظنون، فلا يصلح لتعيين المهملة نحو من الحكم. بل لا ينافي تعميم الحجية، وهو خارج عن محل الكلام، فإن الكلام في تعيين المهملة الراجع إلى نحو من الحكم كما ذكرناه آنفاً.

(٣) لأن الظن وإن لم يكن حجة، إلا أنه صالح للترجيح بالوجه الذي تقدم منه وعرفت الكلام فيه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلا في تعيينه بحيث يحكم بأن هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً، حتى يبيّن المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعي عزمي من الشارع. وأما دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة: فقد يكون الداعي إلى الاختيار موجوداً في موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض، وقد يكون في مظنون الاعتبار.

فليس الكلام إلا في أن الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الأخذ بذلك الظن شرعاً، بحيث يكون الآخذ بغيره لداع من الدواعي معاقباً عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق؟ وبعبارة أخرى: هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار، أم لا يجوز؟ إن قلت: لا يجوز شرعاً.

قلنا: فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على أن (١) تلك المهمة غير هذه الجزئية (٢)؟

وإن قلت: يجوز ذلك، لكن بدلاً عن مظنون الاعتبار (٣) لا جمعاً

---

(١) متعلق بقوله: «فما الدليل الشرعي» والمراد بالجزئية هي عدم جواز العمل بالظن غير الذي لا يظن باعتباره.

(٢) هذا الكلام متين في رد الكلام السابق. فلا بد في تعيين مظنون الاعتبار من معين قطعي، وقد عرفت أنه موقوف على جريان دليل الانسداد في تعيين المهمة.

(٣) هذا قد يوهم أن المراد به كون مظنون الاعتبار هو الأصل وغيره بدلاً عنه لكن لا وجه للأصالة المذكورة، بل الظاهر أن المراد كون الحجة شيئاً واحداً

بينهما، فهذا هو التخيير الذي التزم المعمم (١) ببطلانه.

وإن قلت يجوز جمعاً بينهما، فهذا هو مطلب المعمم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين (٢)، بل المراد: ما يكون دليلاً على حكم الشارع، ومن المعلوم أن هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلا عن حجة شرعية، فلو كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي، فإذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات (٣)؟ فلم قلت: إن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة؟

وبعبارة أخرى: لو اقتضى انسداد باب العلم في الأحكام تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظن، فلم منعم إفادة ذلك الدليل إلا لإثبات

---

صالحاً للإلتحاق على كل منهما بنحو البدلية. والظاهر أنه مراد المصنف رحمته لأنه المطابق للتخيير دون الوجه الأول.

(١) بل التزم الكل ببطلانه كما سبق من المصنف رحمته. بل هو محتاج إلى دليل، لأنه نحو من الترجيح، كما سبق.

(٢) يعني: من المكلف، نظير الداعي إلى اختيار الألد من الطعامين.

(٣) عرفت أن عدم جوازه في سائر المقامات لإهمال النتيجة، وجوازه في المقام مبني على إجراء مقدمات الانسداد في تعيين المهملة، وهي وإن كانت تقتضي حجية الظن في تعيين المهملة بنحو الإهمال لا بنحو التعميم، إلا أن المهملة قد تنفع، كما أشرنا إليه ويأتي في كلام المصنف رحمته، فكان كلام المصنف رحمته هنا مبني على غض النظر عن إجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة، وهو حينئذ متجه.

حجية الظن في الجملة (١)؟ وإن اقتضى تعيين الأحكام بالظن في الجملة، لم  
يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة (٢) - الذي (٣) ووجب  
العمل (٤) به بمقتضى الانسداد - العمل في تعيينه بمطلق الظن.

وحاصل الكلام: أن المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم  
من جانب الشارع ليس إلا، فإن كان في المقام شيء غير الظن فليذكر، وإن  
كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن (٥). فثبت من جميع ذلك:  
أن الكلام ليس في المرجح للفعول (٦)، بل المطلوب المرجح للحكم بأن  
الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذلك.

ومما ذكرنا يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم (٧) ذكره في توضيح  
مطلبه: من أن كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً.  
فإننا نقول (٨): إن كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك، بل إن قام

(١) فإنه خلف.

(٢) يعني: في تعيين المهملة.

(٣) صفة لـ (الظن) في قوله: «في تعيين الظن في الجملة».

(٤) مفعول (يوجب) في قوله: «لم يوجب انسداد».

(٥) أشرنا إلى أنه قد يكفي ثبوت حجية الظن في الجملة في تعيين المهملة لو  
فرض جريان مقدمات الانسداد في ذلك.

(٦) كي لا يحتاج إلى الدليل، بل يكفي فيه أدنى جهة ترجيح، كما ذكره هذا القائل.

(٧) وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية فيما حكى.

(٨) تعليل لقوله: «ومما ذكرنا يظهر...» وحاصله: أنه لا يكفي في قطعية

الترجيح كون المرجح قطعي الحصول - كالظن في المقام - بل لا بد مع ذلك عن



دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً، وإلا فليس ظنياً أيضاً.

ثم إن ما ذكره الأخير (١) في مقدمته: من أن الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتكوين، وبينه في مقام الإلزام والتكليف، فإن الأول محال لا قبيح (٢)، والثاني قبيح لا محال، فالإضراب في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له، فافهم.

فثبت مما ذكرنا: أن تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير

مستقيم.

عدم صحة تعيين  
بعض الظنون  
لأجل الظن بعدم  
حجية ما سواه

وفي حكمه: ما لو عين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه، كالأولوية (٣) والاستقراء بل الشهرة، حيث إن المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهي عنه، بل النهي عن العمل بالأولى منها واردة في قضية «أبان» المتضمنة لحكم دية أصابع

---

القطع بمرجحيته شرعاً، فمع عدم ذلك لا يكون الترجيح قطعياً لكن المستفاد من الكلام المتقدم دعوى القطع بمرجحية الظن، وقد عرفت ابتناؤه على جريان مقدمات الانسداد في تعيين المهملة. فراجع.

(١) يعني: النراقي في كلامه الثاني.

(٢) ولذا ذكرنا أن الترجيح النفسي الذي هو من الأمور التكوينية يمتنع مع عدم المرجح النفسي الذي هو من سنخ العلة الخارجية له.

(٣) يعني: الظنية.

المرأة، فإنه يظن بذلك: أن الظن المعتبر بحكم الانسداد في ما عدا هذه الثلاثة (١).

وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا: من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بالظن.

ونزيد هنا: أن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة، لأن مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها، فيبقى تحت الأصل، لا لكونها منهيّاً عنها بالخصوص (٢) - كالقياس - ومثل هذه الشهرة المستندة إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع (٣).

---

(١) الظن بذلك موقوف على الظن بعدم حجيتها حتى في حال الانسداد، أما مجرد الظن بعدم كونها من الظنون الخاصة فهو لا يوجب الظن بانحصار الظن الانسدادي غيرها لإمكان كون الانسداد موجباً لحجية جميع أفراد الظن حتى هذه الظنون وهذا بخلاف الظن بحجيته بعض الظنون بالخصوص، فإنه ملازم للظن بحجيتها حال الانسداد، إذ لا يحتمل كون الانسداد مخرجاً للحجة عن الحجية.

ولذا لا يكفي في خروج القياس العلم بعدم حجيته حال الانفتاح، للنهي عنه حيثئذ بالخصوص، بل لابد من العلم بعدم حجيته حتى حال الانسداد حتى يمكن دعوى خروجه عن نتيجة دليل الانسداد لو فرض عمومها، على ما يأتي الكلام فيه في المقام الثالث.

(٢) عرفت أن النهي بالخصوص لا يوجب الظن بعدم انطباق المهملة عليها ما لم يظن بعموم النهي لحال الانسداد.

(٣) لعدم كون الأصل موجباً للظن بمؤداه. اللهم إلا أن يكون مرجع الأصل عموم عدم جواز العمل بغير العلم، فإنه من الأمارات الظنية. لكن العموم

وأما دعوى كون الأولين قياساً، فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما (١)، بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد .

ومنه يظهر: الوهن في دلالة قضية «أبان» على حرمة العمل عليها بالخصوص (٢)، فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص .

ولو فرض ذلك: دخل الأولوية في ما قام الدليل على عدم اعتباره (٣)، لأن الظن الحاصل من رواية «أبان» متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية، فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة، فتأمل .

ثم بعد ما عرفت: من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن، فاعلم: أنه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع:

صحة تعيين  
القضية المهملة  
بمطلق الظن في  
مواضع:

الموضع الأول

---

المذكور بعد العلم بتخصيصه ولزوم الخروج عنه بدليل الانسداد لا يوجب الظن في حال الانسداد.

(١) عمل بعض الأصحاب بهما لا ينافي كونها قياساً يعلم أو يظن بعدم حجيته، لاحتمال غفلتهم في مقام العمل بهما عن رجوعهما إلى القياس . مع قرب احتمال حصول القطع لهم منها. وإلا فمن البعيد جداً بناء أحد من الأصحاب على حجيتها مع عدم حصول القطع بهما.

(٢) لم يتضح وجه الوهن في دلالة الرواية. ومجرد عمل بعض الأصحاب لا يقتضيه مع ما عرفت. فالعمدة ما ذكرنا: من أن النهي مع الانفتاح لا يقتضي النهي مع الانسداد.

(٣) ويأتي الكلام فيه في المقام الثالث.

أحدها: أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن  
اعتباره بعد الانسداد، إما مطلقاً كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن  
اعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجية بعض ما دونه،  
فإنه يصير حينئذٍ ميقن الاعتبار، لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على  
اعتباره.

وإما بالإضافة إلى ما قام (١) على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن  
القائم (٢)، كما لو قام الإجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلاً، فإنه  
يصير بعد إثبات حجية الإجماع المنقول ببعض الوجوه ظناً معتبراً (٣).  
ويلحق به ما هو متيقن بالنسبة إليه، كالشهرة إذا كانت متيقنة  
الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها (٤).

لكن، هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل  
الفروعية وكونه في المسائل الأصولية، وإلا فلو قلنا: إن الظن في الجملة

(١) فاعل (قام) ضمير يرجع إلى الظن القائم في قوله: «أحدها أن يكون  
الظن القائم».

(٢) لا بد من ثبوت حجية الظن القائم بدليل الانسداد ككونه قعداً متيقناً  
عن القضية المهملة. أما لو ثبتت حجيته بما هو ظن خاص خرج عما نحن فيه ولزم  
انفتاح باب العلم. كما يظهر بالتأمل.

(٣) مفعول ثانٍ لقوله: «يصير».

(٤) وحينئذٍ فإن قامت الشهرة على حجية بعض الظنون وجب الاعتماد  
عليه في تفسير المهملة، لأنه مما قام عليه الظن المتيقن الاعتبار بالإضافة إلى ما ثبت  
اعتباره.

الذي قضى به مقدمات الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع، لا غير (١).

وما ذكرنا سابقاً: من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقاً إليه، إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع، والقدر المتيقن مبني على الكشف (٢)، كما سيجيء.

إلا أن يدعى: أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً (٣).

الموضع الثاني

الثاني: أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحداً لا تعدد فيه، كما إذا كان مضمون الاعتبار منحصراً فيما قامت أمانة واحدة على حجيته،

---

(١) وحينئذ لا يكون الخبر الصحيح العالي السند - الذي تقدم أنه المتيقن من المهملة - حجة في المسألة الأصولية حتى يصح الاعتماد عليه في حجية بعض الظنون.

(٢) أما بناء على الحكومة فقد سبق من المصنف رحمته الله التعميم من حيث الأسباب.

(٣) كونه متيقناً في المسائل الأصولية لا ينفع ما لم يعلم بجعل الحجة في المسائل الأصولية، إذ يعلم حينئذ بحجيته بعد فرض كونه القدر المتيقن فيها. أما لو احتمل عدم جعل الحجة في المسائل الأصولية والاكتفاء بجعل الحجة في المسائل الفرعية فوجود القدر المتيقن لا يوجب العلم بحجيته. نعم سيأتي منه رحمته الله إجراء دليل الانسداد في المسائل الأصولية بعد فرض تعذر تعيين المهملة، وحينئذ يكون وجود القدر المتيقن نافعاً.

فإنه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون، لأنه إذا انسد باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يحز الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط كما سيجيء (١)، تعين الرجوع إلى الظن الموجود في المسألة (٢) فيؤخذ به، لما عرفت (٣): من أن كل مسألة انسد فيها باب

(١) يأتي الكلام فيه في آخر المعجم الثالث. ويأتي منه فِيهِ ما ظاهره المنافاة لما هنا.

(٢) هذا راجع إلى جريان مقدمات الانسداد في تعيين المهملة، الذي عرفت منا أنه يمكن به جعل الظن مرجحاً. وعرفت أن ظاهر كلام النراقي الرجوع إليه، ولعله ظاهر كلام صاحب الحاشية. وكأن ما سبق من المصنف فِيهِ في ردهما مبني على أنه فهم منها الترجيح بالظن ابتداءً مع قطع النظر عن ذلك.

نعم تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهملة إنما تقتضي حجية الظن بنحو الإهمال لا حجية كل ظن بنحو العموم لعين ما سبق في نتيجة دليل الانسداد في المسائل الفرعية.

وحيث إن كان الظن القائم على التعيين واحداً تعينت به المهملة والتزم بحجيتها في جميع المسائل التي قام عليها بناء على ما عرفت من المصنف فِيهِ من الإجماع على التعميم من حيث الموارد. وعليه ينتهي الكلام في هذا الوجه، وإن كان متعددًا فسيأتي الكلام فيه في الوجه الثالث.

(٣) حيث تقدم في أول الكلام في هذا المقام أن تمامية المقدمات في كل مسألة يقتضي حجية الظن فيها وأن الإهمال إنما يكون مع تمامية المقدمات في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، والمفروض هنا تمامية المقدمات في مسألة تعيين المهملة، فيتعين حجية الظن فيها.

نعم هذا لا يقتضي إلا حجية الظن في الجملة لا بنحو العموم كما ذكرنا. وحيث فمع فرض وحدة الظن تتعين به المهملة، كما سبق.

العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول، تعين - بحكم العقل - العمل بأي ظن وجد في تلك المسألة (١).

الموضع الثالث

الثالث: أن يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه، لكن يكون هذه الظنون القائمة - كلها - في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مضموناً (٢)، فحينئذٍ إذا وجب - بحكم مقدمات الانسداد في مسألة

---

(١) هذا مع وحدته - كما هو المفروض هنا - أما مع تعدده فلا دليل على التعميم. نعم في المسألة الفرعية بقصور التعدد لامتناع تعدد الظن مع وحدة متعلقه متعلقه، أما في المسألة الأصولية - وهي تعيين المهملة في المقام - فيمكن التعدد بلحاظ اختلاف متعلق الظن فيتقوم بعض الظنون على حجية خبر الواحد مثلاً وآخر على حجية الشهرة، وثالث على حجية الاستقراء وهكذا.

وحينئذٍ يجري ما عرفت من الإهمال، ويحتاج التعميم إلى دليل كما سيأتي في الوجه الثالث. أما هنا فالمفروض وحدة الظن الجاري في تعيين المهملة فتخص به المهملة بلا إشكال.

(٢) مع فرض تعدد الظنون في المسألة الأصولية فقد عرفت أن مقدمات الانسداد إنما تقتضي حجية الظن بنحو الإهمال، وحينئذٍ لا بد من النظر في المهملة المذكورة على نحو ما سبق، فإن كان هناك قدر متيقن كاف تعين الاقتصار في المهملة عليه، وإلا تعين الرجوع إلى الاحتياط، فإن تعذر - كما هو المفروض في كلام المصنف عليه السلام - تعين الرجوع إلى دليل الانسداد في تعيين هذه المهملة أيضاً إن كانت الظنون متفاوتة من حيثية الظن بالاعتبار وعدمه، وإلا تعين البناء على التعميم، لما تقدم في أول هذا الكلام في وجه التعميم هذا.

نعم تقدم منا تقريب الترجيح بأقوائية الظن فلا يبعد الرجوع إليه هنا لو

تعيين المتبع - الرجوع فيها إلى الظن في الجملة، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها (١)، وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالإجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، فالذي ينبغي أن يقال (٢): إن اللازم على هذا - أولاً - هو الاقتصار على المتيقن من الظنون.

وجوب الاقتصار  
على القدر المتيقن  
بناءً على الكشف

وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره؟ وجهان: أقواهما العدم كما تقدم (٣)، إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الأصول، والظن بحجية الأمانة الفلانية ظن بالمسألة الأصولية.

نعم، مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل: أنه لا فرق بين

---

فرض تساوي الظنون من حيث الظن بالاعتبار وعدمه، وعدم الحكم بالتعميم إلا بعد فرض تساوي الظنون في القوة، بل سبق امتناع التعميم مع وجود محتمل. فراجع وتأمل جيداً.

(١) يعني: كي يتعين وتنزل عليه المهمة.

(٢) يعني: بعد ما عرفت من الكلام في المرجحات.

(٣) في الوجه الأول من الوجوه التي ذكرها للرجوع للظن في تعيين المهمة. وتقدم منه احتمال التلازم بين حجية الظن في المسألة الفرعية وحجيته في المسألة الأصولية.



لو لم يكن القدر  
المتيقن كافياً

تعلق الظن بالحكم الفرعي أو بحجية طريق (١).

ثم إن كان القدر المتيقن كافياً في الفقه - بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالأصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات (٢) - فهو، وإلا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها (٣)، فإن كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة، وهكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً أو بالنسبة: فإن لم يكن على شيء منها أمانة فاللازم الأخذ بالكل (٤)، لبطلان التخيير بالإجماع وبطلان طرح الكل بالفرض (٥) وفقد المرجح، فتعين الجمع.

وإن قام على بعضها أمانة: فإن كانت أمانة واحدة - كما إذا قامت

---

(١) على ما تقدم منه في التنبيه الأول، وتقدم بعض الكلام فيه.

(٢) وهو العسر والخرج أو اختلال النظام، أو إهمال الأحكام.

(٣) نظير ما تقدم منه من كون الشهرة متيقنه بالإضافة إلى الاستقراء. للعلم

بحجيتها حيثئذ.

(٤) أشرنا قريباً - كما تقدم سابقاً - إلى أن التعميم موقوف على تساوي الظنون

في القوة، وعلى عدم وجود ما يحتمل خصوصيته بعينه دون غيره، إذ مع وجود الأقوى يترجح بحكم العقل بملاك ترجح الظن على بقية الاحتمالات كما تقدم في المرجح الثاني ومع وجود محتمل الخصوصية يتعين الاقتصار عليه لأنه المتيقن بعد فرض إهمال النتيجة، كما تقدم في أول الكلام في هذا المعنى.

(٥) لما يستلزمه من فقد الحجة والرجوع إلى الأصول المفروض امتناعه.

الشهرة على حجية جملة من الأمارات - كان اللازم الأخذ بها (١)، لتعيين الرجوع إلى الشهرة (٢) في تعيين المتبع من بين الظنون.

وإن كانت أمارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها، عمل بها. ولا فرق حينئذٍ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم، وبين تفاوتها في ذلك (٣).

وأما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الأمارات كاف في الفقه: فإن لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظن بالاعتبار، وجب الأخذ بالكل - كالأمانة الواحدة - ، لفقد المرجح (٤). وإن تفاوتت، فما قام متيقن الاعتبار ومظنون الاعتبار على اعتباره يصير معيناً (٥)، كما إذا قام الإجماع المنقول - بناء على كونه مظنون الاعتبار - على حجية أمانة غير مظنون الاعتبار، وقامت تلك الأمانة، فإنها تتعين بذلك.

(١) بعد فرض تمامية مقدمات الإنسداد في تعيين المهلمة.

(٢) لما عرفت من تعيين المهلمة بالظن إذا كان واحداً.

(٣) للعلم بحجية الجميع بعد فرض الحاجة إليها وعدم إمكان الاستغناء عن بعضها.

(٤) عرفت توفقه على امتناع الاحتياط في الكل، ثم عدم تفاوت الظنون في الأقوائية ثم عدم وجود محتمل الرجحان بخصوصه.

(٥) لجريان مقدمات الإنسداد في تعيين المهلمة في المسألة الأصولية. لكنه موقوف على امتناع الاحتياط. كما أن الرجوع في ذلك إلى مظنون الاعتبار موقوف على وحدة الظن به أو تساوي الظنون على ماسبق.

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً.

وأما على ما هو المختار من كونه حاكماً، فسيجئ الكلام فيه بعد الفراغ عن المعومات التي ذكرها لتعميم النتيجة إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك: فاللازم على المجتهد أن يتأمل في الأمارات، حتى يعرف المتيقن منها حقيقة أو بالإضافة إلى غيرها، ويحصل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجية تلك الأمارات، ويميز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من أمانة أخرى، ويعرف كفاية ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج إلى سبر مسائل الفقه إجمالاً، حتى يعرف أن القدر المتيقن من الأخبار مثلاً لا يكفي في الفقه، بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر إلى الأصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد، وأنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر - لكونه متيقناً إضافياً، أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع - هل يكفي أم لا؟ فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما أحرز من جهة اليقين أو الظن المتبع. وفقنا الله للاجتهاد الذي هو أشد من طول الجهاد، بحق محمد وآله الأئمة.

الطريق الثاني  
للتعميم:  
عدم كفاية  
الظنون المعبرة

الثاني من طرق التعميم: ما سلكه غير واحد من المعاصرين: من عدم الكفاية، حيث اعترفوا - بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه - بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار

على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم.  
 لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، إما بأنفسها، بناء على  
 انحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين. إما لأجل العلم الإجمالي  
 بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها (١) ووجود (٢) ما  
 يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار (٣)، فلا يجوز التمسك بتلك  
 الظواهر، للعلم الإجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة  
 المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلا بد من التسري - بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من  
 الرجوع إلى الأصول - إلى (٤) الظنون المشكوكة الاعتبار (٥) التي دلت  
 على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بها هو - من  
 مشكوك الاعتبار - مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لإطلاقاته  
 وقرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب  
 العمل بغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار،

(١) يعني: أنه أريد بتلك الظواهر معاني مخالفة للظاهر منها.

(٢) عطف على «مخالفة» في قوله: «لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير...».

(٣) يعني: أنها مشتملة على بيان المراد بتلك الظواهر.

(٤) متعلق بقوله: «التسري».

(٥) لأنها أقرب من موهوم الاعتبار وإن كان كل منهما صالحاً لتفسير الظواهر

بالإجماع (١) على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار، فإن أحداً لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح، وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولوية القطعية، لأنه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مضمون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثم نقول (٢): إن في ظواهر مشكوك الاعتبار (٣) موارد كثيرة يعلم إجمالاً بعدم إرادة المعاني الظاهرة، والكاشف عن ذلك - ظناً - هي الأمارات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الأمارات، ثم نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالإجماع المركب، حيث إن أحداً لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية، كما عرفت.

المناقشة في  
هذا الطريق

أقول: الإنصاف: أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص

---

(١) متعلق بقوله: «ثبت وجوب...» والباء في قوله: «بالإجماع» للسببية.

(٢) يعني: بعد فرض الرجوع إلى جميع أفراد مشكوك الاعتبار وإن لم يكن مبيناً لموارد مخالفة الظاهر في مضمون الاعتبار.

(٣) قد يدعى أنه لا موجب للرجوع إلى موهوم الاعتبار، لإمكان الرجوع في تفسير ظواهر مشكوك الاعتبار إلى مضمون الاعتبار وبقية أفراد مشكوك الاعتبار مما اشتمل على التفسير المذكور. واحتمال وجود التفسير في موهوم الاعتبار لا يعبؤ به بعد عدم العلم به لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وإنما هو محض شبهة بدوية. وإن كان لا بد من التأمل والسبر.

بمظنون الاعتبار، لأن هذا المعمم قد جمع ضعف القولين، حيث اعترف بأن مقتضى القاعدة - لولا عدم الكفاية - الاقتصار على مظنون الاعتبار، وقد عرفت أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار (١) إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية، ففيه:

أولاً: أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين، وليس كذلك، بل الأمارات الظنية - من الشهرة، وما دل على اعتبار قول الثقة، مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة - توجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثق، والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية (٢)، ومن المعلوم:

---

(١) لكن عرفت منه أخيراً أنه مع فرض إهمال النتيجة في الفروع يتعين إجراء دليل الانسداد في المسألة الأصولية المقتضي للرجوع للظن في المسألة الأصولية. نعم الرجوع إلى الظن في ذلك بنحو القضية المهملة لا العامة، وحينئذ فهو لا يقتضي الرجوع إلى كل ظن إلا على الوجه المتقدم في التفصيل.

وكأن هذا هو منشأ الإشكال على هذا القائل، حيث ذكر إن مقتضى القاعدة الرجوع إلى الظن من دون تفصيل بين الظنون ولا تقييد. اللهم إلا أن يكون كلامه مبنياً على عدم إمكان الاقتصار على بعض أفراد مظنون الاعتبار لعدم الكفاية، فإنه تقدم أنه مع ذلك يتعين البناء على التعميم لجميع أفراد المظنون.

(٢) بل من حيث عمل الأصحاب به، فإن هذا هو الذي قال به جمع من الأصحاب منهم المحقق عليه السلام، وعليه عمل كثير منهم في الفقه، ولم يذكر أحد الشهرة

كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.

وثانياً: أن العلم الإجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار، ومن المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي إلى ما ليس فيه هذه العلة (١)، أعني مشكوكات الاعتبار الغير

---

في الرواية. نعم هي معتبرة في ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بعد فرض حجية كل منهما لولا المعارضة.

(١) لكن العلة المذكورة تكشف عن جعل الشارع لها حجة، لعدم إمكان الاقتصار في تعيين المهمة على خصوص المظنون الاعتبار، فلو فرض تمامية الإجماع على الفصل تعين التعدي كما ذكره المعمم.

اللهم إلا أن يقال: العلم الإجمالي المذكور لا يكشف عن جعل هذه الأمور حجة، لإمكان الاقتصار على خصوص مظنونات الاعتبار، غايته أن العلم الإجمالي بمخالفة بعض ظواهر مظنونات الاعتبار يقتضي الاحتياط بالعمل بها، ولا محذور في الاحتياط المذكور لقلّة مواده. فلا كاشف عن حجيتها حتى يتعدى عنها بعدم الفصل.

لكن هذا لو تم مبني على أن الوجه في عدم الكفاية هو العلم الإجمالي المذكور، أما لو كان الوجه فيه قلة مظنونات الاعتبار، فيتعين البناء على حجية المشكوكات حينئذٍ وتنزيل المهمة على ما يعمها.

نعم لا مجال للتعدي إلى الموهومات لأجل ذلك، لكثرة المشكوكات بنحو يكفي في أنفسها، وينحصر وجه التعدي إلى الموهومات بالعلم الإجمالي المذكور. فيجري ما سبق.

الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار، فإن العلم الإجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لإطلاقات الأخبار أو مخصصة لعموماتها، لا يوجب التعدي إلى الشهرة الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص، فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والأولوية.

ودعوى الإجماع لا يخفى ما فيها، لأن الحكم بالحجية في القسم الأول لعدة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي (١) نعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً، إلا من باب تقرير حكم العقل، والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة، وهي وجود العلم الإجمالي.

ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولوية، فإن المناط في العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط، فضلاً عن كونه أولى (٢)؟

وكان متوهم الإجماع رأى أن أحداً من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهرة، ولم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل

(١) هذا خلاف فرض الكشف، إذ هو مبني على جعل الظن حجة من قبل الشارع وحيث يتجه التعدي لو تم عدم الفصل. لكن في استكشاف عدم الفصل من الإجماع تأمل، لاحتمال ابتناء عدم الفصل عند المجمعين على حجية الظنون المذكورة بالخصوص، فلا يكشف عن عدم الفصل في حال الانسداد، وإن كان قريباً.

(٢) عرفت أن الملاك ليس هو العلم الإجمالي، بل العلم الإجمالي كاشف عن جعل الحجية بملاكها. نعم في تمامية الأولوية إشكال، إذ لا مانع من تخصيص الحجية بما يفسر ظواهر مظنون الاعتبار لأجل تدارك ما يفوت به، دون غيره من أفراد مشكوك الاعتبار، لعدم الموجب لحجيته. فتأمل.



الطريق الثالث  
للتعميم:  
قاعدة الاشتغال

عليها مطلقاً أو نفيه كذلك، لأنهم أهل الظنون الخاصة، بل لو ادعى الإجماع على أن كل من عمل بجملة من الأخبار الحسان أو الشهيرات لأجل العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الإجمالي، كان في محله.

الثالث من طرق التعميم: ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه، من قاعدة الاشتغال، بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن (١).

(١) هذا بظاهره موهم لجريان قاعدة الاشتغال في المسألة الأصولية، وهي الحججة (ظاهراً) فيجب الاحتياط فيها بالعمل بكلتا الحججتين. ولا وجه له، لأن الحجية لما كانت من الأحكام الطريقية فهي بنفسها ليست مورداً للإطاعة والمعصية والاحتياط، بل بلحاظ الحكم الفرعي الذي قامت الحججة عليه.

وحينئذ إذا علم إجمالاً بحجية أمور وقام محتمل الحجية على حكم الزامي كان احتمال الحجية موضوعاً للاحتياط بلحاظه، وإذا قام على حكم غير الزامي فنحيث أنه ليس قابلاً للاحتياط، لا يكون احتمال الحجية موضوعاً للاحتياط.

ومنه يظهر أن قاعدة الاشتغال في المقام إنما تقتضي الاحتياط بموافقة جميع الظنون المقتضية للتكليف، دون الظنون المقتضية لعدمه، بل مقتضي احتمال عدم حجيته عدم الاعتداد بالظن المذكور، والرجوع في كل مورد من موارد الظن بعدم التكليف إلى ما يقتضيه الأصل أو القاعدة فيه بخصوصه، فإن كان هناك دليل أو أصل يقتضي التكليف فيه لزم العمل عليه، وكذا إن كان مقتضي القاعدة الاحتياط فيه، وإلا رجع إلى مقتضى أصالة البراءة.

ومنه يظهر أن الفرق بين التعميم بقاعدة الاشتغال، والتعميم واقعاً بناءً على

ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا - لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل - قد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق (١).

ولكن فيه: أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة (٢)، وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة، لاحتمال وجوبها، ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية، لأن الحكم الأصولي

المناقشة في هذا الطريق أيضاً

الكشف أنه على الثاني يكون الظن بعدم التكليف حجة يجوز الاعتماد عليها في رفع اليد عن الأصول الترخيضية والإلزامية، فيكون هو المرجع دونها، وعلى الأول لا ينهض الظن بذلك، بل المرجع هو الأصول المذكورة.

(١) وهو الوجه الرابع: وحاصله: أن العمل بما ليس طريقاً شرعاً ليس محرماً إذا لم يكن بنحو التشريع، بل بوجاء إدراك الواقع.

(٢) كما هو الحال بناء على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية. لكن عرفت أنه لا موضوع للاحتياط في المسألة الأصولية، كي يعارض الاحتياط في المسألة الفرعية.

وأما دعوى: أن مقتضى احتمال حجية الظن عدم الإتيان بالسورة بقصد الوجوب، وهذا نحو من الاحتياط اللازم في المسألة الأصولية، لتعلقه بمقام العمل. فمندفعة - مضافاً إلى ما سيذكره المصنف من عدم معارضة الاحتياط المذكور للاحتياط في المسألة الفرعية - : بأنه يكفي في امتناع الإتيان بالسورة بقصد الوجوب عدم قيام الحجة على وجوبها، للزوم التشريع به ولا أثر فيه لقيام محتمل الحجية على عدم وجوبها، كي يكون أثراً للاحتياط فيها.

المعلوم بالإجمال - وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب - معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، ويكفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، ولا تنافي بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب، وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

وتوضيح ذلك: أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه، فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل، فإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظن (١) وكان غير واجب بمقتضى الأصل، لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب، إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب. نعم، يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب - سواء فعله أو تركه - من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع (٢).

وحينئذٍ: فإذا تردد الظن - الواجب العمل - المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم إجمالاً وجوب أن لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب (٣)، كما

---

(١) هذا شاهد بما ذكرنا من أن عدم جواز قصد الوجوب غير ناش من قيام محتمل الحجية على عدمه، بل يكفي فيه عدم قيام الحجة على الوجوب للزوم التشريع.

(٢) هذا إنما يقتضي التدين بالحكم مع العلم به تفصيلاً، لا مع احتمال عدمه وإن قام عليه معلوم الحجية فضلاً عن محتمل الحجية، كما في المقام. نعم يجب التدين بأحكام الدين إجمالاً مع عدم العلم بها تفصيلاً، لأنه مقتضى التدين بالدين.

(٣) مقتضى قوله قريباً: «نعم يجب التشريع والتدين....» هو وجوب قصد

لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل، ولذا يستحب الاحتياط (١) وإتيان الفعل لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الإجمالي من الخارج بوجود أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور (٢)، فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها (٣)، لاحتمال أن يكون هو الواجب.

وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه - من (٤) وجوب أن يكون

عدم الوجوب هنا احتياطاً في محتمل الحجية. لكن عرفت الإشكال في ذلك.

(١) لا ينبغي أن يراد هنا الاستحباب شرعاً، لعدم الوجه له وأوامر الاحتياط لو شملت موارد قيام الحجة محمولة على الإرشاد كما ذكره المصنف رحمته في محله. فالاحتياط راجح عقلاً برجاء إدراك الواقع بعد عدم منافاته للحجة عملاً، لأن مجرد عدم وجوب الشيء لا يمنع من الإتيان به.

وأما دعوى: أنه لما كان مقتضى الحجة هو عدم الوجوب لزم الالتزام بعدم الوجوب، وهو ينافي الإتيان برجاء الوجوب. فمندفعة بقصور أدلة الحجية عن النظر للالتزام وانصرافها إلى مقام العمل.

وبعبارة أخرى: المنصرف من أدلة التعبد بالحجج والأصول كونه بلحاظ الالتزام العملي وترتيب الآثار العملية، لا بلحاظ محض الالتزام النفسي المنافي للاحتياط. مع أنه لو سلم مختص بمعلوم الحجية تفصيلاً دون المعلوم إجمالاً لامتناع الالتزام بتمام مؤديات أطراف محتمل الحجية للزوم التشريع بلا حجة.

(٢) كما في دوران الأمر بين القصر والإتمام والجهر والإخفات.

(٣) اللازم على المكلف فعل كل منها. لا التزام فعل كل منها.

(٤) تفسير للموصول في قوله: «وما اقتضاه الظن...» لكن ذلك ليس

مقتضى الظن القائم على عدم الوجوب، بل يكفي فيه عدم الدليل على الوجوب،

فعله لا على وجه الوجوب - باق (١) بحاله، لأن الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب، والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه، كما أنه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل - كظاهر الكتاب - دلّ على عدم وجوب شيء، لم يناف مؤداه لاستحباب (٢) الإتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب.

هذا، وأما ما قرع (٣) سمعك: من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية أو تعارضهما، فليس في مثل المقام. بل مثال الأول منها (٤): ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية مزيلاً للشك الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية، كما إذا تردد الواجب بين القصر والإتمام ودل على أحدهما أمانة من الأمارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها، فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجة (٥) معينة لإحدى الصلاتين.

للزوم التشريع.

(١) خبر قوله: «وما اقتضاه...».

(٢) عرفت أن هذا الاستحباب ليس شرعياً.

(٣) القاعدة المذكورة لا يُعلم عاجلاً من ذكرها أو تعرض لها.

(٤) وهو تقديم الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية.

(٥) لا وجه لكونها حجة بعد فرض كونها محتملة الحجية لا معلومة الحجية،

فلا وجه لرفع اليد عن مقتضى العلم الإجمالي بها. نعم يمكن فرض ذلك لو تحقق الاحتياط التام في الحجة، كما لو كان هناك علم إجمالي بنجاسة إناء بين عشرة أو إن،

إلا أن يقال: إن الاحتياط في المسألة الأصولية إنما يقتضي إتيانها لا نفي غيرها، فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب، فيصير نظير ما نحن فيه.

وأما الثاني وهو مورد المعارضة (١)، فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء، ودلت على وجوب كل منها أمارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها، فإن مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع، ومقتضى ذلك ترك الجميع، فافهم (٢).

وأما دعوى: أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الأصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط، للإجماع المركب، فقد عرفت شناعته (٣).

---

وعلم إجمالاً بحجية إحدى أمارتين قامت كل منهما على تعيين المعلوم بالإجمال في إناء غير ما عينته الأخرى، فإن مقتضى الاحتياط في الحجية اجتناب كلا الإنائين الذين قامت عليهما الأمارتين، ويجتزأ بذلك في الخروج عن مقتضى العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأواني العشرة، فيجوز ارتكاب ما عداها.

(١) يعني: بين الاحتياط في المسألة الأصولية والاحتياط في المسألة الفرعية.  
 (٢) أشير في بعض النسخ المطبوعة إلى زيادة هذه العبارة من قوله: «وأما ما قرع...» إلى هنا.

(٣) يعني: في الوجه الثاني، للتعميم حيث تقدم أن العمل ببعض الأمارات لأجل العلم الإجمالي لا يقتضي التعدي إلى غيرها مما خرج عن العلم الإجمالي. ولا مجال لما تقدم منا هناك، لوضوح أن العمل هنا بملاك الاحتياط لا بملاك الحجية،

فإن قلت: إذا عملنا في مقابل الاحتياط (١) بكل ظن يقتضي التكليف (٢) وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط، لزم العسر والخرج، إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب وموهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم (٣)، فإذا فرض لزوم العسر

بخلاف العمل هناك، فإنه بملاك الكشف عن حكم الشارع بالحجية.

(١) يعني: في مقابل الاحتمال غير المطابق للاحتياط في المسألة الفرعية.

(٢) كما هو مقتضى الاحتياط في المسألة الأصولية.

(٣) لما عرفت من أن الاحتياط في المسألة الأصولية لا يقتضي العمل بالظن المخالف للاحتياط في المسألة الفرعية، بل يرجع في موردته إلى مقتضى الأصل، فإذا كان مقتضى الأصل في المورد هو الاحتياط اللازم كان اللازم الالتزام به، ثم إن الكلام يقع في مقامين:

الأول: في لزوم العسر من الرجوع إلى الاحتياط اللازم في مورد الظنون المخالفة للاحتياط، كما ذكره المستشكل.

الثاني: في مقتضى الوظيفة بعد فرض لزوم العسر. أما الكلام في المقام الأول فلا إشكال في لزوم العسر بناء على مختار المصنف عليه السلام من لزوم تبعض الاحتياط مع لزوم العسر في بعض أطرافه لتنجز جميع الموارد بالعلم الإجمالي الكبير، ويجب الاقتصار في الخروج عن الاحتياط المتيقن فإذا فرض إهمال النتيجة وعدم تعيين الظن المتبع، فالاحتياط في المسألة الأصولية لا يقتضي إلا اتباع الظن بالتكليف، أما الظن بعدم التكليف فالتبع فيه هو الاحتياط في المسألة الفرعية. لكن عرفت أن تبعض الاحتياط يقتضي الحكومة لا الكشف، وأن الكشف يبتني على كون لزوم العسر موجباً لسقوط الاحتياط كلية، وعدم صلوح العلم الإجمالي الكبير للتنجز، وحينئذ ففي موارد الظن بعدم التكليف أو الشك فيه لا يجب الاحتياط في المسألة الفرعية إلا بمنجز خاص، وهو أحد أمور:

الأول: عمومات التكليف وإطلاقته المفروض كونها قطعية الصدور- كعموم الكتاب- أو لكونها من الظنون الخاصة القليلة التي لا تنافي الانسداد، أو لكونها من الظنون المتيقنة من المهملة الثابتة بدليل الانسداد إذا لم تكن كافية أيضاً بنحو تصلح لتعيين المهملة.

ودعوى: سقوط العمومات والإطلاقات المذكورة بالعلم الإجمالي بتقييد وتخصيص كثير منها.

مدفوعة: بأنها إنما تسقط إذا لم يعلم بجعل الحجة الكافية في التمييز. أما مع جعل الظن بالمقدار الكافي هو المفروض بدليل الانسداد فلا وجه لسقوطها، بل يلزم الرجوع إليه في تمييز موارد المخالفة للمراد منها.

وحيثُذُ فمع تردد ما هو الحجة المجمعول من الظن بين الظنون المختلفة لفرض إهمال النتيجة يجب الاحتياط في موارد العمومات التي قام الظن فيها على عدم التكليف للعلم الإجمالي بثبوت التكليف في بعضها على طبق العموم، لعدم حجية بعض الظنون القائمة على التخصيص. فتأمل جيداً.

الثاني: الأصول الإحرازية المقتضية للتكليف كاستصحاب التكليف الذي يجري مع العلم الإجمالي بالمخالفة على التحقيق.

الثالث: الأصول غير الإحرازية المقتضية للاحتياط كأصالة الاحتياط في الشبهة التحريمية أو في الشك في الجزئية أو الشرطية. إلا أن التحقيق عدم ثبوت الدليل على الأصول المذكورة.

الرابع: العلم الإجمالي بالتكليف في الموارد الخاصة، كما في موارد الدوران بين القصر والإتمام والجهر والإخفات. هذا وحيث أن الموارد المذكور ليست كثيرة فالظاهر عدم لزوم العسر من الاحتياط فيها مع الرجوع في غيرها إلى الأصول الترخيضية. وأما الكلام في المقام الثاني: فالظاهر أن لزوم العسر من الاحتياط في المسألة



من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن (١)، فإذا فرضنا هذا الظن مجملاً لزم العمل بكل ظن مما يقتضى الظن بالتكليف احتياطاً، وأما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها، فراراً عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها، فما المعمم؟ فيرجع الأمر إلى أن قاعدة الاشتغال لا ينفع ولا يتم في الظنون المخالفة للاحتياط، لأنك عرفت أنه لا يثبت وجوب التسري إليها فضلاً عن التعميم فيها، لأن التسري إليها كان للزوم العسر (٢)، فافهم.

---

الأصولية بموافقة جميع الظنون بالتكليف دون الظنون بعدمه يقتضي حجية الظن في تعيين المهملة، كما ذكرناه في وجه ترجيح الظن المظنون الاعتبار عند الكلام في المعمم الأول، وذكرنا تفصيل الكلام في ذلك. فراجع.

ومنه يظهر أن التعميم بقاعدة الاشتغال يبتني على عدم لزوم العسر من الاحتياط في المسألة الأصولية. كما أنه لا يقتضي إلا التعميم بالإضافة إلى الظن بالتكليف، وأما الظن بعدم التكليف فاللازم البناء على عدم حجيته أصلاً وإنما يرجع في مورده إلى الأصول والعمومات المقتضية لإثبات التكليف أو نفيه. فلاحظ وتأمل جيداً.

(١) يعني بعدم التكليف، والوجه فيه: أن رجحان الاحتمال المطابق للاحتياط موجب لأولويته عقلاً. لكن هذا مبني على كون لزوم العسر مقتضياً لتبعيض الاحتياط لا لسقوطه كلية، وهو - مع أنه خلاف التحقيق - لا يناسب القول بالكشف، بل المناسب له هو سقوط الاحتياط كلية، وإجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة بالوجه الذي ذكرناه قريباً. فلاحظ.

(٢) يعني: لا لقاعدة الاشتغال، كما هو غرض المعمم.

هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة، وقد عرفت أن التحقيق خلاف هذا التقرير (١)، وعرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته: من وجوب اعتبار المتيقن - حقيقة أو بالإضافة - ثم ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعجمات الثلاثة.

---

ثم إن هذا من المصنف رحمته اعتراف بلزوم العمل بكل ظن بالتكليف لقاعدة الاشتغال، وأن التبويض إنما هو في الظنون القائمة على عدم التكلف لا غير. وهو لا يناسب ما سبق منه رحمته في المعمم الأول من أن تعذر الاحتياط في المهمة يقتضي حجية الظن في تعيينها.

بل كان المناسب له هناك التفصيل بين الظن بالتكليف فيعمل به مطلقاً، والظن بعدمه فيبني على الإهمال ويقتصر فيه على خصوص مظنون الحجية، فالظن بالحجية لا يرجع إليه إلا في الظنون المخالفة للاحتياط دون المطابقة له. والظاهر ابتناء الكلام في ذلك على أن لزوم العسر موجب لسقوط الاحتياط كلية. أو للتبويض فيه.

فعلى الأول - الذي عرفت أنه التحقيق - لا موجب للعمل بجميع الظنون بالتكليف احتياطاً - كما أشرنا إليه قريباً - بل يقتصر على مظنون الحجية من الظنون المطابقة للاحتياط والمخالفة له لجريان دليل الانسداد في المهمة، كما ذكرناه سابقاً.

وعلى الثاني - الذي عرفته من المصنف رحمته - يتعين العمل بجميع الظنون بالتكليف احتياطاً، كما ذكره المستشكل، ويقتصر في مظنون عدم التكليف على خصوص مظنون الحجية لكفايته في رفع العسر. فلاحظ وتأمل جيداً.

(١) مما سبق تعرف أنه هو الظاهر.

وأما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الإطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية، وأنه يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك، فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب (١)، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له، كما لا فرق فيما كان المقصود الانكشاف الجزمي بين أسبابه، وإنما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير عرفاً.

وجوب الاقتصار  
على الظن  
الاطمئني بناءً  
على الحكومة

بيان ذلك: أن الثابت من مقدمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلي: هو وجوب الامتثال الإجمالي بالاحتياط في إتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة، لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية، بأن يحتاط في كل

---

(١) يعني: التعميم المبني على إهمال النتيجة ابتداءً، وأما التعميم ابتداءً فهو الذي اختاره عليه السلام.

ومنه يظهر الإشكال في قوله: «وإنما يتصور من حيث مرتبة الظن» فإن اللازم بناء على ما ذكره دعوى جزم العقل بالتبعيض من حيث المرتبة ابتداءً لا بعد إهمال النتيجة. وكيف كان فقد عرفت أن اللازم إهمال النتيجة من حيث الأسباب والمرتبة والموارد من دون فرق بين القول بالكشف والحكومة، لا بتناء العمل بالظن على تمامية المقدمات، في كل مورد بخصوصه، وقد عرفت أن تماميتها في المجموع إنما هو بنحو القضية المهملة وهو لا يقتضي إلا الرجوع للظن كذلك فراجع.

واقعة قابلة للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك، ومن المعلوم أن إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية (١)، وحينئذٍ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والأصول في الجملة.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئنان أقرب إلى العلم عند تعذره، وأنه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

وحينئذٍ: فكل واقعة تقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسألة (٢) أو الاحتياط العام من جهة كونها إحدى المسائل التي نقطع بتحقيق التكليف فيها، إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمانة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط وأخذنا بها (٣).

وكل واقعة ليست فيها أمانة كذلك، نعمل فيها بالاحتياط، سواء لم توجد أمانة أصلاً كالوقائع المشكوكة، أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان.

---

(١) يعني: بنحو يقتضي جواز ترك الاحتياط في تمام المسائل. وهذا منه بَيِّنَةٌ مبني على تبعض الاحتياط الذي عرفت الكلام فيه.

(٢) كما في موارد الدوران بين القصر والتمام.

(٣) إذا لم يكن مقتضاها خلاف الأصل، كالاستصحاب في تلك المسألة، وإلا لزم العمل بالأصل، وتقديمه على الظن المذكور، بناء على جريان الأصول الإلزامية في أطراف العلم الإجمالي، كما هو التحقيق.

وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط (١)، تعين التخيير في الأول (٢)، والعمل بالظن في الثاني (٣) وإن كان في غاية الضعف، لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها، والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الإجمالي (٤)، فلم يبق من الأصول إلا التخيير، ومحله عدم رجحان

(١) إما بالذات، كما في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، أو بالعرض، كما في الدوران بين القصر والتمام مع ضيق الوقت عن الجمع بينهما، فإنه وإن وجب الجمع بينهما بالإتيان بأحدهما في الوقت وبالأخر في خارجه، إلا أن المهم تعين ما يجب الإتيان به في الوقت.

(٢) وهو مورد الشك الذي لم يقم فيه أمانة على أحد الطرفين. لكن ذلك يختص بما إذا لم تقتض الأصول أحد الطرفين، وإلا تعين العمل بالأصل بناءً على حجيته في أطراف العلم الإجمالي كما هو التحقيق، وإن كان مذهب المصنف عليه السلام خلاف ذلك، كما سبقت الإشارة إليه في المقدمة الثالثة، وسيشير إليه هنا. وتفصيل الكلام في محله.

(٣) يعني: في مورد قيام الأمانة على أحد الطرفين. لكن وجوب العمل بالظن هنا لا يخلو عن إشكال، بل منع، لعدم الدليل عليه بعد سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب تعذر أحد الطرفين.

نعم قد يتجه بناء على تبويض الاحتياط في مثل ذلك لجريان مقدمات الانسداد حينئذ في الواقعة الشخصية، الذي عرفت أنه يقتضي حجية الظن مطلقاً وإن كان ظاهر المصنف عليه السلام في مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة من مباحث أصل البراءة عدم ترجيح المحتمل المظنون، حيث لم يذكر ذلك من المرجحات. على أنه لو فرض العمل بالظن فهو مختص بما إذا لم يكن مخالفاً للأصل - كالاستصحاب - وإلا كان العمل على الأصل بناءً على ما عرفت من حجيته في أطراف العلم الإجمالي.

(٤) عرفت الاشكال في انتقاض الاستصحاب بذلك، خصوصاً

أحد الاحتمالين، وإلا فيؤخذ بالراجع (١).

ونتيجة هذا: هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمئنانى إن أمكن (٢)، والعمل بالظن في الوقائع المظنونة بالظن الاطمئنانى (٣)، فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقة - الغير الواجب على المكلف من جهة العسر - إلا إلى الموافقة الاطمئنانية، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطمئنانى بها.

النتيجة بناءً  
على الحكومة  
هو التبعض  
في الاحتياط

وأما مورد التخيير، فالعمل فيه على الظن الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً، فهو خارج عن الكلام (٤)، لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط (٥) حتى يكون التنزل منه إلى شيء آخر، بل التخيير أو العمل

إذا كان الزامياً.

(١) عرفت الاشكال في ذلك.

(٢) عرفت قرب الرجوع إلى الاصول: هذا وفي بعض النسخ زيادة قوله بعد ذلك: «وإلا فبالأصول» وهو يلائم ما سبق منه قريباً من عدم الرجوع للبراءة والاستصحاب.

(٣) بناءً على ما سبق من المصنف رحمته الله يكون العمل به من باب الاحتياط بما هو حجة. هذا إذا كان مقتضياً للتكليف. وأما الظن الاطمئنانى بعدم التكليف فالعمل به من باب لزوم العسر من الاحتياط في مورده لا لأنه حجة على نفي التكليف. وسيأتي من المصنف التنبيه على ذلك لا نتقاضهما بالعلم الإجمالى.

(٤) يعنى: فلا يكون منافياً لما سبق من لزوم الاقتصار على الظن الاطمئنانى.

(٥) كأنه من جهة فرض تعذر الاحتياط في مورد التخيير. لكن المفروض في

بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة.

وإن شئت قلت: إن العمل في الفقه في مورد الانسداد على الظن الاطمئنانى ومطلق الظن والتخير، كل في مورد خاص (١)، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل.

وقد سبق لذلك مثال في الخارج، وهو: ما إذا علمنا بوجود شياىة محرمة في قطع، وكان أقسام القطيع - بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرمات - خمسة، قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوي الاطمئنانى لا أن المحرم منحصر فيه (٢)، وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتخير، وثالث يشك في كونها محرمة، وقسم منها في مقابل

---

محل الكلام التعذر أيضاً، وليس الواجب الاتبعيض الاحتياط وهو ممكن في مورد التخير أيضاً. فالظاهر أن وجوب العمل بمطلق الظن هنا ليس لخروجه عن محل الكلام، بل لما عرفت من أن ذلك راجع إلى جريان مقدمات الانسداد في الواقعة الشخصية، وقد سبق من المصنف رحمته أنه يقتضى حجية الظن مطلقاً من دون فرق بين المراتب والموارد والأسباب.

نعم هو مبني على تبعيض الاحتياط مع تعذر الاحتياط التام، أما بناء على سقوطه كلية فلا مانع من الرجوع للأصول فلا تتم مقدمات الانسداد وقد عرفت أن ما ذكره المصنف رحمته هنا مناف لما يظهر منه في مبحث مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة من مباحث الأصول العلمية.

(١) فالعمل مع الظن الاطمئنانى مع إمكان الاحتياط، وبمطلق الظن مع تعذر الاحتياط وحصول الظن وبالتخير مع تعذر الاحتياط وعدم الظن.

(٢) إذ مع الظن الاطمئنانى بالانحصار يطمئن بخلو الباقي عن الحرام، فلا مجال لفرض بقية الأقسام إلا الرابع.

الظن الأول (١)، وقسم منها في مقابل الظن الثاني (٢)، ثم فرضنا في المشكوكات وهذا القسم من الموهومات (٣) ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب.

وحينئذٍ فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب (٤)، فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة، كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمئنان (٥) أولى من الكل، فيبنى على العمل به، ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب (٦)، ويعمل بمطلق الظن في المظنون

(١) يعني: يظن بالظن الاطمئنان بعدم كونه محرماً.

(٢) يعني: يظن ظناً ضعيفاً بعدم كونه محرماً.

(٣) وهو القسم الخامس من الأقسام المتقدمة.

(٤) وهو الأول والثاني والرابع من الأقسام المتقدمة. ثم إنه كان على المصنف عليه السلام فرض محتمل الوجوب في غير هذا القطيع ليطابق ما نحن فيه. حيث إن ما يمكن فيه الاحتياط في مورد احتمال الحكم الشرعي واجد للأقسام الخمسة، كما أن ما لا يمكن فيه الاحتياط كذلك فكان المناسب فرض قطيع آخر يدور الأمر فيه بين إقراره بين الوجوب والتحریم. مع الظن في بعضها بخصوص الوجوب مع الاطمئنان وبدونه والظن في آخر بخصوص التحريم كذلك ويتساوي الاحتمالان في الثالث. فإن ذلك أنسب بما نحن فيه، كما لا يخفى.

(٥) وهو القسم الرابع من الأقسام المتقدمة.

(٦) وهو القسم الثالث.



منه (١).

الفرق بين العمل  
بالظن بعنوان  
التبعيض في  
الاحتياط أو  
بعنوان الحجية

لكنك خير: بأن هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطمئنان في شيء، لأن معنى حجيته أن يكون دليلاً في الفقه - بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنه إلى مقتضى الأصل الذي يقتضيه - والظن هنا ليس كذلك، إذ العمل:

أما في موارد وجوده، ففيما طابق منه الاحتياط على الاحتياط لا عليه، إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد (٢)، وفيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر (٣)، وإلا فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبراً من تلك الجهة (٤)، كما لو دار الأمر بين شرطية

---

(١) وهو القسم الخامس. هذا وقد عرفت قرب الرجوع للاستصحاب لو كان له موضوع في جميع هذه الأقسام.

(٢) هذا بناء على ما سبق منه في المقدمة الثالثة من أن سقوط الاحتياط التام لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل اللازم التبعض في الاحتياط. وقد عرفت أن الحكومة تبني على ذلك. أما بناء على أنه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، فلا بد من نصب الشارع الطريق على الأحكام الواقعية مع فرض اهتمامه بها وعدم ترخيصه في إهمالها، وهو راجع إلى حجية الظن بنحو الكشف على ما سبق توضيحه في أول التنبيه الثاني. فراجع.

(٣) فالعمل في الحقيقة بقاعدة نفي العسر لا به وإن طابقت عملاً.

(٤) لا مانع من التفكيك في الحجية بين الجهات المتلازمة كما في البيعة على السرقة، حيث إنها حجة في إثبات الضمان لا في إثبات القطع، بل لا بد فيه من أربعة شهود فالعمدة في نفي حجية الظن ما سبق.

شيء (١) وإباحته واستحبابه، فظن باستحبابه، فإنه لا يدل مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء (٢)، والأخذ بالظن في عدم وجوبه، لا في إثبات استحبابه (٣).

وأما في موارد عدمه وهو الشك، فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلوم إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه يتبعض في الاحتياط وطرحه (٤) في بعض الموارد دفعاً للخرج، ثم يعين العقل للطرح البعض

(١) يعني: في واجب.

(٢) لفرض الظن بعدم التكليف الالزامي.

(٣) فإن الرجوع إلى الظن في الأحكام غير الالزامية - كالاستحباب - لا مجال لإثباته بمقدمات الانسداد لعدم قابليتها للاحتياط اللازم المستلزم للخرج أو اختلال النظام، بل ليس الاحتياط فيها إلا راجحاً من حيثية موافقة الحكم غير الإلزامي عملاً وتحصيل مصلحته، ولا محذور فيه من حرج أو اختلال نظام، بل يبقى لاختيار المكلف، كما هو الحال في موافقة الحكم مع العلم به تفصيلاً، فلا محذور من عدم نصب الحجّة عليها.

نعم قد يستبعد ترك الشارع الأقدس لها بلا حجة. فيتعين كون الظن حجة بعد عدم وجود حجة سواه. لكنه استبعاد محض لا أثر له في المقام ما لم يبلغ مرتبة اليقين. ولا مجال لليقين بعد عدم لزوم محذور من ترك نصب الحجّة لما عرفت. ولو فرض حصول اليقين كان أمراً شخصياً لا يستند إلى جهة عقلية. فلاحظ.

(٤) يعني: طرح الاحتياط.

الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية (١).

فإن قلت: إن العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة إلى المظنونات مطلقاً يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن الغير القوي، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل (٢)، وهذا مساو في المعنى لحجية الظن المطلق، وإن كان حقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلي، لكنه لا يقدر بعد عدم الفرق في العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف، فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات، وذلك لأن حصول الظن الاطمئنانى غير عزيز في الأخبار وغيرها (٣).

أما في غيرها، فلأنه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولية.

وأما الأخبار، فلأن الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور

---

(١) لما تقدم في المقدمة الرابعة من تعيين الرجوع للظن، ولما تقدم هنا منه <sup>فَيُتْرَكُ</sup> من لزوم الاقتصار على المتيقن وهو الظن الاطمئنانى وعدم ترك الاحتياط الا مع كون احتمال التكليف ضعيفاً جداً.

(٢) بناء على تبعيض الاحتياط يكون ترك الاحتياط في المشكوكات من جهة العسر، لا رجوعاً إلى الأصل وإن اتفقا عملاً، لسقوط الأصل بالعلم الإجمالي عند المصنف <sup>فَيُتْرَكُ</sup>.

(٣) يعني: فهو لأجل كثرته يفي بمعظم الفقه، ولا يلزم العسر.

المتن (١)، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه - ولو في خصوص الرواية - وإن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق (٢)، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

وأما احتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي (٣)، وهو داخل

(١) وأما الظن أو الاطمئنان بإعادة ظهور الكلام أو بصدوره لبيان الحكم الواقعي لا لتقية أو نحوها، فلا يلزم حصولهما، لكفاية أصالة الظهور والجهة عنهما، لأنهما من الظنون الخاصة وإن لم يحصل بهما الظن أو الاطمئنان. ودعوى: أنه مع عدم حصول الظن بهما لا يظن بالحكم الشرعي ولا بالامثال - الذي هو مقتضى مقدمات الانسداد - لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

مدفوعة: بأن اعتبار الظن أو الاطمئنان على حد اعتبار العلم، فإنه لا يراد به إلا التنزل منه إليهما، فكما كان مقتضى حجية العلم العمل عليه سواءً تعلق بالحكم ابتداءً، فيعمل به وحده، أم تعلق ببعض مقدماته من الصدور أو غيره، فيعمل به منضماً إلى الحجج في بقيتها وإن لم يحصل منها العلم، فلذا الحال في الظن أو الاطمئنان.

ولذا لا إشكال حتى بناءً على تبويض الاحتياط في كفاية قيام الحجج والأصول الخاصة في إحراز موضوعات الأحكام، مع أن الامتثال لا يكون اطمئنانياً بها، كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز ونحوهما.

(٢) يعني: حتى في غير الرواية.

(٣) لظهور كلامه في كون نقله عن حس ومباشرة لا اعتماداً على نقل غيره له. لكن أصالة الظهور في كلام الراوي لا أثر لها بعد عدم كونه حجة بالخصوص.

غايته أن العلم والاطمئنان بارادته لظاهر الكلام في عدم الإرسال يوجب الاطمئنان بصدور الكلام عن الإمام عليه السلام، وأصالة الظهور كبقية الأصول التعبدية

في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن فضلاً عن الاطمئنان منه، فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد (١)، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر، لأن الجهة التي يعتبر فيها الظن الاطمئنان هو جهة صدق الراوي في إخباره عن يروي عنه، وأما أن إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن (٢)، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً، لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

وبالجملة: فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الأمارات، بحيث لا يحتاج إلى ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور (٣) وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة

---

- بل الأمارات - إنما تكون حجة بلحاظ ترتب الأثر العملي عليها ولو بضميمة غيرها، لا بلحاظ الاطمئنان ونحوه من اللوازم الخارجية للعلم بما هو صفة خاصة. ويفترق هذا عما سبق بأنه بعد فرض تحقق الاطمئنان بصدور الكلام عن الإمام عليه السلام وحجية الاطمئنان - لما تقدم - تكون أصالة الظهور في كلامه عليه السلام مورداً للأثر العملي، ولو بالانضمام إلى غيرها لحجية كلامه عليه السلام.

نعم لو فرض حجية خبر الثقة بنفسه - لا بما هو موجب للاطمئنان بصدور الكلام عن الإمام عليه السلام - لترتب الأثر على أصالة الظهور في كلامه، فيبنى في الفرض على عدم الإرسال، كما هو الحال بناء على حجية خبر الواحد بالخصوص.

(١) لاحتمال الإرسال.

(٢) لما عرفت من كونه من الظنون الخاصة التي لا يعتبر فيها إفادة الظن الشخصي، فضلاً عن الاطمئنان. لكن عرفت الإشكال في كفاية ذلك في خصوص المقام.

(٣) فاعل (يلزم) في قوله: «ولا يلزم من الرجوع...».

الاطمئنان (١)، قريبة جداً (٢). إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة وفتاوى العلماء.

وكيف كان: فلا أرى الظن الاطمئنان الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذا أكثر (٣).

ثم إن الظن الاطمئنان من أمانة أو أمارات إذا تعلقت بحجية أمانة ظنية كانت في حكم الاطمئنان وإن لم تفده، بناء على ما تقدم: من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق، إلا أن يدعي مدع قلتها بالنسبة إلى نفسه (٤)، لعدم الاطمئنان له غالباً من الأمارات القوية وعدم ثبوت حجية أمانة بها أيضاً (٥)، وحينئذٍ فيتعين في حقه التعدي منه إلى مطلق الظن.

عدم الفرق في  
الظن الاطمئنان  
بين الظن بالحكم  
أو الظن بالطريق

(١) يعني: فيجب الاحتياط فيها.

(٢) خبر قوله: «فدعوى...».

(٣) هذا وإن لم يكن قريباً، إلا أن الأخبار المصححة بعدلين غير كافية ظاهراً كما يشهد به ما سبق منه في ردّ الوجه الثاني من وجوه التعميم، فكون الظن الاطمئنان أكثر منها لا يشهد بكفايته وعدم لزوم العسر من الاقتصار عليه. ولا سيما مع كون المرجع في مورد عدم الاطمئنان عند المصنف عليه السلام هو الاحتياط، والمرجع في مورد فقد الخبر المصحح بعدلين بناءً على حجيته هو الأصل المقتضي للسعة.

(٤) لأن الاطمئنان من الأمور الوجدانية التي تختلف باختلاف الأشخاص، فبعضهم يطمئن من أضعف أمانة، وآخر لا يطمئن من الأمارات القوية، فتكثر موارد الاطمئنان للأول، وتقل للثاني.

(٥) يعني من باب حجية الظن بالطريق، لعدم حصول الظن المذكور له.

الإشكال في  
العمل بما يقتضيه  
الأصل في  
المشكوكات

وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت، بل اللازم بقاءه على الاحتياط، نظراً إلى كون المشكوكات من الاحتمالات التي يعلم إجمالاً بتحقق التكليف فيها وجوباً وتحريماً. ولا عسر في الاحتياط فيها، نظراً إلى قلة المشكوكات، لأن أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين (١)، كما لا يخفى.

مع أن الفرق بين الاحتياط في جميعها (٢) والعمل بالأصول الجارية في خصوص موارد (٣) إنما يظهر في الأصول المخالفة للاحتياط (٤)، ولا ريب أن العسر لا يحدث بالاحتياط فيها (٥)، خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك، وهو غير موجب للعسر (٦).

(١) كما تقدم منه عنه في المقدمة الثالثة. وهو لا يخلو عن إشكال، ويحتاج إلى سبر للمسائل الفقهية إجمالاً، مع أنه يختلف باختلاف الأشخاص، كالأطمئنان.

(٢) يعني: في جميع المشكوكات، كما ذكره المصنف عنه.

(٣) التي قد تقتضي الاحتياط، كما في مثل الدوران بين القصر والإتمام وموارد الشك في المحصل، وقد تقتضي السعة، كما في موارد الشبهة البدوية في التكليف. وهذا هو الذي ذكره المستشكل في المقام.

(٤) أما الأصول الموافقة للاحتياط فلا يثمر الرجوع إليها تخفيف العسر.

(٥) كأنه لقلّة موارد (٣) وهو غير ظاهر لكثرة الوقائع التي يرجع فيها إلى الأصول الترخيضية، خصوصاً البراءة. إلا أن يرجع إلى ما ذكره أولاً من قلة الوقائع المشكوكة التي لا رجحان فيها لأحد الطرفين، فيجري فيه ما سبق.

(٦) لأن الترك لا يحتاج إلى مؤنة، فيتسنى للمكلف أن يترك أموراً كثيرة في وقت واحد، بخلاف الفعل. لكن قد يلزم العسر من الترك بسبب كون المتروك مورداً للابتلاء العام، فيحتاج تركه إلى مؤنة.

وحيثُ: فلا يثبت المدعى، من حجية الظن وكونه دليلاً بحيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات.

والحاصل: أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الإجمالي في الوقائع.

نعم، لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا كالعلم، انقلب التكليف إلى الظن، وحكمنا بأن الشارع لا يريد إلا الامتثال الظني (١)، وحيث لا ظن - كما في المشكوكات - فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام (٢)، فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظن الخاص، فيصير لزوم العسر حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الإجمالي في الامتثال بعد تعذر التفصيلي، لا علة حتى يدور الحكم مدارها (٣).

ولكن الإنصاف: أن المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة، كما

(١) لصلوحه لتمييز موارد العلم الإجمالي وانحلال العلم الإجمالي به، فلا منجز لموارد الشك الخالية عنه.

(٢) لما عرفت من عدم المنجز لها، فلا محذور من الرجوع فيها إلى الأصول المذكورة.

(٣) بل قد يكون علة، غايته أنه علة لسقوط الاحتياط في المقام، وسقوط الاحتياط في خصوص بعض الموارد إنما هو للارتباطية بين الموارد في الاحتياط، بناءً على أن سقوط الاحتياط في المقام ناش عن سقوط التكليف المعلوم بالإجمال ومانع من منجزية العلم الإجمالي مطلقاً، خلافاً لما ذكره المصنف رحمته من التبعض في الاحتياط.



يظهر لمن راجعها وتأملها (١).

نعم، لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة (٢)، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية، كدعوى أن العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط الكلي إنما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات (٣)، فلا مقتضي فيها للعدول عما تقتضيه الأصول الخاصة في موارد (٤)، فإن هذه (٥) الدعوى يكذبها ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي

---

(١) عرفت غير مرة أن هذا مبني على أن قاعدة العسر هل تقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط مع بقاء التكليف المعلوم بالإجمال منجزاً، أو التصرف في نفس التكليف الشرعي، فلا موضوع للاحتياط معه. وقد عرفت من المصنف الأول.

(٢) عرفت أن ذلك وإن اقتضى عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، إلا أنه عند المصنف ليس مبنياً على الرجوع للأصول، بل لقاعدة العسر، وإن لم يكن فرق بين الأمرين عملاً.

(٣) حاصل الدعوى المذكورة أنه كما يعلم إجمالاً بثبوت التكليف الشرعية في جميع موارد احتمالها كذلك يعلم إجمالاً بثبوتها في خصوص موارد الظن، وحيث إن كان المعلوم في الثاني بقدر المعلوم في الأول تعين انحلال الأول بالثاني، ابتداءً فلا ينتج إلا العلم الثاني بلا حاجة إلى لزوم العسر من الاحتياط في الأول وإن كان أقل منه كان كل من العلمين منجزاً في نفسه، إلا أنه لو فرض سقوط الأول عن المنجزية بسبب العسر والخرج بناءً على عدم تبعض الاحتياط بقي الثاني منجزاً في نفسه بلا محذور فيجب الاحتياط فيه لا غير.

(٤) لخرجها عن العلم الإجمالي فلا يحتاج في سقوط الاحتياط فيها إلى دعوى لزوم الخرج منه.

(٥) بيان لفساد دعوى اختصاص العلم الإجمالي بموارد الأمارات.

قبل استقصاء الأمارات، بل قبل الاطلاع عليها (١)، وقد مر تضعيفه سابقاً (٢)، فتأمل فيه، فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الإشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول العملية، وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والأخبار المتيقن كونها ظنوناً خاصة.

توضيحه: أن من مقدمات دليل الانسداد إثبات عدم جواز العمل بتلك الظواهر، للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد (٣)،

الإشكال  
في الأصول  
اللفظية أيضاً

(١) هذا لا ينافي انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي في خصوص موارد الأمارات لو فرض الالتفات إليه ولو إجمالاً حين العلم الإجمالي الكبير وقبل النظر فيها، كما لا ينافي منجزية العلم المذكور بعد حصوله فيجب الاحتياط فيه بعد سقوط الاحتياط في مورد العلم الإجمالي الكبير من جهة لزوم العسر بناءً على عدم تبعض الاحتياط، بل سقوطه كلية بسبب العسر.

(٢) قال بعض أعاضم المحشّين رحمهم الله: «تقدم بعض الكلام في ذلك نقضاً وإبراماً عند الكلام في حجية الأخبار من حيث الخصوص». ولم يتضح مما سبق هناك تضعيف ذلك. نعم له نحو ارتباط به.

(٣) تقدم منه التعرض للعلم الإجمالي المذكور في المقدمة الثالثة في آخر الكلام في تبعض الاحتياط. وتقدم منه إنكاره. وعليه بنى الإشكال في العمل بالظن في قبال الظواهر المذكورة بناءً على تبعض الاحتياط. وتقدم منا أن العلم الإجمالي المذكور لو لم يتم لأشكال العمل بالظن في قبال الظواهر المذكورة حتى بناءً على أن مقتضى مقدمات الانسداد حجية الظن لا تبعض الاحتياط. نعم تقدم منا تقريب ثبوت العلم الإجمالي المذكور. فراجع.

فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونيات أو في المشكوكات أيضاً (١)، وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالأصل المخالف للاحتياط (٢)، فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح الاستدلال بها في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعاً كالعلم (٣)، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة؟ مثلاً: إذا أردنا التمسك بـ ﴿أوفوا بالعقود﴾ لإثبات صحة عقد انعقدت أمانة - كالشهرة أو الإجماع المنقول - على فساد، قيل: لا يجوز التمسك بعمومه، للعلم الإجمالي بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن - من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد (٤)، وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للخرج - فإذا شك في صحة عقد لم يقيم على حكمه أمانة ظنية، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الآية، ولا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف (٥).

---

(١) يعني: من باب تبعض الاحتياط لتسليم لزوم العسر من الاحتياط فيها.

(٢) يعني: في المشكوكات بناء على عدم وجوب الاحتياط فيها للزوم العسر.

(٣) حتى يوجب انحلال العلم الإجمالي الذي أوجب إجمال الظواهر المذكورة.

(٤) كما في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة.

(٥) إذ لا يصلح ذلك لتمييز موارد المعلوم بالإجمال ولا لإنحلال العلم

الإجمالي بعد فرض عدم رجوعه إلى حجية الظن.

ودفع هذا - كالإشكال السابق (١) - منحصر في أن يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر - لقيامه في كثير من موارد - من جهة ارتفاع (٢) العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم إجمالاً في الباقي.

أو يدعى أن العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنما هو بملاحظة موارد الأمارات، فلا يقدح في المشكوكات (٣) سواء ثبت حجية الظن أم لا (٤).

وأنت خير: بأن دعوى (٥) النتيجة على الوجه المذكور (٦) يكذبها مقدمات دليل الانسداد (٧).

(١) وهو إشكال الرجوع في المشكوكات للأصول العملية. لكن عرفت أن الإشكال المذكور يندفع لو فرض لزوم العسر من الاحتياط في المشكوكات ولا ينحصر بالوجهين الآتين، بخلاف إشكال الرجوع للأصول اللفظية، فإن اندفاعه منحصر بالوجهين المذكورين.

(٢) تعليل لارتفاع الإجمال في الظواهر بقيام الظن في كثير من موارد.

(٣) لخروجها عن أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من التمسك فيها بالأصول اللفظية، لعدم إجمالها بالاضافة إليها. واختصاص الإجمال بموارد الأمارات التي هي أطراف العلم الإجمالي المذكور.

(٤) بأن قيل بتبعض الاحتياط على طبقه.

(٥) هذا جواب عن الوجه الأول لدفع الإشكال المتقدم.

(٦) يعني: بنحو يقتضي حجية الظن.

(٧) على ما تقدم وتقدم الكلام فيه.

ودعوى (١): اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الإمارات، مضعفة بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الإمارات ومواردها (٢)، وقد تقدم سابقاً (٣) أن المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم الإجمالي (٤) - لنراعي فيها حكمه - وعدم دخولها، هو تبديل طائفة من المحتملات - المعلوم لها دخل في العلم

---

(١) هذا جواب عن الدفع الثاني للإشكال المتقدم.

(٢) على ما تقدم منه، لكن الظاهر أنه لا مجال لدعوى ذلك في المقام، فإنه لما كانت أصالة الظهور محكمة بنظر أهل اللسان فلا موجب للعلم بمخالفتها لمراد المتكلم إلا الاطلاع على الإمارات الكثيرة الدالة على المخالفة التي يعلم إجمالاً بصدق بعضها وإن لم تكن حجة في أنفسها.

وهذا بخلاف العلم بوجود الأحكام الشرعية، فإنه ملازم للعلم بوجود الشريعة، ولا يحتاج إلى الاطلاع على الإمارات الدالة عليها، فلا مجال لهذا الوجه هنا وإن كان له مجال فيما سبق. على أنه سبق الكلام فيه من بعض الجهات الأخر.

(٣) تقدم هذا منه في الإشكال الأول على الوجه الأول من الوجوه العقلية التي يستدل بها لحجية خبر الواحد بالخصوص. وتقدم منا الكلام فيه، وتوجيه الإشكال بوجه آخر لا يرد على دعوى اختصاص العلم الإجمالي بالظن، كما أشرنا إليه عند الكلام في تبويض الاحتياط، كما سبق.

وكيف كان فالظاهر أن عزل مقدار من المظنونات بنحو يرتفع العلم الإجمالي وضم طائفة من المشكوكات إلى الباقي لا يوجب رجوع العلم الإجمالي. لعدم احتمال كذب جميع الظنون وإمكان عدم وجود التكليف في موارد الشك فلا مجال لدعوى عدم خصوصية المظنونات في العلم الإجمالي.

(٤) كالمظنونات في المقام.

الإجمالي - بهذه الطائفة المشكوك دخولها (١)، فإن حصل العلم الإجمالي كانت من أطراف العلم، وإلا فلا.

وقد يدفع الإشكالان (٢): بدعوى قيام الإجماع بل الضرورة على أن المرجع في المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظية إن كانت، وإلا فيل إلى الأصول العملية.

وفيه: أن هذا الإجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها (٣)، وأما مع طرو العلم الإجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد - غاية الكثرة - فالإجماع على سقوط العمل بالأصول مطلقاً، لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا لكل أحد قبل تمييز

(١) كالمشكوكات في المقام.

(٢) وهما الإشكال بامتناع الرجوع في المشكوكات للأصول العملية، والإشكال بامتناع الرجوع فيها للأصول اللفظية.

(٣) هذا إنما يتوجه لو كان الاستدلال بالإجماع القوي، أما لو كان الاستدلال بالإجماع العملي فلا وجه له، إذ لا معنى للتقدير والتعليق في العمل. بل لو تم الإجمال العملي كان كاشفاً عن خلل فيما ادعي كونه مانعاً من الرجوع للأصول العملية واللفظية.

فالأولى الجواب حينئذ بأن عملهم بالأصول اللفظية والعملية كان مبنياً على عدم تنجز العلم الإجمالي المذكور وانحلاله بقيام الطرق الخاصة لبنائهم على انفتاح باب العلم ووجود الحجج الخاصة الكافية، فلا مجال للاعتداد على العمل المذكور بناءً على الانسداد وثبوت العلم الإجمالي المانع من الرجوع للأصول. وكأن قوله بَيِّنَةٌ: «ثم إن هذا العلم الإجمالي...» ناظر إلى ما ذكرنا.

الأدلة عن غيرها، إلا أن من تعينت له الأدلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها، وصار المعلوم بالإجمال عنده معلوماً بالتفصيل (١)، كما إذا قامت أمانة معتبرة كالبينة واليد على حرمة بعض القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهاها، فإنه يعمل بمقتضى الأمانة، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الحل، لأن المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل، والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في أول الأمر.

وأما من لم يقيم عنده الدليل على أمانة، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط، والعمل بالأمارات لا من حيث إنها أدلة، بل من حيث إنها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا رافع لذلك العلم الإجمالي لهذا الشخص بالنسبة إلى المشكوكات (٢).

حاصل الكلام  
في المسألة

فعلم مما ذكرنا: أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة في الإنتاج (٣) إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود: من حجية الظن وجعله كالعلم أو كالظن الخاص.

وأما على تقرير الكشف، فالمستنتج منها وإن كان عين المقصود، إلا

---

(١) هذا موقوف على كون مؤدى الطرق الظاهرية شرح المعلوم بالإجمال وحصره، وهو غير ظاهر في المقام فالأولى دعوى أن الطرق المذكورة بعد فرض حجيتها تقتضي انحلال العلم الإجمالي.

(٢) بناءً على تنجزها بالعلم الإجمالي لكونها من أطرافه.

(٣) حيث تقدم منه البناء على الحكومة. ومن هنا كانت هذه النسخة هي الصحيحة دون ما في بعض النسخ من جعل كلمة «الكشف» هنا بدل «الحكومة» وجعل كلمة «الحكومة» فيما يأتي قريباً بدلاً عن «الكشف».

أن الإشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة (١).

فإن كنت تقدر على إثبات حجية قسم من الخبر (٢) لا يلزم من الاقتصار عليه محذور، كان أحسن (٣)، وإلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك في آخره (٤)، وعلى تقدير الحكومة ما بينا هنا أيضاً: من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئنان بالحكم أو بطريقة أمانة دلت على الحكم وإن لم تفد اطمئناناً بل ولا ظناً، بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق.

وأما في ما لا يمكن الاحتياط (٥)، فالمتبع فيه - بناء على ما تقدم في المقدمات: من سقوط الأصول عن الاعتبار، للعلم الإجمالي بمخالفة الواقع فيها - هو (٦) مطلق الظن إن وجد (٧)، وإلا فالتخيير.

وحاصل الأمر: عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا

(١) كما تقدم منه بُيِّنَ وتقدم الكلام فيه.

(٢) يعني بالخصوص بالنظر إلى الأدلة المقدمة في مسألة حجية خبر الواحد. فيكون مغنياً عن دليل الانسداد ورافعاً للمقدمة الأولى منه.

(٣) لا معنى للحسن في المقام، بل المدار على التمكن وعدمه بالنظر للأدلة. إلا أن يريد بحسنه كونه أقرب لراحة بال الفقيه وأولى بتسهيل عمله.

(٤) من الاقتصار على المتيقن إن وفي بمقدار الحاجة، وإلا لزم الرجوع في تعيين المهملة إلى الظن، على ما سبق تفصيله.

(٥) كما في مورد الدوران بين الوجوب والحرمة.

(٦) خبر لقوله: «المتبع...».

(٧) تقدم الإشكال في ذلك، وقرب التخيير حتى مع الظن.



## مع الاطمئنان بخلافه.

وعليك بمراجعة ما قدمنا من الأمارات على حجية الأخبار،  
عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر  
الثقة عرفاً (١) إذا أفاد الظن وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلك تظفر فيها  
بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور (٢) مفيد للاطمئنان (٣)  
يدل على حجية المصحح بواحد عدل (٤) - نظراً إلى حجية قول

---

(١) فإنها توجب كون خبر الثقة المفيد للظن بمنزلة الاطمئنان بناءً على عدم  
الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق، فلا يحتاج في العمل به إلى دعوى لزوم  
العسر من الاحتياط في المظنون بالظن غير الاطمئنان.

(٢) لأنه متيقن الحجية بناءً على الكشف، كما سبق.

(٣) فيدخل في المتيقن بناءً على الحكومة وتبعيض الاحتياط.

(٤) العبارة لا تخلو عن تشويش، لأن ظاهر قوله: «يدل على حجية المصحح  
بواحد عدل» هو دلالة الخبر المصحح بعدلين المتيقن الحجية على الخبر المصحح  
بواحد عدل ابتداءً بلا حاجة إلى مقدمة أخرى.

وظاهر قوله: «نظراً إلى حجية قول الثقة المعدل» وقوله بعد ذلك: «حجية  
خبر الثقة المعدل المستلزم...» أن حجية المصحح بواحد عدل إنما تثبت بضميمة  
دخول خبر المعدل في ملاك الحجية، ولولا ذلك فلا طريق لإثباته من نفس الخبر  
المصحح بعدلين.

ولو أنه بَيِّنُهُ أبدل قوله: «يدل على حجية المصحح بواحد عدل» بقوله: «يدل  
على حجية خبر العدل» لجرى الكلام على سمت واحد، وسلم من التدافع. ومع أنه  
المناسب لحال الأخبار الدالة على حجية الخبر، فإنها لا تتعرض للتعديل، كي يمكن  
أن يتحصل منها حجية المعدل بواحد ابتداءً. بل غاية ما يستفاد منها حجية خبر

الثقة (١) المعدل في تعديله، فيصير (٢) بمنزلة المعدل بعدلين - حتى (٣) يكون المصحح بعدل واحد متبعا، بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه، لأن المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم (٤) على حجية قول الثقة المستلزم (٥) لحجية المصحح بعدل واحد، بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات (٦)، فيقضي (٧) به تقرير الحكومة.

العدل مع السكوت عن ثبوت طريق عدالته. وكأن هذا هو مراد المصنف عليه السلام على غموض عبارته. ومحصله: أنه لو فرض دلالة الخبر المعدل بعدلين المشار إليه على حجية خبر العدل كان مقتضاه - بناءً على شموله للأخبار بالعدالة وعدم اختصاصه بالرواية - هو حجية خبر العدل الواحد المعدل للراوي، فإذا ثبتت به عدالة الراوي كانت روايته حجة لدخولها في خبر العدل المفروض ثبوت حجيته.

(١) الأولى - بناء على ما سبق - إبدال (الثقة) بكلمة (العدل).

(٢) يعني: الراوي المعدل بعدل واحد.

(٣) متعلق بقوله: «تظفر» في قوله: «لعلك تظفر فيها...».

(٤) وهو الخبر المعدل بعدلين المفروض في المقام.

(٥) يتحمل ضميراً عائداً على (حجية) في قوله: «على حجية قول الثقة...».

(٦) إذ لو قيل باختصاص ما دل على حجية خبر العدل بالرواية لم يمكن

اثبات حجية رواية المصحح بعدل واحد، لعدم ثبوت عدالته.

هذا وقد عرفت أن الاحتياج إلى هذه المقدمات موقوف على كون الخبر المصحح بعدلين المفروض دالاً على حجية خبر العدل، أما لو كان دالاً على حجية خبر المصحح بعدل ابتداء - كما هو ظاهر صدر كلامه - فلا حاجة إلى هذه المقدمات الطويلة. ومن ثم حملنا كلامه على الوجه الأول المناسب لهذه المقدمات.

(٧) تفريع على «حصول» في قوله: «لأن المفروض حصول الاطمئنان...»

## وكون (١) مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضي به تقرير الكشف (٢).

---

(١) عطف على «حصول» في قوله: «لأن المفروض حصول الاطمئنان...»  
(٢) لكن يشكل ما ذكره فِيهِ أما بناءً على الحكومة وتبعيض الاحتياط فلا أن مقتضى ما سبق هو الرجوع في مورد فقد خبر المصحح بعدل واحد إلى الاحتياط لا إلى الأصل، لما عرفت منه من لزوم الاحتياط في المشكوكات. فلا يتأتى بذلك غرض القائل بالانسداد.

وأما بناء على الكشف فلأنه موقوف على عدم الفرق في المتيقن بين الظن بالواقع والظن بالطريق. وقد تقدم منه فِيهِ الإشكال في ذلك، بل منعه عند الكلام في المواضع التي يرجع فيها إلى الظن في تعيين المهملة فراجع وتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم. وله الحمد.

## المقام الثالث

في أنه إذا بني على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بإحدى المعدمات المتقدمة، فلا إشكال أصلاً من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم (١)، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعدمات المتقدمة.

عدم الإشكال  
في خروج  
الظن القياسي  
على الكشف

وأما على تقرير الحكومة، بأن يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف بما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس (٢)، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن

توجه الإشكال  
على الحكومة

(١) بل لو فرض الشك فيه لاحتمال خصوصيته في ذلك دون غيره كفي في عدم العمل به بناءً على ما سبقت الإشارة إليه في أول المعمم الأول من امتناع التعميم مع وجود محتمل الترجيح بخصوصه، بل يتعين الاقتصار عليه بعد فرض إهمال النتيجة، فلو فرض احتمال عدم الحجية في القياس وحده تعين عدم العمل به. فراجع.

(٢) لا إشكال في أن حكم العقل بالعمل بالظن إنما هو بعد فرض تمامية

كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ويقبح من الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل - من الظن أو خصوص الاطمئنان - لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد، واختفى علينا.

ولا رافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه. وهذا من أفراد ما اشتهر: من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، ومنشؤه لزوم التناقض (١).

ولا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصيص (٢). وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنما

---

مقدمات الانسداد، ومنها عدم جواز الرجوع للأصول، وقد سبق أن المقدمات المذكورة إنما تجري في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، وهو إنما يقتضي حجية الظن في الجملة لا مطلقاً، ومن ثم سبق منا عدم الفرق بين الكشف والحكومة في إهمال نتيجة الانسداد، وحيث قد فمع فرض العلم بالنهي فمع فرض العلم بالنهي عن القياس يلزم العلم بجواز الرجوع للأصول، ومعه لا يبقى موضوع لحكم العقل بالاكتفاء بالظن، فلا إشكال. وإلى هذا يرجع الوجه الثالث في الجواب على كلام سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) لأن الدليل العقلي بعد فرض عمومه يوجب العلم بالموجبة الكلية، المناقضة للسالبة الجزئية المستفادة من الدليل المخصص.

(٢) كما أشرنا إليه في المقام.

هو لكون العموم صورياً (١)، فلا يلزم إلا التناقض الصوري.

ثم إن الإشكال هنا في مقامين:

أحدهما: في خروج القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره.

الثاني: في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر، حيث إن الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

أما المقام الأول، فقد قيل في توجيهه أمور:

الأول: ما مال إليه أو قال به بعض: من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا (٢)، وتوجيهه بتوضيح منا:

أن الدليل على الحرمة: إن كان هي الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فلا ريب أن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، ففاسدوا واستحسنوا وضلوا وأضلوا، وإليهم أشار النبي: في بيان من يأتي من بعده من الأقسام،

(١) لأن دليل التخصيص يكشف عن عدم إرادة العموم من دليله المفروض كونه ظني الدلالة.

(٢) نقل بعض أعظم المحشيين عليهم السلام عن كاشف الغطاء عليه السلام كلاماً يظهر منه الميل إلى جواز العمل بالقياس مع الانسداد. وربما يظهر من بعض الكلمات المنقولة عن المحقق القمي عليه السلام.

الإشكال  
في مقامين:

الأول: خروج  
الظن القياسي عن  
حجية مطلق الظن

ما قيل في توجيه  
خروج القياس:

١- منع حرمة  
العمل بالقياس  
في زمان الانسداد

فقال: «برهة يعملون بالقياس (١)»، والأمر صلوات الله عليه بما معناه: «إن قوما تفلت عنهم الأحاديث أن يحفظوها وأعوزتهم النصوص أن يعوها، فتمسكوا بأرائهم... إلى آخر الرواية» .

وبعض منها: إنما يدل على الحرمة من حيث إنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً.

وبعض منها: يدل على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحق السنة، لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع .

وبعض منها: يدل على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه (٢)، ولازمه الاختصاص (٣) بصورة التمكن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى عليهم السلام، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات، أو نحو ذلك.

ولا يخفى: أن شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف (٤) عن صدور الحكم عموماً

---

(١) لم يتضح كون هذا الحديث من هذه الطائفة. وكذا ما بعده.

(٢) لعله مثل رواية أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته، فننظر فيها؟ فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله».

(٣) لم يتضح الوجه في اللزوم المذكور، بل هذا القسم كالتص في حرمة العمل به حال الانسداد. اللهم إلا أن يحمل على صورة إمكان إهمال الواقعة والرجوع فيها للأصل، أو الاحتياط، فلا تتم مقدمات الانسداد.

(٤) أما القسم الأول فلأنه مختص بإعمال القياس في قبال المعصوم، فلا يدل

أو خصوصاً عن النبي: أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي، ودوران الأمر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام والعمل بما يظن أن خلافه صدر منهم، كمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارد أو الأمارات المعارضة له. وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف وجانب الإعتساف.

وإن كان الدليل هو الإجماع، بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الإجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة.

ألا ترى: أنه لو فرض - والعياذ بالله - انسداد باب الظن من الطرق

على حرمة العمل به في معرفة الحكم الصادر منه.

وأما الثاني فهو إنما يقتضي كون القياس كالظن، فكما أمكن العمل في حال الانسداد مع إطلاق الأدلة الدالة على أنه لا يغني من الحق شيئاً فكذلك القياس. وأما الثالث فربما قيل: أنه كالثاني. لكن ظاهر التعليل فيه اختصاص القياس بجهة مانعة عن العمل به حتى في حال الانسداد، لأن الجهة الموجبة للعمل به - كسائر الظنون - كونه أقرب إصابة بنظر العقل، وظاهر هذه الأخبار أن القياس أبعد عن الإصابة وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، فهو مناف رادع من نظر العقل في تشخيص الصغرى المدعاة في المقام.

إلا أن يقال: ملاك حكم العقل بالعمل بالظن ليس غلبة مصادفته للواقع، بل اقربيته في نفسه من حيث الاحتمال، وذلك موجود في القياس. وسيأتي تمام الكلام في ذلك في الوجه السابع. وأما الرابع فلما أشار إليه المصنف عليه السلام عند التعرض له، وعرفت الكلام فيه.



السمعية لعامة المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنع له من البعد عن بلاد الإسلام، فهل تقول: إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس أنه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة، وأنه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعي الضرورة على ما ادعيتته من الحرمة؟  
حاشاك!

ودعوى: الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الإمارات السمعية (١) ممنوعة، لأن المفروض أن الإمارات السمعية الموجودة بأبديتنا لم تثبت كونها مقدمة في نظر الشارع على القياس، لأن تقدمها: إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها، واحتمالها بل ظنها لا يجدي (٢)، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الإمارات بالخصوص.

وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة، فليس الكلام إلا في ذلك.

وكيف كان، فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة، وأما كلية فلا. وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة

---

(١) يعني: أنه يفترق ما نحن فيه عن الفرض الذي ذكره المصنف رحمته لمن بعد عن بلاد الإسلام بأن العمل ببقية الإمارات متيسر فيما نحن فيه بخلاف الفرض المذكور، إذا المفروض فيه انحصار الأمر بالقياس.

(٢) عرفت أنه يجدي بناء على إهمال النتيجة. لكن الكلام في المقام مبني على

المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد .

ولكن الإنصاف: أن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخم للعلم بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية (١)، فهو حينئذٍ مما قام الدليل على عدم حجتيه، بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح - كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجتيه - ضروري البطلان في المذهب .

المناقشة في هذا الوجه

الثاني: منع إفادة القياس للظن، خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متخالفة، وفرق بين ما يتخيل متآلفة .

٢- منع إفادة القياس للظن

وكفالك في هذا: عموم ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»، و: «أن السنة إذا قيست بحق الدين»، و: «أنه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»، وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس، وخصوصاً رواية أبان بن تغلب الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة الآتية (٢) .

وفيه: أن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة

المناقشة في هذا الوجه

(١) خصوصية الأمارات السمعية مع فرض عدم حجيتها بالخصوص وإن كانت قريبة جداً للمرتكزات، إلا أنه لا دلالة في الأخبار عليها. نعم لا يبعد ذلك في معاهد الإجماعات .

(٢) لا يحضرني فعلاً المحل الذي يذكرها فيه فيما يأتي. نعم تقدم ذكرها في التنبيه الثاني من تنبيهات مباحث القطع .

مع الوجدان(١). وأما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر في منع الظن، لأن هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل(٢).

(١) لا إشكال في حصول الظن مع القياس، إلا أن في كونه مسبباً عنه كلام

يأتي.

(٢) الغلبة إنما توجب الظن بلحاظ اعتقاد أن الأفراد مشتركة بحسب الاقتضاء وأن اختلافها بسبب الموانع الخاصة الموجودة في الأفراد الشاذة النادرة، ففي الفرد المشكوك لما كان المقتضي محرزاً بسبب الاعتقاد المذكور، وكان البناء عرفاً على عدم تحقق المانع، خصوصاً مع قلة وجوده، لأنه خلاف الأصل، أو جب ذلك الظن بمشابهته لحكم الأفراد الغالبة وعدم حمله على النادر.

هذا إذا بقي الذهن على طبيعته وغفلته، أما لو نبه من قبل من بيده الجعل العالم به إلى أن الأمر على خلاف المعتقد المذكور، وأن الاستتاج في غير محله، وأن بناء الجاعل على ملاكات خاصة لا يطلع عليها المكلف، ولا تدخل تحت ضابطه، فلا توجب الغلبة الظن، بل يتعين الوقفة.

إذا عرفت هذا فحيث إن الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المؤتلفات من الشارع لم يدرك بمحض عثورنا عليه، حتى لا يمنع من حصول الظن بسبب الغلبة، وإنما نبهنا إليه الشارع نفسه بمقتضى الأحاديث التي أشير إليها في هذا الوجه التي هي واردة مورد الردع عن القياس والتنبيه على أن العقول قاصرة عن إدراك علل الأحكام كان ذلك مانعاً من حصول الظن بسبب الغلبة، وإلا لزم حصول الظن من القياس دائماً، إذ مع تحقق سببه وهو الغلبة لا وجه لعدم حصول المسبب وهو الظن، كما لا يخفى.

ومن هنا قد يقال بعدم حصول الظن من القياس بعد الالتفات للاخبار المذكورة والتدبر في حال الأحكام الشرعية. نعم لا إشكال في حصول الظن في

نعم، الإنصاف: أن ما ذكر من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالباً ارتفاع الظن الحاصل منه في بادئ النظر، أما منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف؟ وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي (١). وأيضاً: فالأولوية الاعتبارية من أقسام القياس، ومن المعلوم إفادتها للظن، ولا ريب أن منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظناً، وأما أكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن (٢).

---

موارد القياس في الجملة، إلا أنه لا بد من الالتزام بأنه ليس مسبباً عن القياس، بل لخصوصية في المورد وإن كانت مغفولاً عنها، إذ لو كان القياس موجباً للظن لوجه دائماً لما ذكرنا من عدم تخلف المسبب عنه سببه، إلا أن الخصوصيات المذكورة لما كانت قد يغفل عنها ولا يلتفت إلا إلى القياس يتوهم كونه هو السبب في حصول الظن.

اللهم إلا أن يقال: الوجه المذكور إنما يقتضي عدم صلوح غلبة الجمع بين المؤتلفات لحصول الظن. وذلك لا ينافي حصول الظن من القياس في بعض الموارد بسبب الظن بملاك الحكم المستند إلى علل آخر غير الغلبة المذكورة. وما تضمن أن دين الله لا يصاب بالعقول إنما ورد مورد السلب الجزئي في قبال الإيجاب الكلي الذي يدعيه العاملون بالقياس، حيث يدعون تيسر الوصول للأحكام من طريق القياس والنظر، فهو وارد لبيان كثرة الخطأ لا امتناع الوصول ودوام الخطأ، فلا ينافي حصول الظن بملاك الأحكام في بعض الموارد المقتضي للظن بجريانها في مورد الملاكات المظنونة. فلاحظ.

(١) الذي يبتني على القطع بملاك الحكم، ولا مانع من حصوله بناء على ما عرفت.

(٢) إذ يكفي في تحقق الحكم في مورد حصول ملاكه، بلا حاجة إلى تأكده.

٣- إن باب العلم  
في القياس مفتوح

الثالث: أن باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح، للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللفظية أو العملية، فلا يقضي دليل الانسداد باعتبار ظن القياس في مواده.

المناقشة في  
هذا الوجه

وفيه: أن هذا العلم إنما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنما الكلام في توجيه نهي الشارع عن العمل به مع أن مواده وموارد سائر الأمارات متساوية (١)، فإن أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أمانة أخرى (٢)، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف (٣).

وقد تقدم أنه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعيين العمل بالظن، إذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من

---

(١) لا طريق إلى إحراز التساوي واقعاً، وغاية ما في المقام أنه بعد عدم نصب الشارع للطرق فالعقل لا يدرك الفرق بين أفراد الظن، لا اشتراكها في الجهة التي أوجبت الرجوع للظن، بعد عدم نصب الشارع للطرق وهي الأقربية للواقع، وذلك لا يقتضي قبح منع الشارع عن العمل بالقياس الكاشف عن جعل الطرق الشرعية في مواده، فيفتح باب العلم ويرتفع موضوع حكم العقل، كما أشرنا إليه في أول الكلام في هذا المقام. نعم هذا مبني على إهمال النتيجة، فإن كان مرجع الوجه المذكور إلى ذلك فهو في محله، وإلا كان خلفاً.

(٢) لا مانع من الالتزام بإمكانه، وإنما يحكم العقل بقبحه في ظرف عدم نصب الشارع للطرق، وامتناع الرجوع للأصول، فإن أحرز في مورد الأمارات الأخر ذلك فهو، وإلا فلا يحكم العقل بالرجوع للأمارات.

(٣) عرفت أن استقلاله بذلك لا يمنع من نصب الطرق، بل هو موقوف

على عدم نصبها.

الحكيم إلا قبحه.

والحاصل: أن الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض، وإن كان بملاحظة منع الشارع، فالإشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن (١)، فالكلام هنا في توجيه المنع، لا في تحققه.

الرابع (٢): أن مقدمات دليل الانسداد - أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف - إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن، يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى، وبالجملة: هي تدل على حجية الأدلة الظنية دون مطلق الظن النفس الأمري، والأول أمر قابل للاستثناء، إذ يصح أن يقال: إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظناً إلا الدليل الفلاني، وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجة معتبرة، فإذا تعارضت تلك الأدلة لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف، فالمعتبر حينئذ (٣) هو الظن بالواقع، ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظن ويترك

٤- عدم حجية  
مطلق الظن  
النفس الأمري

(١) عرفت أن منع الشارع مانع عن استقلال العقل بالرجوع للظن لا مجامع معه. فلا إشكال في المنع حتى يحتاج إلى توجيه.

(٢) يظهر هذا الوجه من محكي كلام المحقق القمي رحمته الله مع الوجه الثاني. قال رحمته الله في التفصي عن إشكال خروج القياس وخبر الفاسق المصرح في آية النبأ بعدم حجيته: «وذلك إما لأنها لا يفيدان الظن، وذلك علة منع الشارع عنهما. أو لأنها مستثنيان من الأدلة المفيدة للظن، لا أن الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن».

(٣) يعني: في فرض التعارض بين الدليلين.

غيره، انتهى.

أقول: كأن غرضه - بعد فرض (١) جعل الاصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط -: أن (٢) انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية (٣)، وهذه القضية يمكن أن تكون مهملة (٤) ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لأن العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس، لأن هذا عين ما فر منه من الإشكال. فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من إعمال الباقي في موارد (٥)، فإذا وجد في مورد أصل

---

(١) يظهر من كلام المصنف رحمته أن هذا مفروض في كلام من ذكر هذا الوجه، وعلى تقديره فلا يتضح فعلاً دخله في تمامية هذا الوجه.

(٢) خبر «كأن» في قوله: «كأن غرضه...»

(٣) لا الرجوع إلى نفس الظن الحاصل منها.

(٤) هذا خلاف ظاهر الكلام السابق الذي ذكره المصنف رحمته والكلام الذي ذكرناه عن المحقق القمي رحمته لظهور الكلامين في عموم الحجية وإن كانت قابلة للاستثناء، بحيث أنه لو كلاً الاستثناء كان اللازم البناء على العموم. لا الإهمال، كي يحتاج التعيين إلى دليل آخر. فهو رحمته قد فرّ عن الإشكال بدعوى قابلية العموم للتخصيص، لا بدعوى إهمال القضية. وإن كان ما ذكره غير تام في نفسه، لما تكرر بيانه من عدم قابلية العموم العقلي للتخصيص. نعم يمكن رفع موضوعه، فيخرج المورد عنه تخصصاً، لا تخصيصاً، على ما سبق منا في دفع الإشكال.

(٥) هذا لا يناسب الإهمال، لأن دليل خروج القياس لا يصلح لتعيين المهملة في تمام الباقي، بل لا بد من الرجوع إلى دليل آخر يقتضي التعيين، على ما سبق تفصيله.

وأمانة- والمفروض أن الأصل لا يفيد الظن في مقابل الأمانة- ووجب الأخذ بها، وإذا فرض خلو المورد عن الأمانة أخذ بالأصل، لأنه يوجب الظن بمقتضاه.

وبهذا التقرير: يجوز منع الشارع عن القياس، بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة إلى الظن الموجود فيها، فإن هذه القضية لا تقبل الإهمال ولا التخصيص، إذ ليس في كل مسألة إلا ظن واحد(١).

وهذا معنى قوله في مقام آخر: إن القياس مستثنى من الأدلة الظنية، لأن الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن(٢). والمراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول، لا داخلياً بالفعل، وإلا لم يصح بالنسبة إلى المهمة(٣).

هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

وفيه: أن نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون

المناقشة في  
هذا الوجه

---

(١) هذا لا يصلح تعليلاً لعدم قابلية القضية للإهمال أو التخصيص، وإنما تصلح تعليلاً لعدم موضوع للتعارض والترجيح بلحاظ مثل هذه القضية، بمعنى أنه لا مجال لفرض تعارض الظنين أو الترجيح بينهما بعد فرض وحدة الظن في كل مسألة.

(٢) هذا قريب من الكلام الذي نقلناه عن المحقق القمي رحمته الله.

(٣) لأن المهمة لا تقتضي دخول الفرد فعلاً، بل قابليته للدخول لكن عرفت أن الحمل على ذلك خلاف ظاهر الكلام المنقول في تقرير هذا الوجه.



وجه (١)، فإن مرجع ما ذكر - من الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنية في الجملة - إلى العمل بالظن في الجملة، إذ ليس لذات الأمانة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل (٢)، والمناط هو وصف الظن، سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الإهمال، وقد تقدم: أن النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة (٣)، بل هي معينة للظن الاطمئنان مع الكفاية، ومع عدمها فمطلق الظن، وعلى كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس.

وأما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس، إذ الإشكال مبني على عدم الإهمال وعموم النتيجة (٤)، كما عرفت.

الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجية الظن الذي لم يقم

٥- عدم حجية  
الظن الذي قام  
على حجيته دليل

(١) يعني فلا فرق بين أن يكون موضوع الحجية الأمارات الموجبة للظن، وأن يكون نفس الظن الحاصل من الأمارات، فأن كلا منهما صالح للتعميم والإهمال، ومع التعميم يشكل الاستثناء منه بمعناه الحقيقي. لأن القضية العقلية لا تقبل التخصيص.

(٢) هذا راجع إلى بطلان ما ذكر في هذا الوجه من أن موضوع الحجية هو الأمارات المفيدة للظن، لا الظن الحاصل من الأمارات.

(٣) عرفت أنها مهملة حتى على الحكومة، وأن النهي عن القياس كاشف عن عدم تحقق موضوع حكم العقل في مورده.

(٤) لكن المحكي عن المحقق القمي رحمته الله، أنه اختار الكشف، فهو في مقام التوجيه بناء عليه لا على الحكومة. لكن عرفت أنه لا فرق بين أن تكون النتيجة هي حجية الأمارات المفيدة للظن وأن تكون هي حجية الظن الحاصل من الأمارات. وقد أطل بعض الأعاظم من المحشّين رحمته الله في توجيه كلام المحقق القمي رحمته الله بما لا مجال للتعرض له. فراجع.

على عدم حجيته دليل، فخروج القياس على وجه التخصص دون  
التخصيص (١).

توضيح ذلك: أن العقل إنما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء  
بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال، لأن البراءة الظنية تقوم مقام العلمية،  
أما إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس،  
فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها.

واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن وطرح  
الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة، كما تقدم في تقرير  
أصالة حرمة العمل بالظن، فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار  
ظن ووجوب العمل به، فإن هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة

---

(١) قال بعض أعاظم المحشّين رحمته: «قد تكرر هذا الوجه للتفصي عن إشكال  
خروج القياس في كلام الشيخ المحقق المحشي في هداية المسترشدين المعلقة على  
المعالم، وفي كلام أخيه الشيخ الفاضل في فصوله رحمته واعتمداً عليه كمال الاعتماد، من  
حيث إن الحجة عندهم بمتقضى دليل الانسداد الأمارات التي ظن حجيتها وإن لم  
تفد الظن الشخصي في المسألة الفرعية، ومن المعلوم أن خروج القياس وأشباهه من  
هذه الكلية ليس بعنوان التخصيص، بل التخصص والخروج عن موضوع حكم  
العقل، حيث أنه مما يعلم عدم حجيته.

نعم يشكل الأمر عليهما فيما فرض قيام القياس المفيد للظن على المسألة  
الأصولية، كما قيل: إن الشهرة المحققة يحصل منها الظن الأقوى من الظن الحاصل  
من خبر العادل، فإذا فرض قيام الدليل الظني على حجيته فيظن منها حجية الشهرة  
من جهة القياس المذكور... فالاشكال متوجه عليهما لا محالة، فلا بد من دفعه...»  
ثم تعرض لكلامهما المتضمن للوجه المذكور بطوله.

العمل بالظن، لأن حرمة العمل بالظن مع التمكن إنما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي، فإذا فرض الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال - في العمل بمؤداه - علمياً، فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي، فما نحن فيه على العكس من ذلك (١).

المناقشة في  
هذا الوجه

وفيه: أنك قد عرفت - عند التكلم في مذهب ابن قبة -: أن التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظن انكشافاً ظنياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

---

(١) لا يخفى الفرق بين المقامين، فإن ملاك حكم العقل بقبح الاكتفاء بالامتثال غير العلمي للمكلف مع تمكنه من العلمي إنما هو خوف الضرر، وعدم إحراز الفراغ عن مسؤولية التكليف، لعدم إحراز تحقق الواقع به ولاكتفاء الشارع به، فمع جعل الشارع الظن حجة، يكون العمل به موجباً للأمان والقطع بالفراغ والفراغ عن مسؤولية التكليف، وإن لم يتحقق معه الامتثال الواقعي، فلا يبقى معه موضوع حكم العقل بالقبح ولا ملاكه.

أما حكمه في المقام بالاكتفاء بالظن بالامتثال فملاكه أقربية الظن الذاتية للواقع أو الطريق الشرعي، والنهي عن العمل بالظن لا يوجب ارتفاع الأقربية المذكورة. فإذا ظن مثلاً بسبب القياس بحجية الشهرة فالظن بحصول البراءة بالعمل بها لا يرتفع بسبب النهي عن القياس، فلا يصلح النهي لرفع ملاك حكم العقل، كي يوجب خروج مورده عن موضوعه تخصصاً. والظاهر أن ما ذكرناه في الجواب أولى مما سيذكره المصنف رحمته على ما سيأتي.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع (١) الفاتئة على تقدير مخالفة الظن للواقع.

وقد عرفت: أن الأمر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الأول قبيح جداً، لأنه مخالف لحكم العقل (٢) بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظني يشمل الإفضاء إلى خلاف الواقع. نعم، إنما يصح التعبد على الوجه الثاني.

فنقول: إن الأمر في ما نحن فيه كذلك، فإنه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني، فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون: إن كان على وجه الطريقة - بأن نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث إنه ظن يحتمل فيه الخطأ - فهو قبيح، لأنه معرض لفوات الواقع (٣) فينتقض به الغرض، كما كان يلزم ذلك من

(١) تقدم منا أنه لا بد من مصلحة مصححة لجعل الطريق مساوية لمصلحة الواقع الذي يفوت به أو أهم منها، ولا يلزم أن تكون المصلحة المذكورة موجبة لتدارك مصلحة الواقع.

(٢) حكم العقل المذكور راجع إلى حكمه بالقبح في حق المكلف للملاك المتقدمة إليه الإشارة، وهو الظاهر من كلام من تقدم في تقريب الوجه المذكور، أما حكم العقل بالقبح فيما تقدم عند التعرض لكلام ابن قبة فهو راجع إلى حكمه بالقبح في حق الشارع الأقدس بملاك قبح تفويت الملاك الواقعي بجعل الطريق الذي قد لا يوصل إليه فلا ينبغي التعرض له في المقام، لانه أجنبي عن محل كلام من تقدم. نعم قد يكون هذا وجهاً آخر راجعاً إلى الوجه السادس.

(٣) لأن ترك العمل بالظن حينئذٍ يستلزم العمل بالوهم الذي هو أبعد عن

الأمر بسلكه على وجه الطريقة عند التمكن من العلم، لأن حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقة حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحثية في الأول كما لا يجوز الأمر به في الثاني، فالنهي عنه وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظن البراءة إلى القطع بعدمها (١)، إلا أن الكلام في جواز هذا النهي، لما عرفت من أنه قبيح.

وإن كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا كان جائزاً حسناً نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح، إلا أنه يرجع إلى ما سنذكره.

٦- ما اخترناه سابقاً

الوجه السادس: وهو الذي اخترناه سابقاً، وحاصله: أن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير

---

تحصيل الواقع، بخلاف النهي عنه مع التمكن من العلم، فإنه يستلزم العمل بالعلم الذي هو أقرب إيصالاً للواقع.

(١) لا يخفى أنه لا يوجب القطع بعدم البراءة. إلا أن يريد بالبراءة الأمان على تقدير المخالفة، وعدم إصابة الواقع فإن النهي عن الظن يوجب القطع بعدم البراءة عند عدم الإصابة، لتوقف البراءة مع عدم إصابة الظن على جعل الشارع للطريق أو رضاه به فمع عدمها يقطع بعدم البراءة على تقدير الخطأ. لكن كان اللازم حينئذ أن يقول: مخرجاً للعمل به عن اليقين بالبراءة إلى اليقين بعدمها، إذ قبل نهي الشارع يقطع بأن العمل بالظن موجب للبراءة. مع أن البراءة بالمعنى المذكورة مترتبة على حكم العقل بوجود العمل بالظن حين الانسداد، لا أنها ملاك له سابق عليه بالرتبة، كما يظهر من كلام من سبق.

العمل به (١)، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.

فإن قلت: إذا بني على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك.

قلت: نعم، ولكن احتمال المفسدة لا يقدر في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد، كما أن احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدر في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح (٢)، وقد تقدم في آخر مقدمات الانسداد: أن

(١) لكن المفسدة المذكورة إن كانت من سنخ المصلحة المقتضية للحجية، فهي موجبة لقصور ملاك الحجية وممانعة من حجية الظن المذكور، إلا أن هذا خلاف فرض كون الحجية عقلية، إذ العقل إنما يحكم بالحجية بعد اطلاعه على الملاك وصلوحه وعدم مزاحمته.

وإن كانت من سنخ آخر فهي إنما تقتضي حرمة الاعتماد على الظن المذكور، نفسياً، ولا تنافي حجيته بمعنى جواز الاكتفاء به في الامتثال، حيث فرض ثبوت ذلك بحكم العقل. فتأمل.

(٢) عرفت أن منشأ الحرمة المذكورة عدم الأمان بسلوك الطريق لعدم العلم باكتفاء الشارع به، وأن الملاك المذكور يرتفع مع العلم بنصب الشارع له. أما ملاك حكم العقل بجواز العمل بالظن حال الانسداد فهو لا يرتفع بنهي الشارع عنه. وأما المفسدة المزاحمة فإن كانت من سنخ المصلحة المقتضية للحجية لم تحف على العقل. وإن كانت من سنخ آخر لم تمنع من حجية الطريق وإن اقتضت حرمة سلوكه نفسياً. فراجع ما سبق وتأمل.

العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم، ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظن، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البراءة أو توهمها، ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية إليها.

عدم تمامية هذا  
الوجه أيضاً

وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً، إلا أن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس: أنه لا مفسدة فيه إلا الوقوع في خلاف الواقع (١)، وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية، إلا أن دلالة الأكثر أظهر، فهي الحاكمة على غيرها (٢)، كما يظهر لمن راجع الجميع، فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقة، وقد عرفت الإشكال في النهي على هذا الوجه.

إلا أن يقال: إن النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقة لا بد من حملها - في مقابل العقل المستقل - على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام. والأدلة القطعية منها - كالإجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد - لا وجه له غير المفسدة الذاتية (٣)،

---

(١) كما هو مقتضى ما تضمن أن دين الله لا يصاب بالعقول، وأن السنة إذا قيست محق الدين، وما ورد في القياس من أن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ونحو ذلك مما يظهر منه كون مفسدة القياس غلبة عدم الوصول للواقع.

(٢) لكن هذا فرع التعارض بين الظهورين، ولا تعارض بينهما.

(٣) وحينئذ فيتعين التفكيك بين الأدلة اللفظية واللبية. وهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه لا بد منه بعد فرض انحصار التخلص عن المحذور العقلي به. لكن الظاهر أن الإجماع مستند إلى الأدلة اللفظية الكثيرة فهو تابع لها سعة وضيقةً.

كما أنه إذا قام دليل على حجية ظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع، لأن حملته على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع: هو أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع (١)، كما يشهد به قوله عليه السلام: «إن السنة إذا قيست بحق الدين»، وقوله: «كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»، وقوله: «ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»، وغير ذلك.

٧- مختار المصنف  
في التوجيه

وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعات المجهولة بها، فإذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكم - حكماً إجمالياً - بعدم جواز الركون إليه.

نعم، إذا حصل الظن منه في خصوص مورد، لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع (٢)، لكن يصح للشارع المنع عنه تعبداً

وانحصار التخلص عن المحذور العقلي بهذا الوجه أول الكلام، وخفاء وجه آخر غيره لا يكشف عن عدمه وتعين هذا الوجه.

(١) الضمير يرجع إلى (القياس). وكان تأنيث الضمير بلحاظ كونه أمانة.  
(٢) لم يتضح الوجه في توقف العقل عن الحكم بعدم حجية القياس في المورد الشخصي، فإنه إذا كان ملاك حكم العقل بالحجية هو كثرة المصادفة، والمفروض انكشاف عدمها ببيان الشارع يتعين عدول العقل عن حكمه بحجيته في جميع الموارد بنحو القضية الكلية الاستغراقية، لا المجموعية المهملة، فلا يكون حجة في المورد الشخصي وغاية ما يدركه العقل في المورد الشخصي بسبب القياس هو الأقربية



للوواقع بمعنى رجحان الإصابة، لا بمعنى غلبتها، وليس هو حسب الفرض ملاكاً للحجية، فلا وجه لتوقف العقل عن الحكم بعدم الحجية لأجله.

وإن شئت قلت: ملاك حكم العقل بحجية الظن حال الانسداد تارة: يكون هو غلبة مصادفته للواقع. وأخرى: يكون هو رجحان إصابته للواقع واقربيتها.

وعلى الأول فهو ليس من لوازم الظن الذاتية، بل غاية ما يمكن الالتزام به أنه من لوازمه الغالبية. وحينئذ فمع انكشاف عدمها في خصوص قسم - كالقياس - يتعين عدول العقل عن حكمه بحجيته، والجزم بعدم حجيته بنحو القضية الاستغراقية، وحينئذ يحتاج في عدم الحجية في المورد الشخصي إلى منع الشارع تعبداً بنحو يظهر منه عدم إرادة الواقع، بل يكفي كشفه عن غلبة الخطأ، إذ ليس في المورد الشخصي إلا الأقربية للواقع بمعنى رجحان الإصابة لا بمعنى غلبة المصادفة، لأن الغلبة مما لا يتصف المورد الشخصي بها، كما لا يخفى.

وعلى الثاني فهو من لوازم الظن الذاتية غير القابلة للانفكاك، وليس نهي الشارع كاشفاً عن عدمه، حتى يوجب عدول العقل عن حكمه بالحجية، وخروج المورد عنه تخصصاً، ولا يندفع الإشكال إلا بدعوى تنازل الشارع عن الواقع في ظرف الإصابة، فإنه بيد الشارع. لكنه وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه معلوم البطلان، لما هو المعلوم من بقاء الواقع في حق الجاهل.

ثم إن الظاهر أن ملاك الحجية في المقام هو الأمر الثاني لا الأول، كما أن ملاك حجية العلم هو انكشاف الواقع معه، لا استمرار الإصابة. وغلبة الإصابة في الظن - لو كانت مسلمة في الجملة - ليس علة للحكم المذكور، لعدم توقف العقل في المقام في كل ظن على استيعاب حاله وأنه غالب المصادفة أولاً، لما هو المعلوم من اختلاف أسباب الظنون والأشخاص في ذلك، بل العقل يحكم بحجية الظن من دون نظر وفحص من هذه الجهة، كما لا يخفى.

بحيث يظهر له (١): أني ما أريد الواقعيات التي تضمنها القياس، فإن الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره (٢).

وحيثئذ: فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب إلى مخالفة الواقع.

والحاصل: أن قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقة، إما أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينا في الغرض، وإما أن يكون لأجل قبح ذلك في نظر الظان، حيث إن مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان.

أما الوجه الأول، فهو مفقود في المقام، لأن المفروض غلبة مخالفته

ومن جميع ما ذكرنا يظهر النظر في كلمات المصنف رحمته في المقام، وأنها مبتنية تارة على الوجه الأول وأخرى على الثاني، وقد اختلطا فيها، الأمر الذي أوجب اضطراب كلامه جداً وتشويشه. فلاحظ.

(١) يعني: للمكلف. وفي بعض النسخ: «يظهر منه» يعني: من الشارع.

(٢) إن كان المراد باظهار عدم إرادة الواقعيات العدول عن الحكم الواقعي بحيث يرتفع واقعاً لو فرض ثبوته ذاتاً، فهو مما يصح من الشارع الأقدس كما سبق، ولم يتجه التعليل بأن الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه، لعدم رجوع ذلك إلى النهي عن الأخذ بالظن، بل إلى رفع الحكم المظنون، وهو متيسر حتى مع العلم، كما في موارد نسخ الأحكام الواقعية.

وإن كان المراد به عدم إرادة الواقع من طريق القياس الراجع إلى عدم حجية القياس في الوصول للواقع، فهو مناف لحكم العقل المفروض بحجتيه، ولا يندفع به الأشكال. هذا ويظهر من بقية كلام المصنف رحمته إرادة الأول.

## للوواقع.

وأما الوجه الثاني، فهو غير قبيح بعد إمكان (١) حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم إرادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لأجل اطراد الحكم (٢).

ألا ترى: أنه يصح أن يقول الشارع (٣) للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه: « ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب » وإن كان ثوبه في الواقع نجساً، حسماً لمادة وسواسه.

ونظيره: أن الوالد (٤) إذا أقام ولده الصغير في مكانه في مكانه،

---

(١) العمدة الإمكان الوقوعي الراجع إلى الاحتمال، لا الإمكان العقلي الذي يكون مع القطع بالعدم، وقد عرفت أنه غير محتمل الوقوع، فلا رافع للقبح المفروض.

(٢) يعني: أن الحكم بعدم إرادة الواقع الذي قام عليه القياس ليس لعدم إصابته الواقع دائماً، ولا لعدم تمامية ملاك الحكم الواقعي، بل لأجل التمكن من المنع عن القياس في موارد عدم الإصابة وإطراد الحكم بالمنع فيها، إذ مع تعذر التمييز بين موارد الإصابة وغيرها يتعين تعميم الحكم بعدم الحجية وبعدم إرادة الواقع لموارد الإصابة للمحافظة على الواقع في موارد الخطأ التي هي أغلب.

(٣) لا إشكال في صحة ذلك، إلا أن المهم وقوعه كما عرفت، ولو أمكن تسليم وقوعه في حق الوسواسي فلا مجال له هنا، للقطع بعدم تنازل الشارع عن الواقع، كما تقدم.

(٤) لا مجال للتنظير مع فرض عدم تكليف الوالد للولد بالبيع حسب المصلحة، فلا ملزم بحجية ظنه عقلاً. نعم لو فرض إلزام الوالد للولد بالبيع مع المصلحة وفرض انسداد باب العلم وامتناع الرجوع للاحتياط وغيره من الأصول

وعلم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صح له منعه عن العمل بظنه، ويكون منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع، ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية إقداماً منه (١) ورضى بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعاً، لئلا يقع في الخسارة في مقامات أخرى، فإن حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا ينافي علمه (٢) بأن العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع، ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنى مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه، إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا: إنه ليس من موارد التخلف، فنحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع وإغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس (٣)، لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد.

هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الإشكال، وعليك بالتأمل في هذا المجال (٤)، والله العالم بحقيقة الحال.

---

كان نظيراً لما نحن فيه مما فرض فيه عدم سقوط التكاليف بسبب الجهل وامتناع الاحتياط. ويأتي فيه حيثنذ الكلام بعينه.

(١) الضمير يعود إلى «الوالد».

(٢) بل العلم بالمخالفة إجمالاً لا ينافي حصول العلم في المورد الشخصي، إلا أنه لا وجه للاستشهاد بذلك، كما يظهر مما ذكرنا.

(٣) لكن عرفت أنه لا مجال لذلك مع القطع بعدم تبدل الواقع بسبب الجهل.

(٤) هذا وقد عرفت أن أولى الوجوه بالصحة هو الثالث، وأنه مبني على

## المقام الثاني:

الثاني: لو قام ظن  
على حرمة العمل  
ببعض الظنون

فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها (١)  
بالخصوص (٢)، لا على عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهرة  
القائمة على عدم حجية الشهرة، لأن مرجعها إلى انعقاد الشهرة على عدم  
الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الأصل (٣).

هل يجب العمل  
بالظن الممنوع أو  
المانع أو الأقوى  
منهما أو التساقت؟

وفي وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو  
التساقت وجوه، بل أقوال.  
ذهب بعض مشايخنا إلى الأول، بناء منه على ما عرفت سابقاً: من  
بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل  
الأصولية التي منها مسألة حجية المانع (٤).

---

إهمال النتيجة، الراجع إلى عدم جريان مقدمات الانسداد في كل مسألة بل في مجموع  
المسائل بنحو يقتضي حجية الظن فيها في الجملة.  
(١) يعني: بعض الظنون.

(٢) بناء على إمكان المنع عن بعض أفراد الظن عقلاً، على ما تقدم في المقام  
الأول.

(٣) فإن هذا لا ينافي حجيتها بدليل الانسداد، إذ لا إشكال في الخروج به عن  
الأصل المذكور، سواء كان مستنده أصالة عدم الحجية، أم عموم أدلة عدم حجية  
الظن.

(٤) وحينئذٍ فلا يكون الظن المانع داخلاً في ملاك الحجية، ويختص ملاكها  
بالممنوع، فلا وجه للمزاحمة بينها، بل يتعين العمل بالممنوع لا غير.

اللهم إلا أن يقال: حكم العقل بالحجية في ظن موقوف على قطعه بتامة

ولازم بعض المعاصرين الثاني، بناء على ما عرفت منه: من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يطم على اعتباره ظن (١).

ملاكها فيه، فمع فرض توقف ملاكها على عدم النهي الشرعي بالخصوص لو فرض الظن بالنهي - ولو لم يكن حجة - امتنع القطع بتحقيق ملاكها، بل يكون موهوماً، فيمتنع حكم العقل بحجيتها، بل مقتضى أصالة عدم الحجية البناء على عدمها. ومنه يظهر أنه لا بد من القطع بعدم النهي، ولا يكفي الظن به، فضلاً عن مجرد الاحتمال. نعم لو كان عدم الحجية مع النهي ليس لقصور ملاكها، بل لمزاحمته بما يمنع من تأثيره - كما هو مقتضى الوجه السادس على كلام تقدم - لم يبعد بناء العقل على عدم المزاحم إلا مع قيام الحجة عليه، وحيث فرض عدم حجة الظن بالمسألة الأصولية لم يكن وجه لرفع اليد عن ملاك الحجية المتيقن بالظن بالمزاحم بعد فرض عدم حجيتها.

كما أنه لو فرض كون موضوع حكم العقل بالحجية صورة ما إذا لم يصل النهي من الشارع، لا ما إذا لم يكن نهي واقعي - كما لعله مقتضى الوجه الخامس - كان المتعين البناء على الحجية بعد فرض كون الظن بالنهي غير صالح لإيصاله، لعدم حجيتها.

وبالجملة: الكلام هنا يبتني على الكلام في المقام السابق، فاللازم التأمل في الوجوه السابقة وفي غيرها مما يصحح النهي في المقام لاختلاف الكلام باختلافها. هذا وحيث عرفت أن المصحح للنهي هو إهمال النتيجة المقتضي للرجوع في تعيينها إلى الظن تعين البناء على عدم حجة الظن الممنوع، كما هو ظاهر.

(١) فما ظن بعدم اعتباره خارج موضوعاً لكن هذا إنما يتم لو قام الظن الممنوع على الحكم في المسألة الفرعية، أما لو قام على الحكم في المسألة الأصولية فهو واجد لملاك الحجية، كما لو ظن بعدم حجة الشهرة فقامت على حجة الخبر

وقد عرفت ضعف كلا البناءين (١)، وأن نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع، وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع.

القول بوجوب  
طرح الظن  
الممنوع  
والاستدلال عليه

نعم، بعض من وافقنا - واقعاً أو تنزلاً - في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق، اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع، نظراً إلى أن مفاد دليل الانسداد - كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس - هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر، والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع، فإنه معتبر، حيث لم يقم دليل على المنع منه (٢)، لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع.

غاية الأمر: أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه (٣)، بخلاف الظن المانع فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع. فخرج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص، فلا يقال: إن دخول أحد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في

---

الضعيف المعمول به عند الأصحاب. وحيث يمكن النزاع في مثل ذلك في تعيين ما يعمل به.

(١) هذا بناء على الحكومة وأما بناءً على الكشف فقد تقدم منه تتبع عند الكلام في المورد الأول من الموارد التي يرجع فيها إلى الظن في تعيين المهمة الإشكالي في عموم النتيجة للظن بالطريق. فراجع وتأمل.

(٢) ومقتضى دليل الانسداد حجيته حينئذٍ.

(٣) ضمير (أنه) يعود إلى (الممنوع) وضمير (طرحه) يعود إلى (المانع).

## قابلية الدخول من حيث الفردية (١).

ونظير ما نحن فيه: ما تقرر في الاستصحاب، من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب، وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب - مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب - متيقنة في السابق مشكوك في اللاحق، وحكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما، إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة

(١) لأن ذلك إنما يصح فيما إذا لم يكن دخول أحد الفردين موجباً لخروج الآخر تخصصاً، أما مع ذلك فاللازم البناء على خروجه، لعدم المقتضي لشموله معه حينئذٍ.

بل لو فرض كونه ناظراً إليه وموجباً لخروجه تخصيصاً - لا تخصصاً - دون العكس كان اللازم البناء على شمول العام للأول دون الثاني، لأن شموله للأول فعلي لتحقيق موضوعه، وإذا كان العام حجة فيه كان هو صالحاً لتخصيص العام ومانعاً من جريان أصالة العموم بالإضافة إلى الثاني وإن كان العام شاملاً للأول بدواً. وذلك كعموم حجية خبر الثقة لو فرض ورود خبر ثقة باشرط العدالة في حجية الخبر، فإن اللازم البناء على حجية الخبر المتضمن لذلك، لعدم المانع، وبنى على عدم حجية خبر الثقة غير العادل، لعدم الموضوع لأصالة العموم بالإضافة إليه بعد فرض تحقق المخصص.

نعم لو فرض الفردان المتنافيان في رتبة واحدة لا نظر لأحدهما للآخر تعين التوقف فيهما معاً مع عدم المرجح الخارجي، كما في الدليلين المتعارضين الذين يمتنع دخولهما معاً تحت عموم دليل الحجية.



سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً (١)، بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء، فإنه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة.

المناقشة في  
هذا الاستدلال

وفيه: أولاً: أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع والممنوع من جنس أمانة واحدة، كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجية الشهرة، فإن العمل ببعض أفراد الأمانة وهي الشهرة في المسألة الأصولية دون البعض الآخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية، كما ترى (٢).

(١) لا إشكال في عدم خروجه بذلك عن كونه مشكوكاً، وإلا لزم كون استصحاب طهارة الماء وارداً على استصحاب نجاسة الثوب، لا حاكماً كما ادعاه المصنف رحمته وتام الكلام في مبحث تعارض الاستصحابين من خاتمة الاستصحاب.

(٢) لم يتضح المحذور فيه، فإنه لو فرض كون مفاد الشهرة المذكورة عدم حجية الشهرة في المسألة الفرعية، كانت الشهرة في المسألة الأصولية داخلة في القضية العقلية، لعدم الموجب لخروجها، فتكون حجة على خروج الشهرة في المسألة الفرعية عن القضية العقلية وعلى وجود المانع من شمولها لها، لعين الوجه السابق. ومجرد اتحادهما سنخاً لا أهمية له، كما ذكرناه في عموم حجية الخبر. ومثله ما قيل من أن خبر الواحد دل على عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات، فيكون موجباً لخروجه عن عموم حجية خبر الواحد. بل ما نحن فيه أولى، لأن خروج الممنوع عن القضية العقلية من باب التخصص لا التخصيص، بخلاف الفرضين المذكورين.

نعم لو كان مفاد الشهرة عدم حجية الشهرة مطلقاً، لا في خصوص المسألة الفرعية أشكل التمسك بها، من حيث كونها مانعة عن نفسها، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها. وهذا محذور آخر لا دخل له بما ذكره المصنف رحمته وإن كان لا يبعد اندفاع المحذور المذكور بأنه يمتنع اختصاص القضية بنفسها، كما أنه في مثل المقام لما

وثانياً: أن الظن المانع إنما يكون - على فرض اعتباره - دليلاً على عدم اعتبار الممنوع، لأن الامتثال بالممنوع حينئذٍ مقطوع بعدم - كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس - وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع. مثلاً: إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد، لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظن بالمنع (١).

ودعوى: أن بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الأولوية، وإلا لارتفع الظن بعدم حجيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد. معارضة: بأننا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع (٢)، فلو كان الظن المانع داخلياً لحصل القطع بذلك.

كان يمتنع عموم ملاكها لنفسها تعين خروجها عن حكم نفسها، ومع خروج الظن المانع عن عموم المنع الذي اقتضاه يتعين الرجوع فيه إلى القضية العقلية الحاكمة بالحجية لعدم المانع منه، ويبنى على عدم حجية الممنوع لا غير وإن كان من سنخه. وقد تقدم زيادة توضيح لذلك في خبر الواحد عند الكلام في إشكال خبر الوساطة في الاستدلال بآية النبأ. فراجع وتأمل جيداً.

(١) هذا مبني على امتناع النهي عن الظن الذي يقتضي دليل الانسداد حجيته عقلاً، وهو خلاف فرض الكلام، إذ المفروض إمكان النهي وكونه موجباً لخروج الظن المنهي عنه عن عموم القضية العقلية تخصصاً، فلا وجه للإيراد بذلك.

(٢) إن أريد به الامتثال الواقعي فلا إشكال في عدم القطع بعدم حصوله، بل هو مظنون الحصول فرضاً. لكنه لا ينفع، إذ لا بد من إحراز الفراغ عن التكليف بطريق معتبر عقلي أو شرعي، ولا يكفي الظن غير المعتبر به. وإن أريد به الامتثال

وحل ذلك: أن الظن بعدم اعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد (١)، ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلي أو الأمانة القطعية يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد موضوعه، فإذا تنافى دخول فردين: فيما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وإما أن يجب طرحها - لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما - وإما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر (٢)، فلا معنى للتردد بينهما (٣) وحكومة أحدهما

---

الظاهري الراجع إلى عدم قيام الحجة عن الامتثال، فالمتعين الالتزام بالقطع بعدمه بعد كون الظن المانع حجة - بمقتضى دليل الانسداد، كما سبق - على عدم حجية الظن الممنوع، فلا يكون الظن بالامتثال الواقعي حجة عليه، ولا يغني في إحراز الفراغ عقلاً.

(١) هذا إنما يتم لو كان المراد بالظن بعدم حجية الممنوع عدم حجيته في نفسه مع قطع النظر عن الانسداد، وهو خلاف مفروض الكلام، إذ مع قطع النظر عن الانسداد يقطع بعدم حجية أكثر الظنون لا خصوص الممنوع. فمحل الكلام إنما هو عدم حجية الممنوع بعد فرض الانسداد - المفروض إمكانه كما سبق - وحيث يتعين العكس، وأن القطع بحجية الظن حال الانسداد عقلاً موقوف على عدم نهي الشارع عنه، ومعه يقطع بعدمه، وحيث يقطع بعدمه كون المانع حجة على عدم حجية الممنوع - كما سبق توضيحه - يتعين البناء على خروج الممنوع عن القضية العقلية القطعية، كما ذكره المستدل وأوضحناه.

(٢) عرفت أن المقام كذلك، غايته أن تقديم المانع ليس لمرجح خارجي بل لخصوصية فيه تقتضي تقديمه على الممنوع وخروج الممنوع موضوعاً.

(٣) إن أريد به التردد بدوياً فلا مانع منه في الأدلة العقلية، لإمكان خفاء الأمر

على الآخر.

فما مثلنا به المقام: من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، مما لا وجه له، لأن مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصيص على التخصيص (١)، ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق بخلاف الآخر، فالعمل بالأول تخصص وبالتالي تخصيص، ومرجعه - كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين - إلى وجوب العمل بالعام تعبدًا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال: إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع، لأن معنى حجية كل شيء وجوب الأخذ بمؤداه، لكن القطع بحجية الممنوع - التي هي نقيض مؤدى المانع - مستلزم للقطع بعدم حجية المانع، فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع، وإنما هو عين خروجه، فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع، فإنه يستلزم خروج المانع، فيصير ترجيحاً من غير مرجح، فافهم (٢).

---

على العقل والتباس الحال، وإن أريد به التردد المستحكم الراجع إلى إجمال الدليل فهو غير لازم في المقام، بل عرفت لزوم تقديم المانع.

(١) عرفت أن الأمر في المقام كذلك. وأما في مسألة الاستصحاب فهو محل كلام يأتي في محله.

(٢) لعله إشارة إلى أن القطع بحجية المانع ليس عين عدم حجية الممنوع، بل مستلزم له، فإن وجوب الأخذ بالمانع في عدم العمل بالممنوع مفاد حجية المانع، لا مفاد القطع بحجيته، كما يظهر بأدنى تأمل. مع أن في كفاية ذلك في تقديم المانع على الممنوع تأمل، بل منع. إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا. لكنه خلاف ظاهره. وكأنه لأجل

مختار المصنف  
في المسألة

والأولى أن يقال: إن الظن بعدم حجية الأمانة الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في الوجه السادس (١) - أن يكون من باب الطريقية، بل لا بد أن يكون من جهة اشتغال الظن الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع، وحينئذٍ: فإذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بإدراك الواقع، لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبية (٢)، فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة (٣) والمفسدة المظنونة (٤)، فلا بد من الرجوع إلى الأقوى (٥).

---

ذلك أعرض عنه، كما هو ظاهر قوله: «فالأولى أن يقال...».

(١) لم يظهر منه سابقاً الجزم بالوجه المذكور.

(٢) كما هو مقتضى الظن المانع.

(٣) وهي مصلحة إدراك الواقع المفروض كونه مظنوناً.

(٤) وهي المفسدة التي اقتضت المنع المفروض كونه مظنوناً.

(٥) الرجوع إلى الاحتمال الأقوى - لو تم - إنما هو فيما إذا دار الأمر بين المصلحة والمفسدة، وعلمت إحداها إجمالاً، ولم يكن مع أحد الاحتمالين حجة، أما إذا احتمل وجود المصلحة وقامت الحجة على وجود المفسدة الفعلية المقتضية للعمل التي هي أقوى من المصلحة على تقدير وجودها، فاللازم العمل على الحجة المذكورة.

والظن المانع في المقام لما كان داخلياً في ملاك الحجية - لعدم الموجب لخروجه عن القضية العقلية كما تقدم توضيحه - كان كاشفاً عن وجود مفسدة في العمل بالظن الممنوع أقوى من مصلحة الواقع على تقدير وجودها، فيلزم العمل عليه، ولا وجه للتعارض بينه وبين احتمال المفسدة، لعدم الدوران بينهما، بل يحتمل وجودهما معاً المقتضي للتزاحم بينهما وتقديم الأقوى منهما ثبوتاً - لا احتمالاً - والمفروض قيام الحجة على وجود المفسدة وكونها أقوى، والحجة هي الظن المانع، هذا كله بناء

فإذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالأولوية، فيلاحظ مرتبة هذا الظن، فكل أولوية في المسألة كان أقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة أخذ به، وكل أولوية كان أضعف منه وجب طرحه، وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط، لعدم استقلال العقل بشيء منها حيثئذٍ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة، وإلا تعين العمل (١) به، لعدم التعارض (٢).

---

على تمامية الوجه السادس.

وأما على بقية الوجوه فالأمر كذلك، وإن اختلف في بعض الخصوصيات التي تظهر بالتأمل. وبالجملة: لا مخرج عما سبق من لزوم تقديم المانع.

(١) يعني: بموافقته احتياطاً.

(٢) لأن الظن الممنوع لما كان على طبق الاحتياط اللازم فهو لا يعارض الظن المانع، إذ العمل بالمانع أيضاً يوجب الرجوع بعد سقوط الممنوع إلى الاحتياط اللازم فهما متفقان عملاً ولا تعارض بينهما. إذ يلزم الاحتياط المذكور على كل حال من جهة المانع والممنوع. لكنه مبني على تبويض الاحتياط الذي هو مبني الحكومة عند المصنف رحمته. أما بناء على كون مقتضى مقدمات الانسداد حجية الظن في استكشاف الحكم الشرعي، كان هناك فرق بين حجية الظن الممنوع المقتضية لنسبة مضمونه للشارع، وعدمها المقتضية للاحتياط، وإن اتفقا عملاً، فتأمل فيما ذكرناه جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم وله الحمد.

### الأمر الثالث

أنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً لو حصل الظن من الأمانة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة أو نقل الإجماع على حكم، وبين الحاصل به من أمانة متعلقة بالألفاظ الدليل، كأن يحصل الظن من قوله تعالى: ﴿فَتَيْمَمُوا صَعِيداً﴾ ، بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعة من أهل اللغة: إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض .

ثم إن الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين، ذكرناهما في بحث حجية الظواهر .

أحدهما: ما يتعلق بتشخيص الظواهر، مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية، وبأن الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع، وأن الأمر عقيب الحظر ظاهر في الإباحة الخاصة أو في مجرد رفع الحظر، وهكذا(١).

---

(١) ومنه تشخيص ما وضعت له المفردات، كلفظ (الصعيد) ونحوه مما

والثاني: ما يتعلق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها، كأن يحصل ظن بإرادة المعنى المجازي أو أحد معاني المشترك، لأجل تفسير الراوي مثلاً أو من جهة كون مذهبه (١) مخالفاً لظاهر الرواية (٢).

وحاصل القسمين: الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات.

والظاهر: حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لأجل الانسداد (٣)، ولا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ، بأن يقال: إن العلم فيها قليل، فلو بني الأمر على

الظاهر حجية  
هذه الظنون

يرجع فيه إلى قول اللغويين ونحوهم.

(١) يعني: مذهب الراوي في مورد الرواية.

(٢) فإنه قد يوجب الظن بأن المراد من الرواية ما يوافق مذهبه لقرنية اطلع عليها واختفت علينا.

(٣) يعني: فيما إذا أوجبت الظن الشخصي بالحكم الشرعي، أما إذا لم توجهه، وإنما أوجبت الظن النوعي فلا وجه للاعتماد عليها، إلا إذا ظن بحجيتها بالخصوص، بناء على عموم دليل الانسداد للظن بالطريق، كما لو فرض الظن بحجية قول اللغويين.

ثم إنه يشكل ما ذكره تتبع فيما إذا كان الظن الموجب للظن بالحكم الشرعي على خلاف الظن الخاص، كاحتمال إرادة المجاز، فإن أصالة الحقيقة لما كانت من الظنون الخاصة فلا وجه لرفع اليد عنها بالظن المطلق، لا نفتح باب العلم المانع من حجية الظن المطلق، إلا أن تسقط أصالة الحقيقة بالعلم الإجمالي بالخروج عنها الموجب لإجمال الدليل عرضاً، فلا مانع من الرجوع للظن المطلق حيثئذ مع تمامية مقدمات الانسداد.



إجراء الأصل لزم كذا وكذا(١).

بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلا في مورد واحد وجب العمل بالظن(٢) الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الأمانة المتعلقة بمعاني الألفاظ عند انسداد باب العلم في الأحكام.

وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي، كالوصايا والأقارير والندور؟

فيه إشكال، والأقوى العدم، لأن مرجع العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع(٣) حتى يدخل في ما انسد فيه باب العلم،

---

(١) لكن هذا ليس من وجوه تقرير دليل الانسداد في خصوص باب الألفاظ، لاختصاص المقدمات بانسداد باب العلم بالأحكام الذي يمتنع معه الرجوع للأصول الترخيضية لاستلزامه المخالفة الكثيرة، كما يمتنع معه الرجوع للاحتياط للزوم العسر والحرج أو اختلال النظام، ولا يلزم المحذوران من انسداد باب العلم بالألفاظ مع قطع النظر عن ذلك.

نعم قد يكون انسداد باب العلم فيها حكمة في جعل الظن فيها حجة بالخصوص كما تقدمت الإشارة إلى ذلك عند الكلام في حجية قول اللغويين.

(٢) لدخوله في القضية العقلية المتحصلة من تمامية مقدمات الانسداد.

(٣) هذا مشعر بأن الاحتياج إلى بيان الشارع مما يتوقف عليه تمامية مقدمات الانسداد. وهو غير ظاهر الوجه، بل لو فرض في الموضوعات الخارجية انسداد باب العلم وامتناع الرجوع للأصول والاحتياط تعيين الرجوع للظن. نعم الظاهر

وسيجيء (١) عدم اعتبار الظن فيها.

نعم، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات، وقد مرّ تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة (٢).

وكذا: لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الأمانة (٣) أو عن أمانة متعلقة بالألفاظ (٤)، وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي (٥)، ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة، وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه، فإن جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلا أنه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة، وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل أو بتشخيصه عند

لو حصل الظن  
بالحكم من  
الأمانة المتعلقة  
بالموضوع  
الخارجي

أن الفرض المذكور لا واقع له، كما لعله يأتي توضيحه في التنبيه الرابع.

(١) في التنبيه الرابع.

(٢) الذي تقدم في مبحث حجية الظواهر هو تضعيف القول باشتراط حجية الظواهر بأفادتها الظن. أما القول بأن المدار على إفادة الكلام الظن بالمراد ولو مع إجماله أو ظهوره في خلاف المعنى المظنون، فلم يتقدم، ولا يظن من أحد الالتزام به.

(٣) كالشهرة الدالة على الحكم ابتداء الموجبة للظن به، كما تقدم.

(٤) كقول اللغويين وغيره مما تقدم.

(٥) هذا إذا كان ظناً شخصياً، أما إذا كان نوعياً فلا وجه لحجيته إلا إذا ظن

بحجيته، بناءً على عموم دليل الانسداد للظن بالطريق، كما ذكرنا في سابقه.

## إطلاق اسمه المشترك.

حجية الظنون  
الرجالية

ومن هنا تبين: أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الأحكام، ولا يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو في الرواية (١)، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة، بل يقتصر (٢) على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي.

ملخص الكلام  
في هذا التنبيه

وملخص هذا الأمر الثالث: أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً (٣) - كالظن بحجية الاستصحاب تعبداً (٤) وبحجية الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم - وسواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العلمية (٥) أو غيرها (٦) أو بالأموار

---

(١) فإن ذلك إنما يحتاج إليه بناء على الظن الخاص، لا المطلق الذي هو محل الكلام.

(٢) لعل حق العبارة أن يقول: «بل يكفي تصحيح...».

(٣) بناء على ما سبق منه من عموم دليل الانسداد للظن بالطريق.

(٤) يعني: من باب الأخبار بما هو من الأصول، لا بما هو أمانة، وإلا دخل

في قوله: «وبحجية الأمانة...»

(٥) لعل المراد به الظن بالحكم الفرعي ابتداء، كما في الشهرة على ما تقدم.

ودليل الصحيح: «العملية» فيكون كناية عن الأحكام الفرعية.

(٦) كالظن بالأوضاع، أو بمراد المتكلم في الموارد الشخصية بسبب القرائن

الخاصة. وهو وإن كان داخلياً في الأمور الخارجية، إلا أنه سبق منه عده في قبالتها،

الخارجية (١) من غير استثناء في سبب هذا الظن.

ووجهه واضح، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل. حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض الأمارات - بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد - لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الأمانة بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم (٢)، ولا إشكال في ذلك أصلاً، إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

وربما تحيل بعض: أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الأحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عامل بالظن المطلق في الرجال.

وفيه نظر، يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أمانة.

ما تخيله السيد  
المجاهد  
والمناقشة فيه

فجرى على ذلك هنا.

(١) كعدالة الراوي.

(٢) يعني: أنه بناء على إهمال النتيجة لو فرض خصوصية بعض الأمارات بحيث تتعين بها القضية المهملة - كخبر الثقة - يتعين البناء على عموم حجيتها لجميع الموارد المتقدمة. وكأنه مبني على ما سبق منه بني من التعميم من حيثية الموارد. حتى بناء على الكشف، لكنه - مع عدم تماميته في نفسه كما سبق - لا يقتضي التعميم هنا، لأن أقسام الظنون في المقام ليست من سنخ الموارد، بل من سنخ الأسباب للظن بالحكم الشرعي وبالامتثال، وقد بني بني على الإهمال فيها بناء على الكشف، فلا وجه لخصوصية المقام في التعميم.

نعم، لو كان الخبر المظنون الصدور - مطلقاً أو بالظن الاطمئنانى - من الظنون الخاصة لقيام الأخبار أو الإجماع عليه، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمئنان منه في الرجال (١)، كالعامل بالظن المطلق في الأحكام.

حجية الظن في المسائل الأصولية

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا: أن الظن في المسائل الأصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه، من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري (٢)، وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم، وما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أمران:

أدلة القائلين بعدم الحجية:

١- أصالة حرمة العمل بالظن

أحدهما: أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد، لأن دليل الانسداد: إما أن يجري في خصوص المسائل الأصولية كما يجري في خصوص الفروع، وإما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام

(١) لأن الظن أو الاطمئنان بوثاقة الراوي لما كان موجبا للظن بصدور الرواية التي يرويها دخلت الرواية في عموم حجية الخبر المظنون أو المظمان بصدوره. نعم لو كان الظن أو الاطمئنان بوثاقة الراوي لا يوجب الظن أو الاطمئنان بصدور روايته، لبعض الطوائى، لم يكن وجه للاكتفاء به، كما هو الحال بناء على الانسداد أيضاً، كما سبقت الإشارة إليه.

(٢) الظن بالمسألة الأصولية العملية إنما يوجب الظن بالحكم الظاهري لا الواقعي، والظن بالحكم الواقعي عبارة أخرى عن الظن بالمسألة الفرعية، الذي هو لا يرتبط بالظن بالمسألة الأصولية ولا يتولد منه. ثم إن ما سبق من المصنف رحمته من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق راجع إلى ما ذكره هنا من عدم الفرق بين الظن بالمسألة الفرعية والظن بالمسألة الأصولية، والكلام فيهما واحد. ولذا سبق منه رحمته في آخر التنبيه الأول التحويل على ما هنا.

الشرعية، فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الأصولية، وإما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية، فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع، لكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي تبني عليها (١).

وهذه الوجوه بين ما لا يصح وما لا يجدي.

أما الأول، فهو غير صحيح، لأن المسائل الأصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يلزم من إجراء الأصول فيها (٢) محذور (٣) كان يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي انسدت فيها باب العلم، لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة - كمسألة حجية الشهرة ونقل الإجماع وأخبار الآحاد - أو عن كونه مرجحاً (٤)، فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره، يثبت (٥) حجية الظن في المسائل الفرعية، إذ يثبت ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على أن ما كان من

---

(١) وحينئذٍ فحجية الظن بالمسألة الفرعية تستلزم العمل بالظن في المسألة الأصولية.

(٢) كأصالة عدم الحجية مع الشك فيها بدوياً، والاحتياط بموافقة محتمل الحجية مع العلم بها إجمالاً.

(٣) وهو إهمال الأحكام بنحو يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس اللازم من الأصل النافي، أو العسر والخرج واختلال النظام اللازمين من الاحتياط.

(٤) كمسألة ترجيح إحدى الروايتين بالشهرة في الفتوى.

(٥) متعلق بقوله: «فقد انفتح فيها باب...» والباء للسببية.

الأمارات داخلاً في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة (١).

وقس على ذلك معرفة المرجح، فإننا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلام المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات (٢)، فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل.

وما كان (٣) منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية - وهي ألفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الأحكام عنهما، كمسائل الأمر والنهي، وأخواتهما من المطلق والمقيد، والعام والخاص، والمجمل والمبين، إلى غير ذلك - فقد (٤) علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي (٥)، لما عرفت (٦): من أن مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الأمانة ابتداءً، والظن المتولد من أمانة موجودة في مسألة لفظية.

---

(١) بأن كانت موجبة للظن الشخصي بالحكم الشرعي، دون ما لم يوجبه.

(٢) بحيث يكون مفاده مظنوناً، ومفاد معارضه موهوماً.

(٣) عطف على قوله: «لان ما كان من المسائل الأصولية...».

(٤) خبر الموصول في قوله: «وما كان منها...». وذكر الفاء للإشعار

بالعلية.

(٥) هذا الاستلزام غير مطرد، فمثلاً الظن بأن صيغة «إفعل» موضوعة

للوjub وإنما يوجب الظن بإرادته من الكلام إذا علم أو ظن بعدم القرينة الصارفة، أما مع احتمال القرينة المذكورة فلا يظن بإرادة الوجوب. وأصالة عدم القرينة إنما يرجع إليها مع ثبوت الوضع أو الظهور الأولي، لا مع الظن بهما.

(٦) يعني: في أول هذا التنبيه.

ويلحق بهما: بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الأمر والنهي والأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي، فإنه يكتفى في حجية الظن فيها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع، ولا يحتاج إلى إجرائه في الأصول.

وبالجملة: فبعض المسائل الأصولية صارت معلومة بدليل الانسداد (١)، وبعضها صارت حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع (٢)، فالباقي منها - الذي يحتاج إثبات حجية الظن فيها إلى

---

(١) وهي المسائل التي يبحث فيها عن حجية شيء، كالشهرة، فإن الظن بالحجية مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد ينقلب إلى العلم بها بملاحظتها، لكن بشرط إفادتها الظن الشخصي.

(٢) وهي المسائل التي يكون الظن بها مستلزماً للظن بالحكم الفرعي كمسائل الأصول اللفظية والملازمات العقلية، فإن حجية الظن بالحكم الفرعي في حكم حجية الظن بالمسائل المذكورة عملاً.

هذا وظاهر المصنف رحمته الله إمضاء هذا التقرير في إبطال الوجه الأول. وهو غير ظاهر، فإنه كما يمكن دعوى كون إجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع موجباً لانفتاح باب العلم في المسائل الأصولية، المانع من جريان دليل الانسداد فيها. كذلك يمكن العكس وأن إجراء الدليل في المسائل الأصولية موجب لانفتاح باب العلم في المسائل الفرعية فيمتنع جريان الدليل فيها، لما هو المعلوم من أنه مع انفتاح باب العلم في المسائل الأصولية يتحصل للمكلف مقدار من الأدلة في الفروع فلا محذور من الرجوع فيها في غير موارد الأدلة المذكورة إلى الأصول.

فالعمدة في الإشكال على الوجه المذكور هو عدم تمامية مقدمات الانسداد في



إجراء دليل الانسداد في خصوص الأصول - ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأصول وطرح الظن الموجود فيها محذور وإن كانت في أنفسها كثيرة، مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الأمارات، كخبر الواحد ونقل الإجماع لا بشرط الظن الشخصي، وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصة (١)، والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية (٢)، ونحو ذلك، فإن هذه المسائل لا تصير

---

المسائل الأصولية، إما لعدم العلم الإجمالي بنصب الشارع للطرق غير العلمية بناء على ما سبق من المصنف رحمته في الوجه الأول من الإشكال على الوجه الأول من دليل القول باختصاص الحجية بالظن بالطريق. وإما لأنه لا موضوع للاحتياط في المسائل الأصولية، لأن الحجية من الأحكام الطريقية التي لا تكون متنجزة في نفسها، وإنما المنتجز هو الأحكام المحصلة بها، فلا موضوع للاحتياط إلا في الأحكام الفرعية. كما تقدم منا توضيحه عند الكلام في المعمم الثالث لنتيجة الانسداد فراجع.

غاية الأمر أنه لو فرض العلم الإجمالي بنصب الطرق فقد يدعى انحلال العلم الإجمالي الكبير المقتضي لتنجز جميع المحتملات بالعلم الإجمالي بنصب الطرق المقتضي لتنجز الأحكام الفرعية في خصوص موارد الطرق. على ما سبق منا الكلام فيه عند الكلام في الوجه الأول من دليل القول باختصاص الحجية بالظن بالطريق. فراجع.

ومن هنا يشكل الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة هنا لتقرير دليل الانسداد الذي سيأتي من المصنف رحمته الكلام فيه، كما يظهر بالتأمل.

(١) لكن مع كون ما هو الحجة منها لا يفي بمعظم الفقه، وإلا لزم انفتاح باب العلم ولم يبق مورد لدليل الانسداد لا في الفروع ولا في الأصول.

(٢) يعني: من دون أن توجب الظن بالراجع.

معلومة بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع. لكن هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفي المسألة إلى الأصول وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع.

وأما الثاني، وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية - فرعية كانت أو أصلية - فهو غير مجد (١)، لأن النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومته من حيث موارد الظن إلا بالإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح (٢)، بأن يقال: إن العمل بالظن في الطهارات دون الديات - مثلاً - ترجيح بلا مرجح ومخالف للإجماع، وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية.

أما فقد الإجماع فواضح، لأن المشهور - كما قيل - على عدم اعتبار الظن في الأصول.

وأما وجود المرجح، فلأن الاهتمام بالمطالب الأصولية أكثر، لابتناء الفروع عليها، وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام فيها أكثر (٣)،

(١) عرفت أنه غير تام في نفسه، لعدم تمامية مقدمات الانسداد في المسائل الأصولية.

(٢) سبق من المصنف رحمته أنه بناء على الكشف فالتعميم ثابت بالإجماع القطعي، وبناء على الحكومة فالتعميم ثابت بحكم العقل لاستقلاله بعدم الفرق بين الموارد. والظاهر أنه راجع إلى قبح الترجيح بلا مرجح. نعم عرفت الاشكال في ذلك في محله.

(٣) لكن الاهتمام بالمسائل الأصولية لما كان ناشئاً من ابتناء الفروع عليها، فهو لا يقتضي الاهتمام بها زائداً على الاهتمام بالفروع، ولا تقتضي ترجيحها عليها،

والتحفظ عن الخطأ فيها أكد، ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم: إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو إنه إثبات أصل بخبر، ونحو ذلك.

وأما الثالث، وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية، إلا أن الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن بالمسألة الأصولية، فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي، ففيه:

أن الظن بالمسألة الأصولية: إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي - كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة (١)، والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الأمر والنهي - فقد اعترفنا (٢) بحجية الظن فيها.

وأما ما لا يتعلق بذلك وتكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث

---

بحيث يجتزأ بالظن في الفروع ولا يجتزأ به في الأصول بل لا بدّ فيها من العلم وما في كلمات بعضهم من عدم إثبات الأصل بالظن غير ظاهر المأخذ، كما تقدم في الاستدلال بآية النبا لحجية خبر الواحد.

فالعمدة في ردّ هذا الوجه ما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد في المسائل الأصولية. مع ما عرفت سابقاً من إهمال النتيجة من حيثية الموارد حتى على الحكومة، والظاهر عدم جريان ما تقدم في وجه التعميم هنا.

(١) وهي الباحثة عن ألفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الأحكام عنها كمسائل الأمر والنهي والعموم والخصوص وغيرهما، كما تقدم في كلام المصنف عليه السلام.

(٢) كما سبق في الجواب عن الوجه الأول.

الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة (١) - وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها - فليس يتولد من الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي، وإنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري، وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه، فإن انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي إنما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد (٢)، لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمته (٣).

بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات لا من حيث هي، بل من حيث قيام الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها: إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عمل فيها بالظن (٤)، وإلا فإنسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الأحكام، لأنها لا تغني عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف، في

(١) يعني: مع قطع النظر عن إفادته الظن الشخصي.

(٢) وهو الحكم الواقعي.

(٣) بل الظاهر أن الحكم المذكور غير مجعول للشارع الأقدس كغيره من الأحكام الظاهرية وإنما هي منتزعة من جعل الحجج الذي هو موضوع المسائل الأصولية، المفروض هنا عدم جريان الانسداد فيها. وإنما يجري في المسائل الفرعية لا غير.

(٤) لكن هذا يبتني على أحد الوجهين السابقين الذين عرفت الكلام فيهما. وأما هذا الوجه فهو يبتني على تمامية مقدمات الانسداد في المسائل الفرعية لا غير.

منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية.

٢- ما اشتهر  
من عدم حجية  
الظن في مسائل  
أصول الفقه

الثاني من دليلي المنع: هو أن الشهرة المحققة والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه، وهي مسألة أصولية، فلو كان الظن فيها حجة وجب الأخذ بالشهرة ونقل الإجماع في هذه المسألة (١).

والجواب:

الجواب عن  
الدليل الأول

أما عن الوجه الأول: فبأن دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن، والمختار في الاستدلال به في المقام هو الوجه الثالث، وهو إجراؤه في الأحكام الفرعية، والظن في المسائل الأصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية.

وما ذكر: من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح، إلا أن ما ذكر - من أن انسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها إلى الأصول، لا يقتضي إلا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي - ممنوع، بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة (٢)، إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية

---

(١) بناء على ما عرفت من لزوم العمل بالظن المانع وإهمال الظن الممنوع مع فرض عموم نتيجة الانسداد لهما.

(٢) سبق الكلام فيه منه ومثلاً في الأمر الأول حيث سبق منه عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق. لكن ما ذكره عليه السلام لوتتم في نفسه مبني على الحكومة أما بناء على الكشف فاحتمال الفرق بين الظن بالحكم الواقعي والظاهري كاف في التوقف، كما أشار إليه عليه السلام عند الكلام في المورد الأول من الموارد التي يرجع فيها إلى الظن في تعيين نتيجة دليل الانسداد.

وفراغ الذمة منها.

فإذا فرضنا مثلاً: أنا ظننا بحكم العصير لا واقعاً، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي، فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير.

بل لو (١) فرضنا: أنه لم يحصل ظن بحكم واقعي أصلاً، وإنما حصل الظن بحجية أمور لا تفيد الظن، فإن العمل بها يظن معه سقوط الأحكام الواقعية عنا، لما تقدم: من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً، وبين الإتيان ببده كذلك، فالظن بالإتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع، وهذا واضح.

وأما الجواب عن الثاني:

أولاً: فبمنع الشهرة والإجماع، نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات، فدعوى الإجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة (٢).

الجواب عن  
الدليل الثاني

بل الظاهر أنه حتى بناء على الحكومة فالالتزام بعدم الفرق بين الظن بالحكم الواقعي والظاهري مبني على عموم النتيجة، أما بناء على الإهمال - كما عرفت أنه الظاهر - فهو محتاج إلى ما يقتضي التعميم، وهو غير ثابت، كما قد يظهر بالتأمل في وجوه التعميم المتقدمة.

(١) يعني: أنه لا يعتبر حصول الظن بالواقع أصلاً، كما لو كان الظن به متعذراً ولم يتهياً إلا الظن بالطريق، فإنه يكفي في جريان دليل الانسداد، ولا يتوقف على التمكن من الظن بالواقع.

(٢) يعني: في عدم التعويل عليها، لعدم كشف الإجماع ولا الشهرة عن رأى المعصوم عليه السلام ولو ظناً بعد عدم الابتلاء بالمسألة في عصره ليحتمل أخذ حكمها منه.

وثانياً: لو سلمنا الشهرة، لكنه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كأخبار الأحاد والإجماع المنقول، وحيث إن المتبع فيها الأدلة الخاصة، وكانت أدلتها كالإجماع والسيرة على حجية أخبار الأحاد مختصة بالمسائل الفرعية، بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظن، ولم يعلم بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والأصول، بناء على مقدمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية.

وثالثاً: سلمنا قيام الشهرة والإجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد، لكن المسألة - أعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً أو في خصوص الفروع دون الأصول - عقلية، والشهرة ونقل الإجماع إنما يفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية (١).

ورابعاً: أن حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية (٢) لا يجتمعان (٣)، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول

---

(١) هذا إنما يتم لو كان مراد المستدل الرجوع إلى الشهرة والإجماع في منع جريان دليل الانسداد بنحو يقتضي حجية الظن في المسألة الأصولية، والظاهر أن ذلك ليس مرداً له، بل مراده دعوى الشهرة والإجماع على كون الظن في المسألة الأصولية منهياً عنه بالخصوص، وإن كان مقتضى دليل الانسداد حجيته لولا المانع، ومن الظاهر أن النهي المذكور ليس عقلياً، بل شرعياً توقيفياً، فلا مانع من استفادته من الشهرة والإجماع. فلاحظ.

(٢) لما سبق منه فَيُؤْتَى في وجه التعميم للمسألة الأصولية.

(٣) بل يجتمعان بناءً على إمكان منع الشارع بعض الظنون بالخصوص، وقد

## الظن.

وخامساً: سلمنا حصول الظن، لكن غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدم، من قيام الظن على عدم حجية ظن، وقد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعة الظن الأقوى (١)، فراجع.

---

عرفت أن الكلام في الظن المانع والممنوع مبني على ذلك.

(١) لكن عرفت ممّا أن اللازم الرجوع إلى الظن المانع وإهمال الظن الممنوع. هذا وقد ذكر بعض أعظم المحشّين عليه السلام وجهاً آخر للمنع من الرجوع للشهرة والإجماع المنقول في المقام قال: «حيث إن شمول الدليل لهما موجب لعدم شموله لهما، فإنهما ظن في المسألة الأصولية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال.

وقد اختار عليه السلام هذا الجواب وارتضاه بعدما عرضته عليه في مجلس المذاكرة.. لكنه مندفع بما سبق منا في مسألة الظن المانع والممنوع في الجواب عن الوجه الأول الذي ذكره المصنف عليه السلام لرد حجة القول بتقديم المانع فراجع.



## الأمر الرابع

عدم كفاية الظن  
بالامتثال في  
مقام التطبيق

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسد فيها باب العلم، بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه (١)، فالظن بالامتثال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل.

وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن، مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن، فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً، لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها، فلا يكفي الظن

---

(١) يعني: لو كان العمل به موجباً للالتقياد، كالظن بوجوب الجمعة، أما لو

لم يوجبه كالظن بحلية التتن أو بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلا يوجب الثواب مع الإصابة فضلاً عن الخطأ.

بالامثال من هذه الجهة، بمعنى أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالإتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب (١) الإتيان بها. وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال.

وبالجملة: إذا ظن المكلف بالامثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع، فهذا الظن: إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع، وإن كان مستنداً إلى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم الشرعي فليس معذوراً (٢)، بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم.

ومما ذكرنا تبين: أن الظن بالأمر الخارجية عند فقد العلم بانطباقها

عدم حجية  
الظن في الأمور  
الخارجية

(١) كذا فيما عندي من النسخ، والظاهر زيادة كلمة (وجوب).

(٢) هذا ظاهر بناء على الكشف عن حجية الظن شرعاً، فظاهر لأن حجية الظن في الحكم الكلي لا تستلزم حجيته في الموضوع الخارجي. ولذا اشتهر حجية خبر الواحد في الأحكام وعدم حجيته في الموضوعات، بل لا بد فيها من البيئنة.

وأما بناء على الحكومة وأن الظن حجة في مقام الامثال، فاللازم الاقتصار على المقدار الذي يتعذر فيه الرجوع للعلم والعلمي، لما عرفت في أول التنبيه الثاني من أن دليل الانسداد يقتضي استفراغ الوسع في تحصيل الحكم وعدم الاكتفاء بالمرتبة الضعيفة من الظن مع التمكن من المرتبة القوية، فإن ذلك يقتضي وجوب الرجوع للعلم والعلمي في المقام مع التمكن منها، كما لا يخفى. فلاحظ.

على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الأحكام الشرعية لا دليل على اعتباره، وأن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها، ولا يعذر الجاهل بالامثال من غير هذه الجهة، فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب، أما الظن بوقوع الصلاة إليه فلا يعذر فيه.

فظهر: اندفاع توهم أنه إذا بني على الامتثال الظني للأحكام الواقعية فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم، لأن الامتثال يرجع بالآخرة إلى الامتثال الظني، حيث إن الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني، علم بما بين المشرق والمغرب أو ظن (١).

وحاصله: أن حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجيته في الإنطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عين، وإلا (٢) لكان الإذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرهما (٣)، وهو

---

(١) الظاهر إنه لا ملازمة بين الظن بالموضوع حيثئذ والظن بالامثال وأن الظن بالموضوع إنما يستلزم الظن بالامثال إذا كان الحكم الشرعي الكلي معلوماً، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات أما أن الظن بجميع المقدمات مستلزم للظن بالنتيجة فهو غير ظاهر، وإن كان لا بد من التأمل.

(٢) يعني: لو كانت حجية الظن من بعض الجهات مستلزمة لحجيته من جميعها، لعدم التفكيك بين الجهات في ذلك.

(٣) لأن الارتباطية بين الأجزاء والشرائط يوجب كون الرجوع إلى الظن في

## بديهي البطلان.

فعلم: أن قياس الظن بالأمور الخارجية على المسائل الأصولية واللغوية، واستلزامه الظن بالامثال قياس مع الفارق، لأن جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الامور الخارجية (١)، لأنها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان (٢) فيجري دليل الانسداد في أنفسها، لأن

---

بعضها عوضاً للامثال الظني بالإضافة إلى الواجب الارتباطي وهو المركب التام سواء كان البعض الآخر معلوماً أم مظنوناً.

(١) يعني: مع قطع النظر عن انسداد باب العلم بالأحكام.

(٢) لا يخفى أن موضوع حكم العقل هو الانسداد مع بقية المقدمات، ولا خصوصية لطروئه. على أنه يمكن فرض الطروء في بعض الموضوعات بسبب ضياع بعض أماراتها وانطاماسها كالفجر الذي يصعب العلم به أول وقته بسبب انتشار الأنوار الكهربائية المانع من رؤيته. وكون المرجع في الأمور الخارجية ليس هو الشرع لا أهمية له بعد عدم أخذ الرجوع إلى الشارع في موضوع القضية العقلية وعدم كونه من مقدمات دليل الانسداد، فليس المدار إلا على مقدمات الانسداد التي لو فرض تماميتها في مورد لزم البناء على الرجوع إلى الظن فيه من دون فرق بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية.

نعم الظاهر عدم تماميتها في الموضوعات الخارجية.

أولاً: من جهة إن الابتلاء بالموضوعات ليس دفعياً حتى يمتنع مع العلم الإجمالي فيها بالتكليف الرجوع للأصول الترخيضية، بل لا مانع من الرجوع إليها في ما هو مورد الابتلاء لخروج غيره من أطراف العلم الإجمالي عن الابتلاء فلا يكون

## مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط.

حجية الظن في  
بعض الأمور  
الخارجية كالضرر  
والنسب وشبههما

نعم، قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما في موضوع الضرر الذي أ- نيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما، فيقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالباً، إذ لا

### العلم الإجمالي منجزاً.

وثانياً: لأنه لو فرض منجزية العلم الإجمالي فلا مانع من وجوب الاحتياط التام، لقلّة الموارد بنحو لا يلزم من الاجتناب فيها للخرج فضلاً عن اختلال النظام.

وثالثاً: لأنه لو فرض وجود المانع من الاحتياط التام - ولو في مورد شخصي خاص - تعين سقوط الاحتياط مطلقاً وإهمال الحكم، بناءً على ما هو التحقيق - كما سبق - من أن المانع من الاحتياط التام كالخرج ونحوه يكون رافعاً لفعالية التكليف المعلوم بالإجمال، فلا منجز للواقع حتى يتعين الرجوع للظن في تشخيصه مع تعذر العلم. وهذا بخلاف الأحكام الكلية، لأن امتناع الاحتياط التام فيها وإن أوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، إلا إنها منجزية بالعلم باهتمام الشارع الأقدس بنحو يعلم بعدم رضاه بتركها بسبب الجهل الكاشف عن جعله الحجة الكافية عليها وهو الظن، لأن ترجحه الذاتي بنظر العقل صالح لاتكال الشارع عليه في مقام البيان بخلاف غيره من الطرق، كما تقدم.

وهذا بخلاف الموضوعات الخارجية فإن مع قلّة موارد المخالفة فيها لا يحصل العلم بالاهتمام لعدم بلوغ ذلك حدّاً يشبه الخروج عن الدين. نعم بناءً على مختار المصنف رحمته من أن تعذر الاحتياط التام لا يسقط التكليف المعلوم بالإجمال، بل يقتضي تبعض الاحتياط بتعين حجية الظن بعد فرض تنجز الأحكام الجزئية بالعلم الإجمالي وعدم تعيينها بعلم ولا علمي. فتتم مقدمات الانسداد في الفرض المذكور. فلاحظ.

يعلم غالباً (١) إلا بعد تحققه، وإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور، وهو الوقوع في الضرر غالباً، فتعين إناطة الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر، وأما إذا أنيط بموضوع الخوف (٢) فلا حاجة إلى ذلك (٣)، بل يشمل حينئذٍ الشك أيضاً.

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في

(١) الوقوع في الضرر غالباً مع الجهل ليس محذوراً شرعياً ولا عقلياً. إلا أن يفرض العلم باهتمام الشارع به نظير العلم باهتمام الشارع بالأحكام الواقعية مع فرض انسداد العلم بها. فتتم مقدمات الانسداد.

أو يقال: لو لم يكن بناء المسلمين على الاكتفاء بالظن بالضرر في ترتيب أحكامه للزم المهرج والمرج الموجبان لكثرة السؤال وانكشاف الحال، وحيث لم يقع ذلك كشف عن المفروغية عن حجيته بنحو يوجب القطع بحجيته شرعاً. فيكون الظن حينئذٍ حجة خاصة في باب الضرر، ولا يبتني على دليل الانسداد.

(٢) كما يظهر من بعض الأخبار.

(٣) من دون فرق بين أن يكون للخوف موضوعية في ترتب الأحكام، وأن يكون طريقاً محضاً مع كون الموضوع هو الضرر الواقعي.

إذ على الأول لا يكون الموضوع مما يتعذر فيه تحصيل العلم، بل يكون أمراً وجدانياً لا يقبل الجهل.

وعلى الثاني فالموضوع وإن كان مما يتعذر فيه العلم إلا أنه لا محذور فيه بعد تيسر الرجوع فيه إلى الحجة الخاصة شرعاً، وهي الخوف. وكيف كان فلا تتم مقدمات الانسداد. كما لا يخفى.

## مخالفة الواقع كثيراً (١)، فافهم.

---

(١) عرفت أن كثرة الوقوع في مخالفة الواقع لا أهمية لها مع فرض عدم تنجز الواقع لعدم الابتلاء ببعض أطراف العلم أو مع لزوم محذور في الاحتياط التام. إلا أن يعلم باهتمام الشارع بذلك لخصوصية في المورد، وذلك غير مطرد، بل لعله لا مورد له في الشبهات الموضوعية.





## الأمر الخامس

### في اعتبار الظن في أصول الدين

هل يعتبر الظن  
في أصول الدين؟

والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة، من حيث

الأقوال في  
المسألة:

وجوب مطلق المعرفة، أو الحاصلة عن خصوص النظر، وكفاية الظن  
مطلقاً، أو في الجملة، ستة.

القول الأول

الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال، وهو المعروف عن

الأكثر، وادعى عليه العلامة - في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح -  
إجماع العلماء كافة. وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدي، لكن  
الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من أصول الدين:  
دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله (١).

---

(١) في بعض الحواشي: «وليس فيه تعرض لاعتبار العلم، ولا لكونه حاصلاً

من النظر والاستدلال». ولا أدري هل أن ذلك اجتهاد في تفسير مراد المصنف رحمته أو  
بعد الاطلاع على كلام العضدي؟

القول الثاني الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد، وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين.

القول الثالث الثالث: كفاية الظن مطلقاً، وهو المحكي عن جماعة، منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه وحكي نسبته إليه في فصوله ولم أجد فيه، وعن المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدس الله أسرارهم.

القول الرابع الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد، حكي عن شيخنا البهائي عليه السلام في بعض تعليقاته على شرح المختصر: أنه نسبه إلى بعض.

القول الخامس الخامس: كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد، وهو الظاهر مما حكاه العلامة عليه السلام في النهاية عن الأخباريين: من أنهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد، وحكاه الشيخ في عدته في مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث.

والظاهر: أن مراده حملة الأحاديث، الجامدون على ظواهرها، المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

القول السادس السادس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد، مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنه معفو عنه، كما يظهر من عدة الشيخ عليه السلام في مسألة حجية أخبار الآحاد وفي أواخر العدة (١).

(١) يأتي نقل كلامه في آخر هذا التنبيه.

ثم إن محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلم فيها، وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول - مستعينا بالله:

مسائل أصول  
الدين على  
قسمين:

إن مسائل أصول الدين، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلا الاعتقاد باطنياً والتدين ظاهراً وإن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية (١)، على قسمين:

أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم بالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق (٢)، فيجب.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به (٣)، كبعض تفاصيل المعارف.

١- ما يجب  
الاعتقاد به إذا  
حصل العلم به

أما الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله،

---

(١) لعل المراد به لزوم العمل بقول المعصوم بعد التدين والاعتقاد بعصمته أو أحكام الإسلام والكفر الفرعية من الطهارة والنجاسة والتوارث وعدمه.

(٢) بناء على توقف الاعتقاد والتدين على العلم. ولعله يأتي الكلام في ذلك.

(٣) الظاهر أن وجوب الاعتقاد به حينئذٍ لأجل إنه يتوقف عليه الاعتقاد بصحة الدين وصدق النبي ﷺ. فيما جاء به الذي هو قوام الدين، لا لأنه من الأصول التي يجب الاعتقاد بها في نفسها.

ووجوب (١) التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والأمره بالتوقف، وأنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فيها. وأهوى بيده إلى فيه.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأمانة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية - بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم -: وأما ما ورد عنه: في ذلك من طريق الأحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً، لأن خبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية، انتهى.

كلام  
الشهيد الثاني

وظاهر الشيخ في العدة: أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الأحاد اتفاقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث (٢). وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً. وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الأحاد في أصول الفقه (٣).

لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر:

فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب

لو حصل الظن  
من الخبر

(١) عطف على قوله: «القول بعدم...»

(٢) تقدم في مبحث خبر الواحد نقل كلامه، ويأتي أيضاً في آخر هذا التنبيه.

(٣) لعله للأولوية، أو لعموم أدلتهم، فلا بد من النظر في مفاد تلك الأدلة.

وعدمه.

وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد (١) - كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقر به، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا... إلى آخر الآية﴾ - فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك (٢).

نعم، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه - لثبوت التكليف وانسداد باب العلم - لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض (٣)، أو يقال: إن عمدة أدلة حجية أخبار الآحاد - وهي الإجماع العملي - لا تساعد على ذلك (٤).

---

(١) مراده بالاعتقاد هنا العلم أو الظن أو ما يلازمهما، لا عقد القلب، فإنه عبارة أخرى عن التدين.

(٢) كأنه يريد مثل ما روي من قوله عليه السلام: «اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبتنا كثير القدم في أمرنا» فإنه شامل للاعتقادات. ومثله كثير من روايات خبر الواحد.

(٣) فإن المفروض عدم الإطلاق لوجوب الاعتقاد بذلك، وإنما هو مشروط بحصول العلم به، فمع قيام الخبر لا دليل على وجوب الاعتقاد. إلا أن يثبت من الخارج كونه بمنزلة العلم، والمفروض أنه محل الكلام.

(٤) لما عرفت من شهرة القول بالمنع، بل دعوى الإجماع عليه.

ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين، فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر (١) عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

العمل بظاهر  
الكتاب والخبر  
المتواتر في  
أصول الدين

ولعل الوجه في ذلك: أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية لا من آثار نفسها، واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص - سواء كان من الظواهر أو غيرها - معناه: ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به (٢).

(١) بل قد يدعى أنه المقطوع به منه، فإن انحصار طريق التبليغ والبيان عرفاً بالظواهر مما يبعد معه عدم حجيتها، مع كون كثير من الأصول لا طريق لها إلا السماع. واحتمال التوقف على النصوص القطعية الدلالة بعيد جداً، لعدم الضابط لها مما يمنع من صلوحها للاستدلال والاحتجاج. فتأمل.

(٢) كأنه يريد أن الحجج إنما تقوم مقام العلم الطريقي الذي يكون الأثر فيه للمعلوم، ولا تقوم مقام العلم الموضوعي الذي يكون الأثر فيه لنفس العلم، كما في المقام، حيث أن المفروض أن وجوب التدين والاعتقاد من آثار العلم ومشروط به. لكن تقدم منه عنه في أول مبحث القطع الاعتراف بقيام الحجج مقام القطع الموضوعي إذا كان مأخوذاً بنحو الطريقية، لا بما هو صفة خاصة. ومن الظاهر أن اعتبار العلم في المقام بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة إذ التدين إنما هو بالواقع بنفسه والمنساق عرفاً أن اعتبار العلم به لأجل انكشافه، لا لخصوصية فيه. فتأمل.

فالعمدة ما أشرنا إليه من عدم الدليل على وجوب الاعتقاد بعد حصول العلم في نفسه، وإنما يجب من حيث كونه من لوازم الاعتقاد بالدين وصدق ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن الظاهر أن ملازمة الاعتقاد بالدين للاعتقاد بالأمور المذكورة

وأما ما يترامى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد، فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن، وإفادة كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم.

تميز ما يجب  
تحصيل العلم  
به عما لا يجب

ثم، إن الفرق بين القسمين المذكورين، وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الإشكال.

وقد ذكر العلامة رحمته في الباب الحادي عشر - فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد - أموراً لا دليل على وجوبها كذلك (١)، مدعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن رتبة الإيذان مستحق للعذاب الدائم. وهو في غاية الإشكال.

هل تجب معرفة  
التفاصيل؟

نعم، يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة (٢) مثل قوله

---

موقوفة على العلم بها، ولا يكفي فيها قيام الحجة عليها.

بل الاعتقاد بصحة الدين لا يقتضي حينئذٍ إلا الاعتقاد بها إجمالاً. ففي الحقيقة إنه لا أثر عملي شرعي للأمر المذكورة ولا العلم بها كى يترتب بقيام الحجة عليها. فلاحظ.

(١) الظاهر أن المراد وجوبها مطلقاً غير مشروط بالمعرفة، بل تكون المعرفة شرطاً للواجب لا للوجوب.

(٢) إن كان المراد بالعموم ما سيأتي من الأدلة فالظاهر أنه لا دلالة فيه، كما سيأتي، وإن كان غيره فاللازم النظر فيه. والظاهر أنه لا مجال لاستفادة العموم بالنحو المذكور من الإطلاقات الآمرة بالمعرفة لو فرض تحققها، إذ لا وجه له إلا دعوى ظهور حذف المتعلق في العموم.

تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي ليعرفون (١)، وقوله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»، بناء على أن الأفضلية من الواجب (٢) خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب (٣)،

وهي مندفة بأن ذلك مخصوص بها إذا كان يمكن إرادة العموم، دون مثل المقام مما يعلم فيه بعدم إرادة وجوب معرفة كل شيء، لاستلزامه كثرة التخصيص المستهجن. وليس حملة على جميع الأمور الدينية بأولى من حملة على خصوص بعضها مما لا إشكال في وجوبه - كما سيأتي - بل يكون مجملاً من هذه الجهة، ويجب الرجوع إلى مقتضى الأدلة المفصلة الآتية.

بل لو فرض الظهور في العموم المذكور تعين رفع اليد عنه بالأدلة الآتية الظاهرة في عدم وجوب ما عدا الأمور المذكورة فيها ولو مع القدرة على أكثر من ذلك لا على مجرد عدم دخل ذلك في الإيمان، كما سيأتي من المصنف رحمته. فلاحظ.

(١) هذا مختص بمعرفته سبحانه، والمنصرف منها معرفة وجوده واستناد الخلق إليه، ولا إطلاق له يشمل ما عدا ذلك.

ودعوى: إن المعرفة الكاملة له تعالى لا تتم إلا بمعرفة أنبيائه وأوليائه وجميع أمور الدين. لو تمت لا تنافي انصراف الخطاب بالمعرفة إلى ما ذكرنا. مع أن حمل العبادة على المعرفة خلاف ظاهر الآية الكريمة، إلا أن يعتمد فيه على الأخبار الكافية في المسألة لو فرض وجودها.

(٢) لكن المبني المذكور في غير محله. وكفى في ذلك ما ذكره بعض أعظم المحشيين رحمته من إن السلام المستحب أفضل بمراتب من رده الواجب.

(٣) هذا لو تم إنما يقتضي المفروغية عن وجوب المعرفة، وليس في مقام بيان ما يجب معرفته ليتمسك بإطلاقه المستفاد من حذف المتعلق. مضافاً إلى ما عرفت من الأشكال في الاعتماد على ذلك في العموم.



وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف (١)، بقريئة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام، وعمومات طلب العلم (٢)، هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي ومعرفة الإمام عليه السلام (٣) ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٤) على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين، وإلا

---

(١) هذا وإن كان مسلماً، إلا إنه لا إطلاق له في وجوب معرفة كل شيء من الدين نفسياً، ولا سيما بعد كون الغاية في آية النفر هي الحذر. ولذا لا إشكال في إن وجوب معرفة الأحكام العملية طريقي لأجل العمل، لا نفسي. فالظاهر أنه مسوق لبيان كيفية تحصيل العلم والتنبيه إلى طريقه. ولا إطلاق له بنحو يتمسك به في معرفة ما يجب تحصيل العلم به. بل هو مجمل من هذه الجهة

(٢) لعله مثل ما ورد من أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، والأمر بطلب العلم ولو بالصين، ونحوهما مما تضمن التأكيد والحث على تحصيل العلم. لكن الظاهر إجماله من حيثية ما يجب تحصيل العلم به، ولا سيما مع ما هو المعلوم من إن وجوب تحصيل العلم في كثير من أمور الدين طريقي لا نفسي، فالأحاديث المذكورة مسوقة للحث على طلب العلم بعد المفروغية عن أصل وجوبه ولو طريقياً.

(٣) لا إشكال في وجوب معرفة هذه الأمور الثلاثة، فإنها متيقنة بلا حاجة إلى العموم.

(٤) لا دليل على وجوبه، لما عرفت من الإشكال في العموم. نعم يجب تصديق النبي في كل ما جاء به ولو على الإجمال. وهو مستلزم لتصديقه فيما علم إتيانه به تفصيلاً.

توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له (١).

ومن هنا قد يقال: إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين، لأن العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفايًّا، بخلاف المعرفة.

هذا، ولكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحد من الناس، لأن المعرفة المذكورة لا تحصل إلا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الأخبار، وقوة نظرية أخرى، لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً (٢)، فيحرم عليه التقليد (٣).

ودعوى جوازه له للضرورة، ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد (٤).

(١) هذا مبني على عدم كفاية الظن فيما يجب الاعتقاد به مطلقاً. وإلا فلو فرض كفاية الظن في مثل ذلك وجب الاعتقاد بناء على دلالة العموم المدعى على وجوب العلم به كما سبق منه عنه.

(٢) بمعنى: إن له ملكة الاجتهاد. لكن هذا إنما يسلم في الجملة لا مطلقاً.

(٣) لحرمة التقليد في حق الواجد لملكه الاجتهاد، بل يجب عليه أعمالها.

(٤) هذه العبارة لا تخلو عن غموض. نعم يظهر من بعض أعظم المحشيين عنه أن المراد بها أن فيض المعرفة الكاملة لا يوفق إليه المقلد في العمل من حيث نقصان عمله وعدم البصيرة التامة فيه الموجب لعدم صفاء نفسه. لكنه كما ترى لا يبتني على دليل كما أوضحه المحشي المذكورة.

هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين، وأما في مثل زماننا فالأمر واضح (١).

فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط الطالب (٢) الاعتقادية الأصولية والعملية (٣) عن الأدلة العقلية والنقلية، فيتركها بغضاً لها، لأن الناس أعداء ما جهلوا، ويشغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره وأوصاف حججه صلوات الله عليهم، ينظر في الأخبار لا يعرف من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفة الخاص من العام، وينظر في الطالب العقلية لا يعرف البديهيات منها، ويشغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية، فسياتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون.

عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الإسلام والإيمان للأخبار الكثيرة

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً، وأما اعتبار ذلك في الإسلام أو الإيمان فلا دليل عليه، بل يدل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الإسلام والإيمان.

(١) قال بعض أعظم المحشّين رحمته: «إلا أن كلَّ من يقدر على تحصيل المعارف ليس ممن يقوم به الكفاية يقيناً». مع أنه لو فرض وجوب المعرفة بالنحو المذكور فلا وجه لتقديم الاجتهاد الواجب عليها مع التراحم لعدم العلم بأهميته بل لا يبعد أهمية المعرفة كما قد يشهد به قوله تعالى: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» بناء على الاستدلال به كما سبق. فلاحظ

(٢) كعلوم اللغة والمنطق ونحوهما مما يتوقف عليه النظر في الأدلة السمعية والعقلية.

(٣) متعلق بقوله: «استنباط...».

ففي رواية محمد بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام، المروية في الكافي: (إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله: إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق»، فإن الظاهر أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار، لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

نعم، ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكن هذا لا يوجب التغيير، فإن المقصود أنه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ، وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام (١).

وفي رواية سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله تبارك وتعالى إياه فيقر له بالطاعة، ويعرفه نبيه: فيقر له بالطاعة، ويعرفه إمامه وحجته في أرضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة، فقلت: يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم»، وهي صريحة في المدعى.

(١) لا بأس بالالتزام بهذا، فإنه لا إشكال ظاهراً - كما هو ظاهر الرواية - في عدم اعتبار الولاية في الإيمان في صدر الإسلام، مع أنه لا إشكال أيضاً في اعتبارها بعد ذلك، كما تشهد به الروايات الآتية، بمعنى لزومها تفصيلاً، ولا بالمقدار الملازم لتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إجمالاً.

وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «جعلت فداك، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد، ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره، ما هو؟ فقال: أعد علي، فأعاد عليه، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله:، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان - ثم سكت قليلاً، ثم قال -: والولاية والولاية، مرتين - ثم قال -: هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد، لا يسأل الرب العباد يوم القيامة، فيقول: ألا زدني على ما افترضت عليك، ولكن من زاد زاده الله، إن رسول الله: سن سنة حسنة ينبغي للناس الأخذ بها (١)» .

ونحوها رواية عيسى بن السري: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عما بنيت عليه دعائم الإسلام، التي إذا أخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، والإقرار بما جاء من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله بها ولاية آل محمد عليهم السلام، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وقال الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، فكان علي، ثم صار من بعده الحسن، ثم من بعده الحسين، ثم من بعده علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم

---

(١) لا يبعد ظهور هذه الرواية في شرح الدين العملي أيضاً، لا خصوص ما يجب معرفته والاعتقاد به من أمور الدين. نعم هي تدل على المطلوب في عدم وجوب الاعتقاد بما زاد على ما تضمنته. وكذا حال أكثر الروايات الآتية، بخلاف الروايتين السابقتين. فلاحظ.

هكذا يكون الأمر، إن الأرض لا تصلح إلا بإمام... الحديث» .

وفي صحيحة ابن أبي اليسع: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، والإيمان بأن محمداً رسول الله: ، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد عليهم السلام» .

وفي رواية إسماعيل: «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال: الدين واسع، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم، فقلت: جعلت فداك أما أحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وأتولاكم، وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم، فقال عليه السلام: ما جهلت شيئاً، هو والله الذي نحن عليه، قلت: فهل سلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: لا، إلا المستضعفين، قلت: من هم؟ قال: نساؤكم وأولادكم، قال عليه السلام: رأيت أم أيمن، فإني أشهد أنها من أهل الجنة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه» .

فإن في قوله عليه السلام: «ما جهلت شيئاً» دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين (١).

(١) بل هي ظاهرة في عدم وجوب معرفة الزائد مطلقاً حتى على القادر.

والمستفاد من هذه الأخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة أزيد مما ذكر فيها في الدين (١) - وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفية وشرحها، والمحقق الثاني في الجعفرية، وشارحها، وغيرهم - هو (٢): أنه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته (٣)، والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.

ما يكفي في  
معرفة الله تعالى

والمراد بمعرفة هذه الأمور: ركوزها في اعتقاد المكلف، بحيث إذا سألته عن شيء مما ذكر، أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص.

المراد من المعرفة

ويكفي في معرفة النبي: معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص

ما يكفي في  
معرفة النبي ﷺ

ولذا ذكرنا أنه يمكن الخروج بها عن عموم وجوب المعرفة لو تم. نعم لا مجال لذلك في الروايتين الأوليين، لظهورهما في شرح ما يقوم الإيذان، لا في بيان تمام ما يجب معرفته.

(١) بل مطلقاً، كما عرفت.

(٢) خبر قوله: «والمستفاد من...».

(٣) بل يكفي التصديق بتوحيده الملازم لوجوده - كما هو مقتضى الروايات التي لم تتضمن الا الشهادة التي لا تدل على أكثر من ذلك - ولو مع الغفلة عن بقية الأمور. نعم إنكارها وإنكار بعضها قد يوجب الكفر، إما من حيث كونها من ضروريات الدين، أو لخصوص بعض النصوص الدالة على كفر المجسمة ونحوهم ممن ينكر بعض هذه الأمور. فلاحظ.

به (١)، والتصديق بنبوته وصدقه (٢)، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته، أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره.

قال في المقاصد العلية: ويمكن اعتبار ذلك، لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا (٣) به، فتنتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل. وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكره فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك. والأول غير بعيد من الصواب (٤)، انتهى.

أقول: والظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة عليه السلام حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم، يمكن أن يقال: إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع، لما ذكرنا: من عمومات وجوب التفقه (٥) وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة (٦)، وأن

---

(١) لا وجه لاعتبار معرفة نسبه الشريف، بل يكفي تعيينه صلى الله عليه وآله وسلم والإشارة إلى شخصه على ما هو مقتضى الاسم العلم الحاكي عن الخصوصية الشخصية.

(٢) كما هو مقتضى اشتغال النصوص على الشهادة له بالرسالة والإقرار بما جاء به.

(٣) لم يتضح الوجه في ذلك.

(٤) كأنه لموافقته للروايات السابقة.

(٥) عرفت الاشكال في ثبوت العمومات المذكورة وإمكان الخروج عنها لومتت بالروايات السابقة.

(٦) عرفت الاشكال في دلالته على ما نحن فيه.



الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم، وتفريط في حبه (١)، ونقص يجب بحكم العقل رفعه (٢)، بل من أعظم النقائص.

وقد أوماً (٣) النبي ﷺ إلى ذلك حيث قال - مشيراً إلى بعض العلوم

(١) كأنه لأن معرفة فضائلهم وسمو مقامهم موجب للازدياد في حبههم وشدة التمسك بهم. لكن في صلوح ذلك لإثبات وجوب ما زاد على ما تقدم إشكال بل منع، فإنه لا يقتضي الا رجحان النظر والمعرفة بذلك، لا وجوبه، خصوصاً بعد ما عرفت من الروايات السابقة.

(٢) لم يتضح دخل العقل في مثل هذه الأمور، بحيث يدرك وجوب النظر ما لم يرجع إلى خوف الضرر من عدم النظر، ولا وجه له بعد عدم الدليل على وجوبه.

(٣) كأن وجه الايماء قوله ﷺ في العلوم الأخرى: «ذلك علم لا يضر من جهله» فإنه مشعر بكون العلوم الدينية مما يضر جهلها. لكنه لو تم لاقتضى وجوب العلم بجميع ما يمكن معرفته من العلوم الدينية، ولا يمكن الالتزام به.

ولأجله قد يحمل على إرادة أن العلوم الدينية يضر الجهل بها بنحو الموجبة الجزئية في مقابل العلوم الأخرى التي لا يضر الجهل بها أصلاً بنحو الموجبة الجزئية. على أن الحديث مزيل بقوله ﷺ: «ولا ينفع من علمه» فهو لا يدل على أكثر من أهمية العلوم الدينية وأنها مورد للنفع والضرر، بخلاف بقية العلوم، فإنها ليست مهمة في نفسها.

وهذا غير وجوب المعرفة بالوجه المذكور في كلام المصنف رحمه الله وأما قوله: «انما العلوم ثلاثة...» فهو إنما يدل على رجحان تعلمها لا لزومها. مع إن في شمولها لمعرفة هذه الأمور إشكال. نعم قد يظهر من الأدلة النقلية اعتبار معرفة كونهم ﷺ آل النبي ﷺ بحيث تكون موالاتهم ﷺ موالاته ﷺ فلا تكفي معرفة أشخاصهم مع الغفلة عن ذلك.

الخارجة عن العلوم الشرعية -: «إن ذلك علم لا يضر جهله.. ثم قال:-  
إنها العلوم ثلاثة: آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة، وما سواهن فهو  
فضول».

وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي، حيث قسم  
الناس إلى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة، وذكر وضع  
التكليف عن الفرقة الأخيرة (١).

ويكفي في معرفة الأئمة (صلوات الله عليهم): معرفتهم بنسبهم  
المعروف (٢) والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ويجب الانقياد إليهم  
والأخذ منهم (٣).

ما يكفي في  
معرفة الأئمة عليهم السلام

وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان.  
وقد ورد في بعض الأخبار: تفسير معرفة حق الإمام عليه السلام بمعرفة

(١) هذا لا يدل على المطلوب، وديباجة الكافي لا تتضمن إلا وجوب المعرفة  
على أهل الصحة والسلامة مقدمة للقيام بوظائف التكليف، وهو أجنبي عما نحن  
فيه. فراجع.

(٢) عرفت الإشكال في لزوم معرفة النسب.

(٣) الإمامة وإن كانت متقومة بلزوم الائتام بالإمام والأخذ عنه إلا أنها  
عند الإمامية مبنية على كون ذلك متفرعاً عن ملازمتهم عليهم السلام للحق وعدم خروجهم  
عليه، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «علي مع  
الحق والحق مع العلي»، فهو مأخوذ في صميم الأصل المعتقد، لا أن المعتبر هو الائتام  
بهم وإن خالفوا الحق، كما قد يوجد في بعض المذاهب الفاسدة، فإنه هدم للإمامة  
ولكيانها الديني والعقائدي.

كونه إماماً مفترض الطاعة.

ما يكفي في  
التصديق بما جاء  
به النبي ﷺ

ويكفي في التصديق بما جاء به النبي ﷺ (١): التصديق بما علم مجيئه به متواتراً، من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار إجمالاً، مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من هذه الأمور في الإيمان (٢) المقابل للكفر الموجب للخلود في النار، للأخبار المتقدمة المستفيضة، والسيرة المستمرة، فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال: إن المعبر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار (٣)،

---

(١) الذي تعرضت له الأخبار السابقة المتضمنة للاقرار بما جاء به من عند الله والظاهر إن ذكر ذلك كفاية عن تصديقه ﷺ والتسليم له وهو إنما يقتضي التسليم بما جاء به ﷺ إجمالاً مع عدم معرفة تفاصيله، وتفصيلاً مع معرفتها.

(٢) لا إشكال في لزوم التصديق بالمعاد وكونه من أصول الدين، بل لعله الأصل فيها لكونه الداعي الأهم للتمسك بالدين، ويشهد به الآيات الكثيرة المتضمنة للأمر بالأيمان بالآخرة ويوم الدين. ولا يبعد كون عدم ذكره في النصوص السابقة للمفروغية عنه، كما يظهر من كلام المسائل في كثير منها. وأما كون المعاد جسمانياً فلا يظهر الوجه في عدّه من الأصول. نعم لا يبعد كونه من ضروريات الدين التي يلزم التصديق بها إجمالاً ولا يجوز إنكارها، وهو لا يقتضي كون التدين بها من أصول الدين، بحيث لا يسوغ الغفلة عنها وإن كان لا بد من التأمل.

(٣) الأخبار المذكورة ظاهرة في ذلك حتى بالإضافة إلى الأصول الثلاثة

ويأتي الكلام فيها.

من أن الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر، ففي رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يحددوا، لم يكفروا»، ونحوها غيرها .

ويؤيدها: ما عن كتاب الغيبة للشيخ عليه السلام بإسناده عن الصادق عليه السلام: «إن جماعة يقال لهم الحقية، وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله، وهم يدخلون الجنة».

وبالجملية: فالقول بأنه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكلمات المنزهة عن النقائص ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وإمامة الأئمة عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة، غير بعيد، بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة. وأما التدين بسائر الضروريات، ففي إشتراطه، أو كفاية عدم إنكارها، أو عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين أو لا يشترط ذلك (١)، وجوه أقواها الأخير (٢)، ثم الأوسط. وما استقر بناه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي

ما يعتبر  
في الإيمان

(١) يعني: عدم الإنكار.

(٢) ظاهره أن المراد به أنه لا يشترط عدم إنكارها حتى مع العلم بكونه من الدين. وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام لرغوع إنكارها إلى إنكار الدين وتكذيب المبلغين. فلا يبعد حملة على إرادة الإنكار مع عدم العلم. على أنه لا يخلو عن إشكال أيضاً لما ورد من النهي عن الإنكار مع عدم العلم، بل ظاهر كثير من النصوص تحقق الكفر به لو كان الشيء ثابتاً في الواقع. وإن كان لا يبعد حملها على التنزيل منزلة الكفر بلحاظ شدة التحريم، لا على تحقق الكفر. فلاحظ.

عن المحقق الورع الأردبيلي في شرح الإرشاد .

ثم إن الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني - وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به - عن القسم الأول، وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً فيجب تحصيل مقدماته، أعني الأسباب المحصلة للاعتقاد، وقد عرفت: أن الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

٢- ما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

وأما القسم الأول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم وأخرى بالنسبة إلى العاجز، فهنا مقامان:

الأول: في القادر.

والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين:

القادر على تحصيل العلم في الاعتقادات

الأول: في حكمه التكليفي.

والثاني: في حكمه الوضعي من حيث الإيثار وعدمه، فنقول:

وجوب تحصيل العلم وعدم جواز الاقتصار على الظن في الاعتقادات

أما حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن، فمن ظن بنبوّة نبينا محمد ﷺ أو بإمامة أحد من الأئمة (صلوات الله عليهم) فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه - مع التفتن لهذه المسألة - زيادة النظر، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق، لأنه حينئذٍ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل، فضلاً عن العلم (١) به.

(١) يعني: بالباطل. وكان الأولى أن يقول: فضلاً عن القطع به.

## والدليل على ما ذكرنا (١): جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الإيمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين (٢)

الاستدلال  
على ذلك

(١) يعني: من وجوب تحصيل العلم مع التمكن وعدم جواز الاقتصار على الظن.

(٢) لا يخفى أن الأدلة المذكورة مختلفة المفاد، فبعضها ظاهر في وجوب تحصيل العلم، وهو ما دل على وجوب التفقه والعلم والمعرفة. وبعضها ظاهر في وجوب الاعتقاد، وهو ما دل على وجوب الإيمان والتصديق والإقرار والشهادة والتدين، والظاهر أنها مختلفان حقيقة ووجوداً، وأن الأول من سنخ الصفات النفسية، والثاني من سنخ الأفعال النفسية.

كما أن الظاهر عدم التلازم بينهما خارجاً، بل يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فيمكن الاعتقاد بما علم خلافه فضلاً عما لم يعلم به أو ظن به، وذلك بسبب العوامل النفسية الخارجية من التقليد للأباء أو الحسد أو الحب أو البغض أو غيرها. ولذا لا إشكال ظاهراً في أن كثيراً من الكفار والمنافقين الذين كانوا معاصرين للنبي ﷺ العارفين بنفسيته العالية والناظرين في آياته النيرة ومعاجزه الباهرة كانوا علمين بصدقه مع أنهم عقدوا قلوبهم على تكذيبه ورفض ما عنده.

وقد يشهد بما ذكرنا ما ورد من أن أدنى الشرك أن يقول الرجل للحصاة: هي نواة، ثم يدين الله بذلك. وقوله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾. وما ورد من أنه لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا، بناءً على أن المراد من الجحود القلبي الراجع لعقد القلب على العدم - كما لعله الظاهر - لا اللساني، وغير ذلك مما يجده الناظر في الأدلة. وحيثُ فلا بد من التوفيق بين الطائفتين.

وهو يكون تارة: بالأخذ بظاهر الأولى، وحمل الثانية على أن ذكر الاعتقاد بلحاظ كونه ملازماً عرفاً للعلم ونتيجة له.

وأخرى: بالأخذ بظاهر الثانية وحمل الأولى على أن ذكر العلم كفاية عن

الاعتقاد الواجب من حيث كونه الطريق العقلي المعذر المتعارف في تحصيله.  
وثالثة: بالأخذ بهما معاً بعد تقييد إحداهما بالأخرى، فيكون الواجب خصوص الاعتقاد الناشئ عن العلم، ولا اعتداد بغيره.  
ورابعة: بالأخذ بهما معاً مع إطلاقهما، فيكون كل منهما واجباً مستقلاً.  
لكن الأول بعيد جداً عن مقام الجمع العرفي بل هو كالمقطوع بعدمه، لعدم الإشكال ظاهراً في لزوم الاعتقاد وأنه المقوم لحقيقة الدين. والثالث وإن كان ممكناً، إلا أنه لا شاهد عليه، فإن التقييد يحتاج إلى عناية خاصة لا شاهد لها من الكلام خصوصاً بعد اشتغال كثير من النصوص على تفسير المعرفة بالاعتقاد، فإنه كالصريح بأن العبرة بالاعتقاد لا غير. فلاحظ النصوص السابقة.

ومنه يظهر اندفاع الرابع. فالتعين عرفاً هو الثاني الراجع إلى أن الواجب النفسي هو الاعتقاد، وليس العلم إلا واجباً طريقياً من حيث كونه معذراً عقلاً. فلو فرض حصول الاعتقاد مع الظن كفى في تحقق الدين، وإن لم يكن الظن طريقاً عقلياً معذراً، بل يجب بحكم العقل تحصيل العلم بالطرق الصحيحة الصالحة للاحتجاج من دون تقصير في المقدمات، ل يتم به الأمان، إلا أن الحكم المذكور لما كان طريقياً صرفاً لم تضر مخالفته مع فرض الإصابة والوصول للواقع.

ولذا سيأتي من المصنف عليه السلام الاكتفاء بالعلم الحاصل من التقليد مع الاعتراف بعدم كونه طريقاً عقلياً. ومثله العلم النظري مع التقصير في المقدمات إذا أوصل إلى الواقع.

نعم إذا التفت المكلف إلى ظنه وعدم حجتيه حرم عليه الاعتقاد على طبقه في الأصول التي يكون الاعتقاد بها قولاً في الدين بغير علم، من حيث لزوم التشريع المحرم، بنسبتها له تعالى من غير علم كالنبوة والإمامة وهذا بخلاف الاعتقاد بالتوحيد أو بوجوده تعالى، فإنه لا يتضمن نسبة شيء إليه من غير علم ولا يصدق

وعدم الرخصة في الجهل (١) والشك (٢) ومتابعة الظن (٣)، وهي أكثر من أن تحصى.

وأما الموضوع الثاني: فالأقوى فيه - بل المتقين - الحكم بعدم الإيمان، للأخبار المفسرة للإيمان بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبائر الظاهرة في العلم (٤).

الحكم بعدم الإيمان لو اقتصر على الظن والدليل عليه

وهل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان:

هل يحكم بالكفر مع الظن بالحق؟

معه التشريع. فتأمل جيداً.

(١) هذا محمول على ما إذا كان الجهل مستلزماً لعدم الاعتقاد، لما عرفت، ولا سيما مع قرب إرادة الغفلة منه، لشياع استعماله في ذلك.

(٢) من القريب جداً حملة على التحير والتردد المنافي للاعتقاد. ولا سيما مع ما عرفت.

(٣) هذا محمول على الإرشاد إلى حكم العقل بعدم حجية الظن وعدم معذريته. ولذا ورد مورد التبيكيت والاستنكار على الكفار غير المؤمنين، فإنه لا يناسب مقام التعبد، كما أشرنا إليه عند الكلام في حجج المانعين من حجية خبر الواحد.

ومن ثم لم يختص بالظن، بل ورد أيضاً في بعض الطرق غير العقلية التي قد توجب العلم وإن لم تصلح للعذر، كالتقليد. وحيث فلا تمنع هذه الأدلة من الاجتزاء بالاعتقاد المصيب للواقع المستند إلى الظن. كما اعترف به المصنف عليه السلام في التقليد، كما سيأتي.

نعم تمنع من نسبة شيء إليه تعالى معه وإن كان حقاً للزوم التشريع، كما ذكرنا.

(٤) عرفت ظهور هذه العبائر في الاعتقاد، وهو غير ملازم للعلم، بل منفك عنه.



من إطلاق ما دل على أن الشاك (١) وغير المؤمن كافر، وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر .

ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود (٢)، فلا يشمل ما نحن فيه، ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوساطة بين الكفر والإيمان، وقد أطلق عليه في الأخبار الضلال .

لكن أكثر الأخبار الدالة على الوساطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص (٣)، فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر، لا على ثبوت الوساطة بين الإسلام والكفر (٤)، نعم بعضها قد

---

(١) مثل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «من شك في الله وفي رسوله: فهو كافر». وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا». وغيرهما .

(٢) ففي رواية محمد بن سلم: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله فقال: كافر يا أبا محمد. قال: فشك في رسول الله فقال: كافر قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: إنما يكفر إذا جحد». وغيرها، ولا ينبغي الإشكال في تقديمها على المطلقات السابقة، لأنها من سنخ المقيد. ثم إن الظاهر من الجحود هو القلبى لا اللفظى، كما سبق. ويأتي بعض الكلام في ذلك في العاجز عن تحصيل العلم .

(٣) الذي هو متوقف على التشيع، فهي تدل على أن غير الشيعي المحقق قد لا يكون كافراً. مثل ما ورد في المستضعفين غير الشيعة. هذا والظاهر أن المراد بالكفر المنفي عن هؤلاء ليس هو الكفر المقابل للإسلام، بل المستلزم للهلاك. فلاحظ .

(٤) لكن هذا لا حاجة له في المقام، إذ محل الكلام هو ثبوت الوساطة بين الإيمان والكفر وعدمها، فعلى الثاني يكون الشاك غير المؤمن كافراً، وعلى الأول لا

يظهر منه ذلك (١).

وحينئذٍ: فالشاك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الإيمان.

وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوة

حكم الشاك غير  
الجاحد من حيث  
الإيمان والكفر

يكون كافراً. أما الإسلام فسيأتي الكلام فيه.

(١) لم يتضح المراد بالنصوص المذكورة وقد ذكر بعض أعظم المحشّين رضي الله عنه جملة من النصوص مدعياً دلالتها على المطلوب، مثل ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في قول الله عزوجل: ﴿وآخرون مرجون لأمر الله﴾ قال: كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين. ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونون من المؤمنين فيجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة إما يعذبهم وإما يتوب عليهم» وغيره. لكنها صريحة في كونهم مسلمين فهم ليسوا واسطة بين الإسلام والكفر، بل بين الإيمان والكفر.

نعم الإيمان تارة: يراد به الإقرار بالأمر الاعتقادية على بصيرة، في مقابل المؤلفلة قلوبهم من المسلمين ومن يعبد الله على حرف وهو المراد بهذه النصوص. وأخرى: يراد به ما يتوقف على الإقرار بالولاية، في مقابل العامة. وهو المراد بالنصوص السابقة ولا إشكال في أن الإسلام أعم من الأمرين معاً فهو المشتمل على الواسطة بينهما وبين الكفر.

ومنه يظهر أنه لا بد من الخروج بذلك عما قد يظهر منه نفى الواسطة بين الإيمان والكفر من الآيات. إما بحمل الإيمان فيه على ما يساوق الإسلام أو بحمل الحصر فيه على الإضافي بلحاظ المعتقد والجاحد فلا ينافي كون المستضعف ونحوه واسطة بين الأمرين، كما يظهر من الروايات المشار إليها. فلاحظ وتأمل جيداً.

والمعاد، فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين وعدم الإنكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطنا فهو مسلم (١). وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما (٢) - حتى يكون الشهادتان أمانة على الاعتقاد الباطني - فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك (٣)، فلا يجري عليه أحكام المسلمين: من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما.

وهل يحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ؟

فيه إشكال: من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار

بالجحد.

هذا كله في الظان بالحق، أما الظان بالباطل فالظاهر كفره (٤).

هل يكفي حصول  
الحزم من التقليد  
أو لا بد من النظر  
والاستدلال؟

بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظن وحصل الحزم من التقليد، فهل

يكفي ذلك أو لا بد من النظر والاستدلال؟

ظاهر الأكثر: الثاني، بل ادعى عليه العلامة رحمته - في الباب الحادي

(١) يعني: وإن لم يكن مؤمناً لما عرفت من الوساطة بين الإيذان والكفر.

(٢) هذا بعيد عن سيرة المسلمين، خصوصاً الصدر الأول. نعم لا بد من كونه

في مقام الاستمرار على ذلك والجري عليه، فلا يكفي الإظهار المؤقت. فلاحظ.

(٣) عرفت أن المدار ليس على الشك، بل على عدم الاعتقاد، فلو كان معتقداً

واقعاً كان مسلماً ولو مع عدم حصول العلم له. نعم في إطلاق الشك على ذلك إشكال، بل لا يبعد كون المراد بالشك التحير والتردد المنافي للاعتقاد. فتأمل جيداً.

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك، بل اللازم التفصيل بين تدينه بالحق وجحوده له

وتوقفه فيه. فيحكم بإيمانه في الأول وكفره في الثاني، ويبتني الكلام في الثالث على ما

سبق من حيث إسلامه مع إظهار الشهادة وعدمه نعم لا إشكال في عدم إيمانه.

عشر - الإجماع، حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد». فإن صريحه أن المعرفة بالتقليد غير كافية. وأصرح منها عبارة المحقق في المعارج، حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم في غير محله (١). ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني.

لكن مقتضى استدلال العضدي على منع التقليد بالإجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد، هو: أن الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة. وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة - كما سيحى كلامه - وكلام الشهيد في القواعد: من عدم جواز التقليد في العقلات، ولا في الأصول الضرورية من السمعيات، ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم (٢)، كالتفاضل بين الأنبياء السابقة. ويعضده أيضاً: ظاهر ما عن شيخنا البهائي عليه السلام في حاشية الزبدة: من أن النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها.

ويؤيده أيضاً: اقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع، حيث يذكرون في أركان الفتوى أن المستفتى فيه هي الفروع دون

(١) فإنه ظاهر في المفروغية عن حصول الجزم من التقليد، فينحصر بما إذا أفاد العلم، بناءً على التلازم بينهما أو اتحادهما. لكن الظاهر أن الجزم مساوق للاعتقاد الذي عرفت أنه لا يتوقف على العلم. نعم لا إشكال في أنه قد يحصل معه فكلام المحقق عليه السلام وإن لم يكن صريحاً في شمول العلم إلا أنه ظاهر فيه. فلاحظ.

(٢) هذا لا يدل على فرض كون التقليد غير مفيد للعلم، بل على عدم الاجتزاء به فيما يطلب فيه العلم، من دون مانع من فرض إفادته العلم.

## الأصول.

لكن الظاهر: عدم المقابلة التامة بين التقليدين، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكاً، وهذا غير معقول في أصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد (١) حتى يجري فيه الخلاف (٢). وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع، مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به (٣) عنه، إلا أن (٤) يكتفي فيها بمجرد التدين ظاهراً وإن لم يعتقد، لكنه بعيد (٥).

ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية، وهو في محله، بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد، لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو في العقلية المبتنية على الاستدلالات العقلية، وأما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد - بالفتح - كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة

---

(١) بناء على امتناع الاعتقاد مع عدم الظن والعلم. لكن عرفت المنع من ذلك.

(٢) يعني: الخلاف في الاكتفاء بالتقليد.

(٣) لعل في كلام الشيخ رحمته في العدة الآتي إشعار بذلك.

(٤) الظاهر أن هذا استدراك من قوله: «و هذا غير معقول في أصول الدين...» والمراد به احتمال كون مراد من جواز التقليد في أصول الدين هو التدين ظاهراً من دون اعتقاد فلا يتوقف على العلم أو الظن.

(٥) لما فيه من الخروج عما دل على وجوب الاعتقاد والتدين.

القرائن (١)، وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

وكيف كان: فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه (٢).

الأقوى كفاية  
الجزم الحاصل  
من التقليد في  
الاعتقادات

مع أن الإنصاف: أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفتن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم (٣)، لكثرة الشبه

(١) لكن إمكان حصول العلم بسبب القرائن في النقلات لا يستلزم حصوله دائماً فيها، فلا موجب لتقييد كلامهم بالعقليات. على أنه قد يحصل القطع من التقليد في العقليات. كما إذا كان للمقلد مكانه سامية في نفس المقلد. فلاحظ.

(٢) تقدم أن الواجب هو حصول الجزم والاعتقاد من دون تقييد بالعلم فضلاً عن الطريق الخاص له، وأن وجوب العلم عقلياً طريقي لكونه عذراً مؤمناً من الخطر، وكذا حال سبب العلم، فلا بد من كونه سبباً عقلياً، وإلا فلا أمان مع فرض التقصير في مقدمات العلم. والظاهر أن التقليد ليس طريقاً عقلياً صالحاً للمعذرية عقلاً إلا للقاصر الغافل، ولا يجتريء به العقلاء مع الالتفات. لكن لو فرض الوصول للواقع مع التقليد أجزأ مع حصول الاعتقاد الواجب، كما تقدم، وإليه يرجع كلام المصنف رحمته هنا، كما يشهد به قوله آنفاً: «و كذا ليس المراد من كفاية التقليد...»

(٣) يعني: فلا يمكن دعوى تقييد الاعتقاد بذلك وعدم الاجتزاء بالتقليد. لكن هذا قد يتم في البراهين العقلية الصرفة، ولم يظهر منهم اختصاص النظر بها بل يمكن سلوك الطرق السمعية في كثير من أمور الدين مع النظر في المعاجز الموجبة لليقين بالحق كالقرآن الكريم ونحوه مما يجتريء به العقل في مقام الفحص وإن لم يستند إلى العقليات المحضة. والظاهر أن مرادهم من النظر ما يعم ذلك، ومثل هذا

الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبهاً (١) يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده، خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البدييات، وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل.

العاجز عن  
تحصيل العلم  
في الاعتقادات

المقام الثاني: في غير المتمكن من العلم.

والكلام فيه: تارة في تحقق موضوعه في الخارج.

وأخرى في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا؟

وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده (٢).

هل يوجد العاجز  
في الاعتقادات؟

أما الأول، فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز، نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر، مع ما دل على خلود الكافرين

---

لا يتعذر في حق الكثير، بل الأكثر، لوضوح الحق وكثرة البيئات المشاهدة عليه ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾ وعنهم عليه السلام: أن أمرنا في عهد الغيبة آيين من هذه الشمس.

نعم لا بد في ذلك من كون الشخص في مقام طلب الحق للحق، لا في مقام الإصرار على معتقده وتنزيل الحق على طبقه، وإلا اختلطت العاطفة بالدين وتسنى للشيطان التلبس والإضلال. والحمد لله على الهداية ونسأله العصمة والسداد.

(١) يكفي الجواب عنها بأنها شبهة في مقابل البديهة بعد تمامية الاستدلال

على الحق ووضوح برهانه.

(٢) يعني: من حيثية الإسلام والكفر.

بأجمعهم في النار ، بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر ، فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن (١) ، وأن من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وإن كان عاجزاً قبل ذلك أو بعده ، والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ، ولهذا ادعى غير واحد - في مسألة التخطئة والتصويب - الإجماع على أن المخطئ في العقائد غير معذور .

لكن الذي يقتضيه الإنصاف : شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين (٢) ، وقد تقدم عن الكليني ما يشير إلى ذلك ، وسيجيء عن

شهادة الوجدان  
بقصور بعض  
المكلفين

(١) وإلا فيما أن يكون غير كافر ، أو كافراً غير معاقب ، أو معاقباً وإن كان قاصراً . والأول مناف لما دل على حصر الناس في المؤمن والكافر . والثاني مناف لما دل على خلود الكفار في النار ، والثالث مناف لحكم العقل بقبح عقاب القاصر . لكن هذا مبني على عدم الاجتزاء بالظن في حصول الإيثار ، وإلا تعين كونه مؤمناً مع فرض حصوله منه وإن كان عاجزاً عن تحصيل العلم . فلاحظ .

(٢) لا إشكال في هذا ، إلا أن المكلف القاصر لا يتسنى له حصول الظن بالنظر ، ولو حصل له لم يلتفت إلى كونه ظناً ولم يلتفت إلى إمكان حصول العلم له وعدمه ، فلا ينفع فيما نحن فيه . أما من يلتفت إلى ذلك فمن البعيد جداً عجزه عن تحصيل العلم والوصول للواقع . فإن الله سبحانه وتعالى قد هياً للحق الطرق الكافية وأقام عليه الأدلة الوافية وحفظه - من حيث قيام الحججة - أكمل الحفظ ، حتى لو أراد كل أحد - ممن له قابلية النظر - الوصول إليه لوصل ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ﴾ ، ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ﴾ .

نعم ذلك محفوف بمشاكل ومصاعب تهون دونها إزالة الجبال الرواسي ، وعمدتها التجرد عن العواطف ، ولا سيما عاطفة الحب للأباء والعقائد التي ينشأ



الشيخ عليه السلام في العدة: من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم.

هذا، مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوساطة بين المؤمن والكافر (١)، وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الإمام عليه السلام في ذلك المذكورة في الكافي (٢). ومورد الإجماع على أن المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه (٣)، فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذوراً غير آثم.

---

عليها الإنسان، فإنها تكون جزءاً من كيانه يصعب عليه التخلي عنها والتجرد منها، حتى ينظر بعين البصيرة الصافية الخالية عن شوائب الأوهام والتمويه، كما نشاهده في أعظم علماء الفرق وكبارهم. والحمد لله رب العالمين وله الشكر على ما من به علينا، حيث هياً لنا ظروف الاعتقاد الحق من دون تعب ولا نصب. ونسأله تعالى أن يتم علينا هذه النعمة العظمى بحسن الخاتمة والثبات على الحق مع العصمة والسداد. إنه أرحم الراحمين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

نعم يمكن فرض العجز عن الوصول إلى الحق والعلم به مع عدم قصور الشخص في نفسه، وكمال التفاته، فيما لو ابتلي بالمواع الخارجية كحبس وتشريد ونحوهما مما يمنعه من النظر في الأدلة السمعية والاطلاع على مفادها، وفي مثل هذا يقع الكلام في كفاية الظن وعدمه. فلاحظ.

(١) حيث قسم الناس إلى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة. وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة.

(٢) تقدمت الإشارة إلى بعض الأخبار المذكورة في المقام الأول.

(٣) ولا إشكال في عدم كون مثله قاصراً. وخطؤه في الاجتهاد ناشئ عما ذكرناه من ابتناء فحصه على العاطفة، فهو في مقام تنزيل الأدلة على معتقده، لا في مقام الاعتقاد على طبق الأدلة.

هل يجب تحصيل  
الظن على العاجز؟

وأما الثاني، فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن ، لأن المفروض عجزه عن الإيمان والتصديق (١) المأمور به، ولا دليل آخر على عدم جواز التوقف (٢)، وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم، لأن المقصود فيها العمل، ولا معنى للتوقف فيه، فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن. والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً، فيندرج في عموم قولهم عليه السلام: «إذا جاءكم ما لا تعلمون فها» (٣).

نعم، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم، ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني إلى

---

(١) الظاهر عدم عجزه عنهما، لأنهما من سنخ الاعتقاد الذي عرفت أنه لا يتوقف على العلم، إلا أنه مع فرض عدم علمه بالحق الذي يجب الاعتقاد، لا يكون وجوب الاعتقاد به متنجزاً عليه وإن كان ثابتاً في الواقع، بل لو فرض تنجزه عليه بتقصير سابق أو بعلم إجمالي امتنع منه الاعتقاد اعتماداً على الظن، بما فيه من التشريع والتدين بلا بصيرة، بل يتعين الاعتقاد بالواقع على إجماله والتسليم به على ما هو عليه الذي هو كاف مع فرض العجز ولولموانع خارجية. كما يشهد به ما ورد في تدين أهل البلاد النائية إذا بلغهم موت الإمام في زمن الفحص عن من قام مقامه. فلاحظ.

(٢) بل عرفت الدليل على وجوبه.

(٣) وأشار عليه السلام إلى فمه - كما في الرواية - كناية عن السكوت وقد تضافرت الأخبار عنهم عليهم السلام بأن من حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون.

الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل، لأن انكشاف الحق - ولو ظناً - أولى من البقاء على الشك فيه (١).

حكم العاجز  
من حيث  
الإيمان والكفر

وأما الثالث (٢)، فإن لم يقر في الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر كفره.

وإن أقر به مع العلم بأنه شاك باطناً فالظاهر عدم إسلامه، بناء على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به.

وفي جريان حكم الكفر عليه حيثئذ إشكال:

من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك.

ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالجحود، مثل: رواية محمد بن

مسلم، قال: «سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام، قال: ما تقول في من شك في

الله؟ قال: كافر، يا أبا محمد. قال: فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال: كافر.

ثم التفت إلى زرارة، فقال: إنما يكفر إذا جحد»، وفي رواية أخرى: «لو أن

الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».

---

(١) لم يتضح الوجه فيه إذا لم يحتمل إفضاء النظر إلى العلم، فيجب حينئذ احتياطاً، من باب وجوب الاحتياط مع الشك في القدرة، أما مع العلم بالعجز عن تحصيل العلم وعدم الوصول إلى الاعتقاد التفصيلي فلا يظهر الوجه في وجوب تحصيل الظن وإن كان قريباً إلى الذوق

(٢) الكلام فيه هو الكلام في الظان مع التمكن من تحصيل العلم، إذ لا

دخل للقدرة والعجز في تحقق الإسلام والإيمان وعدمه، وإنما هما دخيلان في العذر

وعدمه. وقد تقدم الكلام في التمكن من تحصيل العلم، كما تقدم التعرض لبعض

النصوص التي استشهد بها المصنف رحمته الله هنا. فراجع.

ثم إن جحود الشاك، يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به، لأجل عدم الثبوت، ويحتمل أن يراد به الإنكار الصوري على سبيل الجزم (١)، وعلى التقديرين فظاهرها: أن المقر ظاهراً الشاك باطناً الغير المظهر لشكّه، غير كافر (٢).

ويؤيد هذا: رواية زرارة - الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وآخرون مرجون لأمر الله﴾ - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فتجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحالة إما يعذبهم وإما يتوب عليهم»، وقريب منها غيرها .

ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية، في أقسام المقلد في أصول الدين بناء على القول بجواز التقليد، وأقسامه بناء على

(١) هذا هو الظاهر من الجحود، وأما مجرد إعلان عدم التدين والتوقف فليس بجحود قطعاً. نعم لا يبعد أن يكون المراد بالجحود القلبي، لا اللساني، ولا يكون الجحود اللساني إلا دليلاً عليه، لا أنه هو الموضوع الأصلي، كما أنه لا يبعد كون النصوص المذكورة واردة في بيان حكم الشخص في الآخرة من جهة العقاب - كما قد يشهد به الرواية الآتية - لا في الدنيا، وإلا فمن البعيد جداً عدم الحكم بكفر الشخص مع إعلان الشك وعدم التدين في مقام ترتيب الأثر الخارجي. فتأمل جيداً.

(٢) بل مقتضى الثاني عدم كفره مع إعلان الشك أيضاً. وقد عرفت أنه لا يبعد حمله على حكمه في الآخرة، لا في الدنيا. فلاحظ.

عدم جوازه، قال:

كلام السيد  
الصدر في أقسام  
المقلد في أصول  
الدين وبعض  
المناقشات فيه

إن أقسام المقلد - على القول بجواز التقليد - ستة، لأنه: إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة أو في باطلة، وعلى التقديرين: إما أن يكون جازماً بها أو ظاناً، وعلى تقديري التقليد في الباطل: إما أن يكون إصراره على التقليد مبتنياً على عناد وتعصب (١)، بأن حصل له طريق علم إلى الحق فما سلكه، وإما لا، فهذه أقسام ستة.

فالأول: وهو من قلد في مسألة حقة جازماً بها - مثلاً: قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله - فهذا مؤمن، واستدل عليه بما تقدم حاصله: من أن التصديق معتبر من أي طريق حصل - إلى أن قال: - الثاني: من قلد في مسألة حقة ظاناً بها من دون جزم، فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر (٢) إذا أقر باللسان، إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق، سيما إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك.

أقول: هذا مبني على أن الإسلام مجرد الإقرار الصوري وإن لم يحتتمل مطابقته للاعتقاد (٣). وفيه: ما عرفت من الإشكال (٤) وإن دل عليه غير واحد من الأخبار.

- 
- (١) لا معنى لفرض العناد والتعصب إلا مع فرض عدم جواز التقليد.
  - (٢) بل في الواقع بناءً على جواز التقليد وإمكان حصول الاعتقاد مع الظن.
  - (٣) بل هو مبني على إمكان حصول الاعتقاد مع الظن، كما يشهد به ما يأتي منه في صور التقليد غير الجائر، حيث حكم بأن المقلد الظان مؤمن غير فاسق.
  - (٤) تقدم بعض الكلام فيه في المقام الأول.

الثالث: من قلد في باطل - مثل إنكار الصانع أو شيء مما يعتبر في الإيمان - وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد.

الرابع: من قلد في باطل وظن به كذلك. والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجة يوم القيامة (١)، وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه، وبالإسلام إن لم يكونا كذلك. فالأول كمن أنكر النبي ﷺ مثلاً، والثاني كمن أنكر إماماً.

الخامس: من قلد في باطل جازماً مع العناد.

السادس: من قلد في باطل ظاناً كذلك.

وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والإصرار (٢).

ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد، قال:

إنه إما أن يكون مقلداً في حق أو في باطل، وعلى التقديرين: مع الجزم أو الظن، وعلى تقديري التقليد في الباطل: بلا عناد أو به، وعلى التقادير

(١) يعني: فهما غير معذورين لعدم وصولهما للواقع. لكن عدم الوصول لا ينافي العذر إلا مع التقصير. وهو لا يجتمع مع فرض جواز التقليد. إلا أن يريد من جوازه كفاية الوصول من طريقه إلى الواقع واعتقاد الحق، إلا أنه عذر على كل حال.

(٢) يعني: مع اعتقادهما لما يوجب الكفر كإنكار الصانع، لا مع غيره كإنكار الإمامة، فلا فرق بينهما وبين الصورتين السابقتين. فلاحظ.

كلها(١): دل عقله على الوجوب أو بين له غيره، وعلى تقدير الدلالة:  
أصر على التقليد أو رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا(٢).  
فهذه أقسام أربعة عشر(٣).

الأول: التقليد في الحق جازماً مع العلم بوجوب النظر والإصرار،  
فهذا مؤمن فاسق(٤)، لإصراره على ترك الواجب.

---

(١) يعني: في الباطل مع العناد وبدونه مع الجزم والظن، وفي الحق مع الجزم  
والظن.

(٢) عطف على قوله: «دل عقله على وجوب...».

(٣) الظاهر أن الأقسام ثمانية عشر، وهي ستة في الحق، واثنى عشر في  
غيره. أما الستة في الحق فهي التقليد مع الجزم ومع الظن، وكل منهما مع الغفلة، أو  
الالتفات إلى وجوب النظر مع العناد في تركه أو الرجوع إليه قبل استكمال الفحص.  
وأما الأثنى عشر في غير الحق فهي الستة في صورتَي العناد وبدونه وإن كان التقسيم  
لا يخلو في نفسه عن اضطراب، من حيث تكرار ذكر العناد إلا أن يراد بالعناد الأول  
التعصب للباطل في قبال اعتقاده من دون تعصب، وبالعناد الثاني العناد لوجوب  
النظر المفروض التفاته إليه. لكن فرض اعتقاد الباطل مع عدم التعصب له مما  
لا يتعقل إلا أن يراد العلم به أو الظن من دون اعتقاده في قبال العلم به مع الاعتقاد.  
فلاحظ.

(٤) بناء على وجوب النظر تكليف نفسي مستقل، لا أنه شرط في الإيمان، ولا  
واجب طريقي عقلي كما ذكرنا، إذ على الأول لا يكون الشخص في الفرض مؤمناً،  
وعلى الثاني لا يكون فاسقاً، لأن الواجب الطريقي لاموضوع له مع فرض الوصول  
للواقع والجزم به من التقليد، فلا يكون تركه موجباً للفسق.

الثاني: هذه الصورة مع ترك الإصرار والرجوع، فهذا مؤمن (١) غير فاسق.

الثالث: المقلد في الحق الظان مع الإصرار، والظاهر (٢) أنه مؤمن مرجى في الآخرة (٣)، وفاسق، للإصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الإصرار، فهذا مسلم ظاهراً غير فاسق.  
الخامس والسادس: المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد (٤)، إلا أن يريد بهذا القول قول الشيخ رحمته الله: من وجوب النظر

(١) إيمانه موقوف على تحقق الاعتقاد منه بعد فرض عدوله عن التقليد وعدم استكمال النظر، وهو لا يخلو عن إشكال. إلا أن يكون المفروض في كلامه ضمّ النظر للتقليد للاستظهار به، لا عدوله منه إليه.

(٢) إيمانه موقوف على تحقق الاعتقاد مع الظن. إلا أن يريد من الإيمان الظاهري الإسلام، كما يناسبه جعله مرجى في الآخرة حيث تقدم في النصوص عدّ المرجى واسطة بين الإيمان والكفر مع دخوله في الإسلام. ويناسبه ما في بعض النسخ من عدّ القسم الرابع مسلماً ظاهراً.

(٣) كأنه لما تقدم في النصوص من إرجاء من لم يدخل الإيمان في قلوبهم إما لكون دخول الإيمان في القلب كفاية عن العلم به المفروض عدم تحققه في المقام. أو لكونه كناية عن الاعتقاد الذي عرفت الكلام في تحققه في المقام. فلاحظ.

(٤) عرفت الكلام في ذلك. وأما قول الشيخ فسيأتي عند التعرض لكلامه، ولعل مقتضى ما يأتي منه من العفو مع التقليد عدم تحقق الفسق به. فلاحظ.



مستقلاً، لكن ظاهره إرادة قول المشهور، فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور، كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة في أول الباب الحادي عشر، لأن الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد.

ثم قال:

السابع: المقلد في الباطل جازماً معانداً (١) مع العلم بوجوب النظر والإصرار عليه، فهذا أشد الكافرين.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار، فهذا أيضاً كافر. ثم ذكر الباقي وقال: إن حكمها يظهر مما سبق .

كلام الشيخ  
الطوسي في  
العدة في وجوب  
النظر مع العفو

أقول: مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم (٢)، لأنهم أولى به من السابقين.

بقي الكلام في ما نسب إلى الشيخ في العدة: من القول بوجوب النظر مستقلاً مع العفو، فلا بد من نقل عبارة العدة، فنقول:

قال في باب التقليد - بعدما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع، والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول، مستدلاً بأنه لا خلاف في أنه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها (٣) - : وإذا كان لا يتم

---

(١) يعني: كفر بقية الأقسام. ولكن لم يتضح وجه الأولوية من السابقين ولا سيما القسم الأول. هذا ويظهر من بعض أعظم المحشّين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مخالفة المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في نقل كلام السيد الصدر في حكم الأقسام. فليراجع. والأمر ليس بهمهم.

(٢) لا يخفى أن وجوب ذلك طريقي لأجل إحراز الامتثال، لا نفسي.

(٣) لأنها متفرعة على ذلك، فمع عدم انتهاء مقدماتها إلى العلم لا تكون

ذلك إلا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة، وجب أن لا يصح التقليد في ذلك.

ثم اعترض:

بأن السيرة كما جرت له على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الاصول وعدم الإنكار عليهم.

فأجاب: بأن على بطلان التقليد في الاصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك، وهذا كاف في النكير (١).

ثم قال: على أن المقلد للحق في اصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذه وأنه معفو عنه، وإنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها،

---

معلومة ولا دليل على إجزاء التقليد في هذه الأمور، لعدم إحراز الإمضاء، بخلاف الفروع فإنه يمكن فيها إحراز الإمضاء بعد العلم بالأصول. لكن هذا - مع توفقه على فرض عدم إفادة التقليد في الأصول للعلم بها كما سيأتي - لا يخلو عن إشكال، لأن العلم بوجوب الصلاة وأعدادها المفضي لوجوب العلم بها - مقدمة لامثالها - موقوف على العلم بالأصول، فكيف يكون دليلاً على وجوبه وهل هو إلا دور واضح؟ فلاحظ

(١) قد يحمل هذا على أن المراد أن الأدلة المذكورة كاشفة عن كون السيرة في غير محلها بل كان اللازم الانكار لأجلها. وقد يحمل على أن المراد أن الحاجة إلى الإنكار إنما هي لكشف الحق فمع انكشافه بالأدلة المذكورة لا يبقى للإنكار حاجة، فلا يدل السكوت عن الإنكار على التقرير.

بل الأدلة المذكورة بانفسها نحو من الانكار كافية فيه. ولعل الثاني هو الاظهر، وهو الذي فهمه المصنف رحمته كما سيأتي.

لأنني لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاته من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع. ثم اعترض على ذلك: بأن ذلك (١) لا يجوز، لأنه يؤدي إلى الإغراء بما لا يأمن أن يكون (٢) جهلاً.

وأجاب: بمنع ذلك، لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لأنه إنما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الأصول (٣)، وقد فرضنا أنه مقلد في ذلك كله (٤)، فكيف يكون إسقاط

---

(١) يعني: العفو وعدم العقاب. أو إقرار المقلدة وعدم قطع موالاتهم من الأئمة وأصحابهم.

(٢) لعل الأولى أن يقول: إلى الإغراء بما هو جهل. فإن المفروض أن التقليد بنفسه محرم فهو جهل قطعي. وكأن المراد بالجهل ما يقابل الحكمة لا ما يقابل العلم. وهو فَوَيْلٌ يشير بهذا إلى الوجه الملزم بالعقاب على المعاصي أو بإنكارها على أصحابها وهو أن عدم العقاب أو عدم الإنكار على المعاصي موجب للإغراء بها، لضعف الداعي إلى اجتنابها بدونها.

(٣) الظاهر أن مراده من الأصول ما يعسم مسألة العقاب على التقليد وعدمه، وإلا فلو كان المراد من الأصول خصوص الأصول المقومة للدين كالتوحيد والعدل والنبوة لم يتوقف معرفة العفو عن التقليد على معرفتها، لإمكان أن يتضح للمكلف بعد النظر في السيرة المشار إليها العفو عن التقليد مع أنه مقلد في الأصول المذكورة. على أن كلامه فَوَيْلٌ لا يفي بدفع الإشكال حتى بناء على ما ذكرنا، لإمكان التفكيك في الأصول، فيقلد في بعضها كالتوحيد والنبوة، ويستكمل النظر في بعضها كمسألة العفو عن التقليد، فلا يندفع إشكال الإغراء بالجهل. فتأمل جيداً.

(٤) يعني: فلا يتيسر له العلم بالعفو حتى يتكل عليه ويتحقق الإغراء بالجهل

العقاب مغرياً؟ وإنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول (١) وسبروا أحوالهم (٢)، وأن العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجهم من باب الإغراء (٣)، وهذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله. وأقوى مما ذكرنا: أنه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به، إما على جملة أو تفصيل، ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف، وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال، انتهى.

وذكر عند الاحتجاج على حجية أخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك، قال:

وأما ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً معفو عنه، ولا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه، انتهى.

أقول: ظاهر كلامه رحمته في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة

المناقشة فيما أفاده  
الشيخ الطوسي

---

واعتماده على التقليد في إثبات العفو عنه دوري. فلاحظ.

(١) فلا يتحقق في حقهم الإغراء بالجهل، لفرض عدم ارتكابهم له. لكن عرفت الإشكال في ذلك بإمكان التفكيك في الأصول في التقليد وعدمه.

(٢) يعني: أحوال المقلدة. أو أحوال الأئمة وأصحابهم في عدم قطعهم لموالة المقلدة.

(٣) لم يتضح الوجه في ذلك، وكلامه لا يخلو عن غموض.

الصلاة وأعدادها على معرفة اصول الدين: أن الكلام في المقلد الغير الجازم (١)، وحينئذٍ فلا دليل على العفو.

وما ذكره: من عدم قطع العلماء والأئمة موالاتهم مع المقلدين - بعد تسليمه والغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم، لعدم العلم بأحوالهم (٢) - لا يدل على العفو، وإنما يدل على كفاية التقليد (٣).

وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم - لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الأصول - لم يدل على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الأدلة، فلا دليل على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه.

والتحقيق: أن إمساك النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة ولعلمهم بالأصول، دليل (٤) على عدم الوجوب، لأن وجود

- 
- (١) إذ المقلد الجازم بالأصول يمكنه معرفة الفروع، لأنها تنتهي إلى العلم.
  - (٢) هذا قد يتم في أصحاب الأئمة لا في الأئمة عليهم السلام بأنفسهم، لوضوح علمهم بحال المقلدة وعدم اشتباهه عندهم.
  - (٣) كما هو الحال في سائر السير العملية، فإن إقرارها كاشف عن صوابها لا عن خطئها مع العفو. ولو فرض تحقق النكير عليها كشف عن خطئها ولا موجب للعفو ولا كاشف عنه.
  - (٤) خبر (أن) في قوله: «والتحقيق أن...».

الأدلة (١) لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢) وإن كفى فيه من حيث الإرشاد والدلالة على الحكم الشرعي (٣)، لكن الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلدين.

فالإنصاف: أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده (٤)، بل قد عرفت احتمال كفره، لعموم أدلة كفر الشاك.

وأما الغير المتفطن لوجوب النظر للغفلة أو العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة (٥). وفي جريان حكم الكفر احتمال تقدم.

رأي المصنف  
في المسألة

(١) يعني: على وجوب النظر وبطلان التقليد، كما أشار إليه عليه السلام في صدر كلامه.

(٢) فعدم النكير من هذه الجهة كاشف عن اطلاعهم على خلل في الأدلة المذكورة.

(٣) كأنه لأن الارشاد يحصل بالأدلة المذكورة، كما ذكره الشيخ عليه السلام. لكنه لا يخلو عن إشكال، ضرورة أن العامي لا يطلع على الأدلة المذكورة، وليس مضمونها من الواضحات التي لا تخفى على العوام، فوصول الحكم للعوام موقوف على نكير العلماء ولا يكفي فيه الأدلة المذكورة.

(٤) بناء على اعتبار العلم في الأصول، أو توقف الاعتقاد عليه. وقد عرفت الكلام في ذلك، وأن الظاهر كفاية الاعتقاد غير المتوقف على العلم، فلو حصل أغنى عن تحصيل العلم. لكن لا بد من الغفلة، وإلا لزم التشريع المحرم.

(٥) معذورية الغافل موقوفة على عدم تقصيره في غفلته.

وأما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علم من عمومات الآيات والأخبار وجوب النظر والاستدلال، لأن وجوب ذلك توصيلي لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر (١)، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجباً تعبدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً للإيمان، لكن الظاهر خلاف ذلك، فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية.

---

(١) هذا راجع إلى عدم وجوب النظر والاستدلال إلا تخييراً بينه وبين التقليد، إذ مع فرض وجوب المعرفة وحصولها بالنظر وبالتقليد معاً يتعين الالتزام بالتخيير بينهما. ولو التزم بكون الواجب هو خصوص المعرفة عن نظر واستدلال لم يجز التقليد، كما لا يخفى.

فالعمدة ما سبق منا من كون الواجب الأصلي هو الاعتقاد وأن الطريق العقلي له هو العلم الناشئ من النظر والاستدلال واستفراغ الوسع في تحصيل الواقع، وغيره من الطرق وإن أغنى في تحصيل الواجب الأصلي إلا أنه ليس عذراً عقلياً، فلا ينفع في ظرف الخطأ، وإن نفع في ظرف الإصابة والوصول للواقع.





## الأمـر السادس

بناءً على عدم  
حجية الظن  
فهل له آثار أخرى  
غير الحجية؟

إذا بنينا على عدم حجية ظن أو على عدم حجية الظن المطلق، فهل يترتب عليه آثار أخرى غير الحجية بالاستقلال، مثل كونه جابراً للضعف سنداً أو قصوراً دلالة، أو كونه موهناً لحجة أخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر؟

ومجمل القول في ذلك: أنه كما يكون الأصل في الظن عدم الحجية، كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة: من الجبر، والوهن، والترجيح (١).

وأما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة:

---

(١) لرجوع ذلك إلى حجية المنجبر مع عدم حجيته في نفسه، وعدم حجية الموهن مع حجيته في نفسه، وحجية خصوص الراجح من المتعارضين الذين كان الأصل عدم حجيتها معاً، والأول والثالث خلاف أصالة عدم الحجية، والثاني خلاف إطلاق دليل الحجية، وكلاهما محتاج إلى دليل.

## الأول: الجبر بالظن الغير المعترف

فنقول: عدم اعتباره: إما أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه، وإما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن.

هل يكون الظن غير المعترف جابراً؟

أما الأول، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين (١).

وأما الثاني، فالأصل فيه وإن كان ذلك، إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظن - كالخبر إذا قلنا بكونه حجة بالخصوص بوصف كونه مظنون الصدور (٢)، فأفاد تلك الأمانة الغير

الكلام في جبر قصور السند

(١) لا يخفى أن ظاهر ما دل على عدم الاعتناء به عدم حجتيته في نفسه، فلا يمنع من الجبر به إذا كان وجوده موجباً لتمامية ملاك الحجية في المجبور، كما يأتي في القسم الثاني، فإن الاعتناء حينئذ ليس به، بل بالمجبور الذي فرض تمامية ملاك حجتيته به. اللهم إلا أن يستفاد من عدم الاعتناء به عدم ترتيب الأثر عليه أصلاً ولو بهذا المقدار بحيث يكون وجوده كعدمه فيكون مخصصاً للدليل الانجبار. لكن هذا لو أمكن تسليمه في مثل القياس مما ارتكز في نفوس المتشرعة طرحه، فلا مجال له في غيره من موارد النهي عن الظن بالخصوص.

(٢) يعني: بالظن الشخصي.

المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر - انجبر قصور سنده به (١).  
إلا أن يدعى: أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بإفادته للظن  
بالصدور (٢)، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره  
من غير سنده.

الكلام في جبر  
قصور الدلالة

وبالجملة: فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور، ومن هنا  
لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لأن المعتبر  
في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في مدلولاتها، لا مجرد الظن  
بمطابقة مدلولاتها للواقع ولو من الخارج.

فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة (٣)  
فهو، وإلا - بأن كان مجملاً أو كان دلالة في الأصل ضعيفة كدلالة الكلام  
بمفهومه الوصفي - فلا يجدي الظن بمراد الشارع من أمانة خارجية  
غير معتبرة بالفرض، إذ التعويل حينئذٍ على ذلك الظن من غير مدخلة  
للكلام (٤).

بل ربما لا تكون تلك الأمانة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا

---

(١) لتأمية ملاك الحجية بسبب الظن المذكور.

(٢) بحيث يكون الظن بالصدور مستنداً إلى نفس الخبر، لا لضميمة خارجية.

(٣) يعني: التي توجب ظهوره ظهوراً ثانوياً في المعنى المظنون، سواءً كانت

من سنخ القرائن الحالية أم المقالية، والمعياري فيها ما يصح اعتماد المتكلم عليه في مقام  
البيان، لا مطلق ما يفيد الظن.

(٤) فلا يدخل في كبرى حجية الظهور.

الكلام، غايته إفادة الظن بالحكم الفرعي، ولا ملازمة بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ (١).

نعم، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي (٢)، فالظن

(١) والضابط في ذلك: أن اللفظ تارة: يتردد بين معنيين متنافيين خارجاً، بحيث لا يمكن تحققهما معاً في الخارج، كالقرء المردد بين الطهر والحيض.

وأخرى: يتردد بين معنيين يمكن اجتماعهما في الخارج كصيغة (إفعل) المرددة بين مطلق الطلب وخصوص الوجوب، أما في الأول فالظن بصدق الأمانة موجب للظن بإرادة مؤداها من الكلام، لامتناع إرادة المعنى الآخر المنافي مع صدقها. بخلاف الثاني، فإن صدق الأمانة لا يمنع من إرادة المعنى الآخر بعد عدم التنافي بينهما. وعلى الوجهين لا يوجب الظن بصدق الأمانة حجية الكلام بناء على ما هو الظاهر من اعتبار الظهور في الحجية، وإن كان عدم الحجية في الصورة الثانية أولى.

نعم قد تكون الأمانة موجبة للعلم أو الاطمئنان بوجود قرائن حالية أو مقالية موجبة لظهور الكلام على طبقها وإن اختلفت علينا، كما لو فرض فتوى المشهور استناداً إلى رواية مجملة أو ظاهرة في خلاف ما أفتوا به، بحيث لا يحتمل ابتناء فتواهم على دعوى ظهورها في نفسها فيما ذهبوا إليه، ولا على دليل آخر غيرها. فإن ذلك قد يوجب القطع باطلاعهم على قرائن صارفة لها على طبق فتواهم.

وحينئذٍ لا إشكال في كون الفتوى جابرة لضعف الدلالة في مثل ذلك، بخلاف ما لو احتمل كون مستند فتواهم دليلاً آخر غير ظاهر الحال لنا، أو ابتنائها على دعوى ظهور الرواية فيما أفتوا به لجهات لم تثبت عندنا، فإنه لا مجال للانجبار كما لا يخفى.

(٢) المدار على ما ذكرنا من كون الاحتمال الآخر منافياً لما قامت عليه الأمانة، وأما مجرد العلم بتعرض الكلام لبيان الحكم الواقعي فهو لا ينفع، كما لو تردد المراد بالصيغة بين أن يكون هو مطلق الطلب وأن يكون خصوص الوجوب، وظن من

به يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا من باب الاتفاق.

ومما ذكرنا يظهر: أن ما اشتهر - من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب - غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يعلم لها بينة.

والفرق: أن فهم الأصحاب وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد، بخلاف عمل الأصحاب، فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعي (١) الذي قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ، كما عرفت.

الكلام فيما اشتهر  
من كون الشهرة  
في الفتوى جابرة  
لضعف سند الخبر

بقي الكلام في مستند المشهور، في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر:

فإنه إن كان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر (٢)، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر -: أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون

---

الخارج بأن الحكم هو الوجوب، فإنه لا يوجب الظن بإرادته من الكلام، لاحتمال إرادة مطلق الطلب فإنه هو الحكم الواقعي أيضاً. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن عمل الأصحاب بالكلام فرع فهمهم له، فهو راجع إلى اطلاعهم على قرينة مقتضية لتعيين ما فهموه منه. إلا أن يكون المراد بالعمل مجرد الفتوى من غير أن تستند إلى الكلام المجمل، فيتم ما ذكره المصنف رحمته.

(٢) لاحتمال استنادهم لغيره، أو غفلتهم عن ضعف سنده. لكن لا يبعد كون مراد القائل بالانجبار بعمل المشهور غير هذه الصورة، فلا يتوجه الإيراد عليه بذلك.

الصدور مطلقاً، فإن المحكي (١) عن المشهور اعتبار الإيمان في الراوي، مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثق للظن (٢).

فإن قيل: إن ذلك لخروج خبر غير الإمامي بالدليل الخاص (٣)، مثل منطوق آية النبأ، ومثل قوله عليه السلام: «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا».

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق (٤)، وإن كان عاماً لما ظن بصدوره كان خبر غير الإمامي (٥) المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج (٦). ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب (٧)

(١) يشكل الاعتماد على الحكاية المذكورة مع ما تقدم في مبحث خبر الواحد عن الشيخ عليه السلام من دعوى عمل الطائفة بأخبار الفطحية وأمثالهم.

(٢) فعدم حجيته عندهم كاشف عن عدم كون معيار الحجية هو الظن بالصدور.

(٣) يعني: خروجه عن عموم دليل حجية الخبر المفيد للظن لوثم.

(٤) يعني: فيبقى الموثق داخلاً في عموم حجية الخبر المفيد للظن لوثم، مع أن مبناهم على عدم العمل به.

(٥) يعني: الضعيف في نفسه.

(٦) مع أن مبناهم على العمل بخبر غير الإمامي الضعيف المنجبر بالشهرة دون الموثق الذي لم ينجر بها.

(٧) فإنه داخل في منطوق آية النبأ مع إفادته الظن، فإن كان مفاد الآية عدم حجية خبر الفاسق مطلقاً ولو كان مفيداً للظن لزم البناء على عدم حجيته ولو كان

في كون الظن جابراً أو موهناً أو مرجحاً ..... ٣٥٧

والخبر (١) المعتضد بالأولية والاستقراء وسائر الأمارات الظنية (٢)، مع أن المشهور لا يقولون بذلك.  
وإن كان (٣) لقيام دليل خاص عليه (٤)، ففيه: المنع من وجود هذا الدليل.

وبالجملة: فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر، في غاية الإشكال (٥)، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور

---

منجبراً بالشهرة، وإن كان مفادها عدم حجية خبر الفاسق الذي لا يفيد الظن دون المفيد للظن، لزم حجيته حتى لو لم ينجر بالشهرة.

(١) يعني: الضعيف في نفسه.

(٢) فإنه لا فرق بينها وبين الشهرة في إفادة الظن.

اللهم إلا أن يقال: الأمور المذكورة إنما توجب الظن بالحكم الشرعي لا بصدور الخبر، فلا تقاس بالشهرة المفروض كونها موجبة للظن بصدور الخبر.

(٣) عطف على قوله: «فإنه إن كان من جهة أفادتها الظن بصدق الخبر».

(٤) يعني: حجية الخبر الضعيف في نفسه المنجبر بالشهرة.

(٥) عرفت الفرق بين المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات بأن الشهرة قد توجب الظن بل الاطمئنان بصدور الخبر، وذلك إذا كانت راجعة إلى الشهرة على العمل به لا مجرد الفتوى بمضمونه. أما بقية الأمارات فهي لا توجب إلا الظن، بمضمون الخبر لا بصدوره.

نعم الفرق بين المنجبر بالشهرة والموثق أو نحوه في غاية الإشكال لكن عرفت الإشكال في صدق ما حكي عنهم من إنكار حجية الموثق. فلاحظ.

إلى تلك الرواية (١). وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأن جبر الضعف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة (٢).

وربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة، حيث ادعى الإجماع على حجيته، ولم يثبت.

وأشكل من ذلك: دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه، بناء على أن التبين يعم الظني الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر. وهو بعيد، إذ لو أريد مطلق الظن فلا يخفى بعده، لأن المنهي عنه ليس إلا خبر الفاسق المفيد للظن، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه (٣). وإن

(١) لا يبعد خروج هذا عن محل كلامهم.

(٢) لا يخفى أن انجبار ذلك بالشهرة لا ينفع بعد عدم ثبوت صلوح الشهرة للجبر - كما هو مقتضى اعترافه بضعف الجبر بالشهرة - إذ لا بد من انتهاء حجية الحجة إلى معلوم الحجية.

(٣) يعني: فلا يمكن حمل الآية على الردع عنه فقط، بل لا بد من حملها على الردع عما يعم خبر الفاسق المفيد للظن، لأنه الذي يمكن به حتى يتجه الردع عنه، فلا تدل على كفاية التبين الظني.

وإن شئت قلت: لما كانت الآية واردة للردع عن قضية واقعة، وكان من المعلوم عدم عمل أحد بخبر الفاسق الذي لا يفيد الظن، فحمل الآية عليه مستلزم لخروج المورد. وهذا مبني على كون خبر الوليد - بناءً على أنه مورد نزول الآية - مفيداً للظن، وهو غير معلوم، ولم يثبت ممن يعتد به العمل به، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث خبر الواحد عند الكلام في مفاد الآية الشريفة.

فالأولى رد الاحتمال المذكور بأن حمل التبين على الظني خلاف الظاهر منه، فأن التبين طلب البيان، وهو لا يكون بغير العلم أو الاطمئنان على كلام فيه. فلاحظ.



أريد البالغ حد الاطمئنان فله وجه، غير أنه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت - ولو بضميمة المجبور - حد الاطمئنان ولا يختص بالشهرة. فالآية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان، ولا بعد فيه (١)، وقد مر في أدلة حجية الأخبار ما يؤيده أو يدل عليه، من حكايات الإجماع والأخبار.

وأبعد من الكل: دعوى استفادة حجيته مما دل من الأخبار - كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة إلى زرارة - على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين، فإن (٢) ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام عدم المعارض بالإجماع والأولية.

وتوضيح فساد ذلك: أن الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية (٣)، كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك: «إنهما معاً مشهوران»، مع أن ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة (٤).

---

(١) هذا - لوتم - يختص بما إذا حصل الاطمئنان بصدور الخبر، لا بمطابقة مضمونه للواقع فقط.

(٢) بيان لوجه الاستدلال بالأخبار المشار إليها.

(٣) فإنه الظاهر من وصف الخبر بالشهرة، إذ الشهرة الفتوائية بنفسها لا تصحح وصف الخبر بالشهرة، ولا الشذوذ، بل يكون الخبر معها موافقاً للمشهور أو مخالفاً له.

(٤) لأن فرض التعارض إنما يهتم بالسؤال عنه مع كون الخبرين واجدين لملاك الحجية، وحينئذٍ فلا إطلاق للأخبار المتضمنة لذلك بنحو يشمل الضعيف

## المقام الثاني: في كون الظن الغير المعترف موهناً

والكلام هنا أيضاً يقع: تارة فيما علم بعدم اعتباره، وأخرى فيما لم يثبت اعتباره.

هل يكون الظن غير المعترف موهناً؟

وتفصيل الكلام في الأول: أن المقابل له (١) إن كان من الأمور المعتبرة لأجل إفادته الظن النوعي - أي لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيداً للظن، وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاص - فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره (٢)، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه (٣). ومن هذا القبيل: القياس في مقابلة الظواهر اللفظية، فإنه لا عبرة به أصلاً بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعي.

الكلام في الظن الذي علم عدم اعتباره

ولو كان من باب التعبد فالأمر أوضح.

في نفسه، حتى يقال: إن ترجيحه على غيره في مقام التعارض بسبب الشهرة يستلزم حججته بما مع عدم المعارضه بالإجماع والأولوية.

(١) يعني: للظن، وهو الأمر الذي يراد توهينه بالظن.

(٢) لعدم خروجه بذلك عن موضوع الحجية.

(٣) يعني: بما هو مفيد للظن النوعي لا الشخصي.

نعم، لو كان حجيته - سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد - مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه، كان للتوقف مجال (١).

ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين، عن شيخه: أنه ذكر له مشافهة: أنه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه.

لكن هذا القول - أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها - بعيد في الغاية (٢).

وبالجملة: فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس (٣)، مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك (٤).

مع أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى النهي عن القياس - معللاً بما

---

(١) لخروجه بقيام القياس مثلاً على خلافه عن موضوع الحجية.

(٢) على ما سبق توضيحه في آخر مبحث حجية الظواهر.

(٣) عرفت أن عدم جواز الاعتناء بالقياس راجع إلى عدم حجيته، وذلك لا ينافي كونه رافعاً لموضوع الحجية في غيره. مع أنه لو سلم أختص بالقياس ولا يشمل جميع ما يفرض النهي عنه بالخصوص، فإن المفروض أن النهي لبيان عدم الحجية لا غير، كما ذكرناه في أول المقام الأول. فالعمدة ما ذكره أولاً من عدم اشتراط حجية الظواهر بعدم قيام الظن على خلافها، فلا يكون قيام الظن على خلافها موجباً لخروجها عن موضوع الحجية.

(٤) الظاهر أن منشأ السيرة المذكورة بناؤهم على عموم حجية الظواهر لصورة قيام الظن على خلافها، الذي عرفت أنه الحق.

حاصله غلبة مخالفته للواقع (١) - يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات (٢)، فحكمه حكم عدمه، فكأن مضمونه مشكوك لا مظنون (٣)،

(١) مثل التعليل بأن ما يفسده أكثر مما يصلحه وأن السنة إذا قيست محق الدين.  
(٢) لكن بناء على اشتراط حجية الظواهر بعدم قيام الظن على خلافها لا يكون الظاهر المخالف للقياس كاشفاً بالذات، لخروجه عن ملاك الحجية. فلاحظ.

(٣) هذا لا يرجع إلى محصل ما لم يرجع إلى دعوى: أن الشارع اعتبره شكاً تنزيلاً وتعبداً وأخرجه عن الظن كذلك. وهو كما ترى للقطع بعدم كون مفاد نهي الشارع عن حجيته ذلك، ولا سيما مع عدم كون الحجية من أحكام الظن كي يتوهم رجوع رفعها إلى التعبد بعدمه. مع أن إلغاء كونه ظناً إنما يقتضي رفع أحكام الظن شرعاً عنه، نظير: «لا شك لكثير الشك» ومن الظاهر أن وهن الأمانة بمخالفة الظن لها - كما هو المفروض - ليس حكماً شرعياً للظن، فمجرد توقف حجية الظواهر مثلاً على عدم قيام الظن على خلافها ليس من أحكام الظن، فإن مرجعه ليس إلا إلى عدم حجية الظواهر التي ظن بخلافها، وليس عدم الحجية من الأحكام الشرعية، فإنه مقتضى الأصل الأولي لكل شيء بلا حاجة إلى جعل، فيلغو جعله، لعدم الأثر.

نعم لو فرض حجية الظواهر من حيث هي مع كون الظن معارضاً لها ومسقطاً لها عن الحجية كان ذلك من أحكام الظن التي يصح النفي بلحاظها. لكنه بعيد عن مساق كلام المصنف رحمته فإن إسقاط الحجية فرع حجية المسقط عرفاً، فمع عدم حجية الظن - كما هو المفروض - لا يكون صالحاً لإسقاط الظواهر عن الحجية، بل لابد من فرض كون عدمه شرطاً في حجية الظواهر، لأنه مسقط لها بعد فرض حجيتها ذاتاً. فتأمل جيداً.

بل مقتضى ظاهر التعليل (١) أنه كالموهوم (٢)، فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوي.

ويؤيد ما ذكرنا: الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الإمام له في رد الخبر الوارد في تصنيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس (٣)، فراجع.

وهذا حسن، لكن الأحسن منه: تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه، فإن نفي الأثر شرعاً من الظن القياسي (٤) يوجب بقاء اعتبار تلك الأمانة

---

(١) وهو التعليل بأن ما يفسده أكثر مما يصلحه ونحوه مما تقدم.

(٢) التعليل السابق لا يقتضي تنزيه منزلة الموهوم، فإن غلبة الخطأ ليست من آثار الوهم كي يمكن دعوى أن بيانها كناية عنه، وليست غلبة الإصابة من لوازم الظن، على ما تقدم التنبيه له في الوجه السابع من وجوه خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد، كما تقدم في الوجه الثاني من الوجوه المذكورة التعرض لدفع توهم كون التعليل المشار إليه مانعاً من إفادة القياس للظن. مع أن التوهم المذكور لو تم كان خروجاً عن الفرض، إذ المفروض إفادة القياس للظن.

(٣) لا يخفى أن رده عليه عليه السلام كان عن رد الخبر والقطع بكذبه بسبب القياس، لا عن التوقف عن الخبر وعدم الحكم بحجتيه بسبب القياس حتى ينفع فيما نحن فيه. بل لو فرض الردع فيه عن التوقف في الخبر بسبب القياس فمن القريب ابتناؤه على حجية الخبر مطلقاً حتى لو قام الظن الشخصي على خلافه، فلا ينفع فيما نحن فيه. على أنه مختص بالخبر فلا يعم غيره مما يفرض كون الظن على خلافه مانعاً من حجتيه: فلاحظ.

(٤) عرفت أن النهي عن القياس ظاهر في عدم حجتيه، لعدم ترتيب الآثار

## على حاله.

وأما ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعاً إلى تقرير ذلك البناء كظواهر الألفاظ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع (١)، فتأثير الظن بالخلاف في القدح في حجية الظواهر ليس

عليه مطلقاً. مع أنه مختص بالآثار الشرعية دون مثل عدم الحجية. إلا أن يرجع إلى فرض كون القياس من سنخ المعارض مع حجية الخبر ذاتاً، فمع فرض عدم حجيته لا يصلح معارضة الخبر المفروض كونه حجة ذاتاً لولا المعارض. فراجع وتأمل.

(١) لا فرق بين كون الحكم بالحجية تأسيسياً للشارع وكونه إمضائياً منه لما عند العرف لرجوع الوجهين إلى الحكم الشرعي بالحجية.

وأما عدم بناء العرف على حجية الظواهر مع قيام القياس على خلافها فاللازم فيه التفصيل المتقدم في الخبر، فإن كان راجعاً إلى بنائهم على حجية القياس في قبال الظواهر بحيث يوجب سقوطها بمعارضته مع حجيتها ذاتاً لولا المعارضة به فإمضاء الشارع لحجيتها مع حكمه بعدم حجية القياس موجب لعدم صلوحه لمعارضتها وإن كان عند العرف معارضاً لها، نظير بنائهم على معارضة اليد بخبر الثقة، فإن إمضاء الشارع لحجية اليد مع حكمه بعدم حجية خبر الفاسق وإن كان ثقة موجب لحجية اليد شرعاً مع معارضتها لخبره، لعدم المانع شرعاً منها بعد حجيتها ذاتاً شرعاً وعرفاً.

وإن كان راجعاً إلى بنائهم على تقييد حجية الظواهر ذاتاً بما إذا لم يظن بخلافها فإمضاء الشارع لحجيتها لا يقتضي التعدي عما عند العرف، ولا ينافي ذلك النهي عن القياس الراجع إلى عدم حجيته، لأن عدم حجيتها معه عندهم ليس من جهة كونه حجة معارضاً لها، بل لخروجها معه عن موضوع الحجية ولا دليل حينئذٍ على حجيتها شرعاً بعد فرض كون حجيتها تأسيسية.

مثل تأثيره في القدرح في حجية الخبر المظنون الخلاف في كونه (١) مجموعلاً شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس، لأن المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حساً هي الآثار المجعولة دون غيرها (٢). نعم، يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعاؤون به في مقام استنباط أحكام الشارع (٣) من خطابه، فيكون النهي عن القياس ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس (٤).

ومما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن، كما لو جعلنا الحجة من الأخبار المظنون الصادر منها أو الموثوق به

---

(١) يعني: في كون تأثير الظن في القدرح، في حجية الظواهر.

(٢) ذكرنا أن الآثار المجعولة إمضاءً مجعولة للشارع أيضاً كما هي مجعولة للعرف فهي مثل الآثار المجعولة تأسيساً في قابليتها للرفع الشرعي. نعم القدرح في الحجية إن كان ناشئاً من تقييد موضوع الحجية فهو ليس أثراً مجموعلاً حتى يقبل الرفع، وإن كان ناشئاً من معارضة الحجة بأخرى فهو أمر مجعول قابل للرفع، كما سبق توضيحه.

(٣) وأما أحكامهم فلا يصلح الردع الشرعي للتعرض لها بوجه.

(٤) هذا إنما يتم لو كان تعطيلهم للظواهر لأجل مخالفتها للقياس ناشئاً من بنائهم على حجية القياس ومعارضته للظواهر مع حجيتها ذاتاً لولا المعارضة، لا من تقييد موضوع الحجية بخصوص ما لا يخالف القياس، إذ على الثاني لا يكون تعطيل الظواهر ناشئاً من الاعتناء بالقياس في مقام الاستنباط، بل لخروجها عن موضوع الحجية كما سبق.

منها (١)، فإن في وهنهما بالقياس الوجهين:

من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجيتها على وجه الشرطية (٢)،  
فمرجهه إلى فقدان شرط وجداني - أعني وصف الظن (٣) - بسبب (٤)  
القياس. ونفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي، لأن الأثر المذكور  
أعني رفع الظن ليس من الأمور المجعولة.

ومن أن أصل اشتراط الظن من الشارع، فإذا علمنا من الشارع أن  
الخبر المزاحم بالظن القياسي لا ينقص أصلاً - من حيث الإيصال إلى الواقع  
وعدمه - من الخبر السليم عن مزاحمته (٥)، وأن وجود القياس وعدمه في

(١) لا يخفى أن كون القياس على خلاف الخبر لا ينافي الظن والوثوق  
بصدوره لإمكان التشكيك في أصالة الظهور أو الجهة بالإضافة إليه، نعم لو كان  
المعتبر في حجية الخبر الظن أو الوثوق بمضمونه كان مما نحن فيه.

(٢) لا يخفى أن القياس لا يرفع القيد، إذ ليس القيد عدم الظن بالخلاف حتى  
يكون القياس على خلاف الظن رافعاً له، بل القيد وجود الظن بالخبر نفسه، وقد لا  
يكون القياس المخالف للخبر رافعاً له، فلا أثر لإلغاء القياس في إثبات حجيته، ولا  
تتأني الشبهة التي سبقت في القسم السابق. إلا أن يختص الكلام بما إذا كان الخبر  
مفيداً للظن الشخصي لولا القياس، بحيث يستند عدم الظن به إلى القياس لا إلى  
جهة أخرى.

(٣) يعني: على طبق الخبر.

(٤) متعلق بقوله: «فقدان» وقد عرفت أن ذلك قد لا يستند إلى القياس.

(٥) إن كان الخبر السليم موجباً للظن كان مختلفاً مع الخبر المزاحم بالقياس  
من جهة أخرى غير المزاحمة، وبسبب المخالفة المذكورة يدخل الخبر السليم في ملاك  
الحجية دون المزاحم. وإن لم يكن الخبر السليم موجباً للظن كانا على حد سواء في



نظره سيان، فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق (١): بأنه إن كان الدليل المذكور المقيد باعتباره بالظن مما دل الشرع على اعتباره، لم يزاحه القياس الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله (٢)، وإن كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجتيه أعني الظن (٣)، فإن غاية الأمر صيرورة مورد اجتماع تلك الأمانة والقياس مشكوكاً، فلا يحكم العقل فيه بشيء.

---

عدم الحجية لا في الحجية. والنهي عن القياس لا دخل له على كلا الوجهين، إذ ليس المراد به إلا عدم حجتيه ولا نظر له إلى التسوية بين الخبرين المذكورين وعدمها بعد فرض كون ملاك الحجية حصول الظن من الخبر. فلا حظ.

(١) عرفت الإشكال في التفصيل السابق. مع أن ما سبق كان تفصيلاً بين ما حكم العرف بحجتيه وأمضاه الشارع، وما حكم الشارع بحجتيه تأسيساً. أما هذا التفصيل فهو بين ما حكم به الشارع وما استقل به العقل من دون أن يحكم به الشارع ولو إمضاءً، وهو الظن الانسادي بناء على الحكومة.

(٢) لا مجال لاستفادة ذلك من دليل النهي عن القياس، لرجوعه إلى عدم حجتيه - كما سبق - فلا ينافي كونه موجباً لقصور بعض الطرق وعدم اشتغالها على ملاك الحجية.

(٣) عرفت أن ارتفاع الظن قد لا يستند للقياس، بل لقصور الخبر عن إفادته.

إلا أن يدعي المدعي: أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأمانة المزاممة به عن القوة (١) التي تكون لها على تقدير عدم المزامم، وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذٍ بالظن وعن مقابلهما بالوهم.

والحاصل: أن العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصة أو إجماع منقول مقداراً من القوة والقرب إلى الواقع، والتجأوا إلى العمل على طبقها مع فقد العلم، وعلموا من حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبرة بما يفيد من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله، لم يفرقوا بين كون الشهرة والإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لأنه لا ينقصهما عما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي (٢).

ومما ذكرنا: صح للقائلين بمطلق الظن لأجل الانسداد إلا ما خرج، أن يقولوا بحجية الظن الشأني، بمعنى أن الظن الشخصي إذا ارتفع عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه (٣) لم يقدح ذلك في حجيتها (٤)، بل يجب القول بذلك على رأي

(١) لا قوة لها بنفسها بعد فرض كون موضوع حكم العقل هو الظن الشخصي لا النوعي.

(٢) لكن هذا خروج عن فرض كون موضوع حكم العقل هو الظن الشخصي لا النوعي، كما تقدم في تقرير نتيجة الانسداد. إذ مع ذلك لا بد من الفرق بين الأمارتين.

(٣) يعني: عن دليل الانسداد، كالقياس ونحوه مما فرض خروجه عن عموم نتيجة دليل الانسداد بنهي الشارع لو أمكن.

(٤) لما كان شمول دليل الانسداد للأمانة من حيث إفادتها الظن الشخصي

بعضهم (١) ممن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة، لأنه إذا فرض في مسألة وجود أمانة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة (٢)، فافهم.

هذا كله، مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الأصولية، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الأصول (٣)، والبحث

---

فلا وجه لشموله لها مع أنسلاخها عنه. وأما احتمال كون شموله لها من حيث إفادتها الظن النوعي فلا وجه له بعد كون ملاك الحجية مما يدركه العقل، فإن العقل لا يدرك الأقربية الشأنية النوعية، وإنما يدرك ذلك الشرع لعلمه بالملاك الخفية.

نعم قد يدرك العرف الأقربية الشأنية، فيبني على كون موضوعها حجة بالخصوص، كما في الظواهر، ويكون حكمه قابلاً للإمضاء الشرعي حينئذٍ، وهذا غير ما نحن فيه من فرض الحجية بدليل الانسداد.

(١) لم يتضح وجه خصوصية ذلك فيما نحن فيه.

(٢) الأخذ بخلاف تلك الأمانة إن كان بمعنى الأخذ بالقياس، فهو ممنوع بعد فرض النهي عنه بالخصوص. وإن كان بمعنى الأخذ بالأصل فلا مانع منه، بل هو المتعين، لعموم دليل حجيته بعد خروج الأمانة عن ملاك الحجية.

(٣) التعرض له إنما يجب إذا كان حجة بالخصوص، حيث يلزم حينئذٍ البحث في قيوده الدخيلة في الحجية. أما إذا كان المعيار في الحجية الظن فهو أمر وجداني لا يقبل التقييد والتخصيص. ولذا لم يتعرضوا لأحكام الظن المطلق وقيوده وشروطه.

وأما عدم التعرض له في الفقه فلعله لأجل بنائهم على عدم كون الظن قيداً في حجية الأمانة لا وجوداً ولا عدماً، بل هي حجة مطلقاً، كما هو المعلوم من حالهم في

والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع، بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع، كالإسكافي الذي نسب إليه بناء تدوين أصول الفقه من الإمامية منه ومن العماني يعني ابن أبي عقيل عليه السلام، وفي كلام آخر: أن تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضاً، جزأهما الله وجميع من سبقهما ولحقهما خير الجزاء.

ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه، على التكلم فيما سطرنا ههنا نقضاً وإبراماً (١).

هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص، كالقياس وشبهه.

الكلام في  
الظن الذي لم  
يثبت اعتباره

وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً

الظواهر والأخبار، فلا مجال للاستشهاد به بناء على كونه قيداً، كما هو محل الكلام. (١) لا دخل لما سبق فيما ههنا، إذ الكلام فيما سبق في عدم حجيته بالخصوص وذلك لا دخل له بكونه موهناً وجابراً إذا كان موجباً لخروج غيره من ملاك الحجية أو لدخوله فيه.

نعم سبق في الوجه الثاني دعوى عدم حصول الظن من القياس بسبب تنبيه الشارع الأقدس إلى حاله، وهو لو تم دخيل فيما نحن فيه، إلا أنه يوجب خروج القياس عن محل الكلام، كما سبق التنبيه له قريباً.

بعدم الظن بالخلاف، فضلاً عما كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن، والسر فيه انتفاء الشرط.

وتوهم: جريان ما ذكرنا في القياس هنا، من جهة أن النهي يدل على عدم كونه مؤثراً أصلاً، فوجوده كعدمه من جميع الجهات، مدفوع (١). كما أنه لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي (٢).

- 
- (١) مما سبق منا تعرف الوجه في دفعه، فإن النهي إنما يدل على عدم حجيته بنفسه مستقلاً، ولا يمنع من موهنيته لغيره إذا كان موجباً لخروجه عن ملاك الحجية وموضوعها. بل كيف يمكن دعوى كونه غير مؤثر أصلاً مع فرض كون عدمه شرطاً في حجية الأمانة؟! نعم تقدم أن هذا جار في القياس أيضاً.
- (٢) لعدم خروجها به عن موضوع الحجية وملاكها.

## المقام الثالث: في الترجيح بالظن الغير المعترف

وقد عرفت أنه على قسمين: أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه، والآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة.

هل يكون الظن غير المعترف مرجحاً؟

أما الأول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به، نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس:

الكلام في الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص

ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضة، ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد للعمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً، لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه.

كلام المحقق في الترجيح بالقياس

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر، وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض،

فيكون العمل به، لا بذلك القياس . وفيه نظر، انتهى .

الحق عدم  
الترجيح

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين رحمهم الله بعض الميل (١)،  
والحق خلافه، لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به (٢) حقيقة، فإنه  
لولا القياس كان العمل به (٣) جائزاً، والمقصود (٤) تحريم العمل به  
لأجل القياس ، وأي عمل أعظم من هذا؟ (٥).

والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعيين العمل  
به والمرجح رافع للمزاحم عنه، فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين  
العمل به، فإذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا يعبأ به في الشرعيات  
كان وجوده كعدمه غير مؤثر (٦).

مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل

---

(١) حكى بعض أعظم المحشّين رحمهم الله الميل المذكور عن السيد في المناهل .

(٢) يعني : بالقياس .

(٣) يعني : بالمرجوح .

(٤) يعني : من الترجيح بالقياس .

(٥) بناء على هذا فلا يزيد القياس عن كونه شرطاً في العمل بالخبر، لا أنه  
موضوع العمل، فلو فرض اختصاص أدلة النهي عن القياس بالعمل به كان خارجاً  
عن مفاد النهي، فلا أهمية لهذا الوجه ما لم يرجع للوجه الآتي .

(٦) لو فرض دلالة الدليل على أن القياس لا يعبؤ به لم يبعد شموله للترجيح  
به لأنه نحو من الاعتناء به . لكنه مختص بالقياس ولا يعم جميع ما كان منهيّاً عنه  
بالخصوص، وأما مجرد النهي عن العمل به فهو ظاهر في جعله موضوعاً للعمل و  
لا يعم الترجيح به .

الجزء لمقتضي تعين العمل، لا من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء (١).

هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن، وأما على مذهبهم (٢)

(١) كأن المراد به أن الوجه الذي ذكره المحقق رحمته الله في كلامه المتقدم تضمن أن ملاك الترجيح بالقياس هو إفادته للظن، وحيث أنه فيكون دخيلاً في المقتضي للعمل، لأن مقتضى العمل بالراجح إفادته الظن أيضاً، فيكون كل من القياس والدليل المترجح دخيلاً في المقتضي. لكن إن أريد بمقتضي العمل موضوعه، وهو الأمر الذي يعمل به ويجعل دليلاً في المسألة فلا دليل على أن موضوع العمل هو الظن الحاصل من الدليل والقياس بل الظاهر أن العمل إنما هو بالدليل في ظرف رجحانه بما تقتضي قوة الظن. فموضوع العمل هو الدليل لا غير. وإن أريد بمقتضي العمل ملاك فدخل القياس في الملاك لا يهيم بعد ظهور دليل النهي عن القياس في النهي عن العمل به وجعله دليلاً وموضوعاً لا غير.

إلا أن يرجع إلى التمسك بما دل على أنه لا يعبؤه، فيرجع إلى الوجه السابق. على أن كون ملاك العمل بالدليل هو الظن محل إشكال ومحتاج إلى الإثبات. وكونه ملاكاً في الترجيح لا يستلزم كونه ملاكاً للعمل بالدليل.

والذي ينبغي أن يقال: أما بناءً على الاقتصار على المرجحات المنصوصة فالأمر واضح، لعدم كون القياس منها. وأما بناءً على التعدي منها إلى كل أمانة توجب الظن وأقربية أحد الخبرين للواقع فإن تم إطلاق عدم الاعتناء بالقياس وأنه لا يعبؤه تعين عدم الترجيح به، لأنه نحو من الاعتناء به. وإلا تعين الترجيح به، ومجرد النهي عن العمل به لا يمنع من الترجيح به، لظهوره في جعله دليلاً وموضوعاً للعمل، ولا يشمل الترجيح به بعد فرض العمل بالدليل المترجح به لا بالقياس نفسه. فلاحظ.

(٢) يعني: أن ما سبق من كون القياس جزء المقتضي أو شرطه مبني على



فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي، لأن الخبر المنضم إليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه (١). نعم، قد يكون الظن مستنداً إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي (٢)، فتأمل. ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه: استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً، فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح (٣) بمرجح موجود، إلى أن يبحثوا عن القياس، كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية (٤).

---

حجية الظنون الخاصة، إذ حينئذ يكون الحجة هو إحدى الروايتين المتعارضتين تعييناً أو تخييراً، وليس القياس إلا من سنخ المرجح لا الدليل إلى آخر ما سبق، أما بناء على حجية الظن المطلق بدليل الانسداد فتعارض الروايتين يوجب خروجها معاً عن موضوع الحجية، لعدم إفادتهما للظن بسبب المعارضة، ويكون الرجوع للقياس في الترجيح عبارة أخرى عن العمل بالظن الناشئ منه لا بالأمانة المرجحة به، فيشمله النهي عن العمل بالقياس بناء على خروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد.

(١) كأنه من جهة المعارضة، كما سبق.

(٢) كما لو فرض عدم كون القياس بنفسه مفيداً للظن، بل بضميمة الخبر المعارض المترجح به. وحينئذ لا يبعد شمول إطلاق النهي عن القياس لمثل ذلك، لأن تتميم الدليل به نحو عمل به. فتأمل.

(٣) عطف على (التخيير) في قوله: «فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير...».

(٤) لعل عدم البحث عنه لأن المرجح إذا كان هو خصوص القياس المفيد للظن فهو أمر وجداني لا يحتاج إلى تحديد، وإنما يحتاج إلى التحديد لو كان معتبراً

وأما القسم الآخر، وهو الظن الغير المعترف لأجل بقاءه تحت أصالة حرمة العمل.

فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

الأول: الترجيح به في الدلالة، بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامين من وجه وأشباهه. وهذا (١) لا اختصاص له بالدليل الظني السند، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة (٢).

الثاني: الترجيح به في وجه الصدور، بأن يفرض الخبرين صادرين وظاهري الدلالة، وانحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التيقية أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع. وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما.

الثالث: الترجيح به من حيث الصدور، بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الأول، فتفصيل القول فيه:

١- الترجيح به في الدلالة

بنفسه بما هو أمر خاص وإن لم يفد ظناً بالفعل، فعدم تعرضهم له بالخصوص لا يشهد بعدم كونه مرجحاً عندهم، ولذا لم يتعرضوا لبقية الأمارات المفيدة للظن التي يمكن الترجيح بها بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(١) يعني: التعارض بين ظهوري الدليلين الموجب للرجوع للمرجح الدلالي.

(٢) فإن القطع بصدور الدليل لا ينافي إجماله بسبب المعارضة أو غيرها.

أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار - لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف - فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح، لكن يخرج حينئذٍ عن كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية (١)، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل المعارض، إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار، نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها (٢)، بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر.

وأولى من هذا: إذا قلنا باشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها. لكن هذا القول سخيّف جداً، والأول أيضاً بعيد، كما حقق في مسألة حجية الظواهر.

وإن قلنا بأن حجية الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلي (٣) وأنه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها، أو قلنا بأن حجيتها من حيث

---

(١) بل سبباً لقصوره عنها ذاتاً، كما سبق التنبيه عليه عند الكلام في كون الظن موهناً. إذ ما نحن فيه يدخل في الحقيقة في التوهين بالظن، لا في الترجيح به، كما يظهر بالتأمل.

(٢) لم يتضح بعد كون الشهرة المذكورة مسقطاً لمخالفها عن الحجية أو مخرجه له عن موضوعها ذاتاً، بل ظاهر أدلة الأخبار العلاجية كونها مرجحة لأحد الدليلين في فرض التعارض. ولا بد من التأمل في الأدلة.

(٣) يعني: بحيث يعتبر إفادتها بنفسها للظن، لا مجرد مطابقتها لها ولو مع كونه مسبباً عن أمر آخر.

الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلي (١)، فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض، وأنه إذا صدر عنه قوله - مثلاً -: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، وورد أيضاً: «كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله»، وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر، كان ذلك مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض، أعني خراء الطير الغير المأكول وبوله.

أما على القول الأول (٢)، فلأن حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام (٣).

وأما على الثاني، فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر، والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر، التساقط (٤) والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجيته مشروطة

(١) كما هو الظاهر على ما تقدم في مبحث حجية الظواهر.

(٢) وهو القول بلزوم إفادة الظهور بنفسه للظن الفعلي.

(٣) إذ لا يمكن أن يفيد كل منهما الظن بعد فرض التعارض بينهما. نعم لو كان أحدهما أقوى ظهوراً أمكن أن يفيد الظن دون الآخر، لكنه يدخل في تحكيم أحد الظاهرين على الآخر من باب الجمع العرفي.

(٤) لكن هذا مشروط بعدم المرجح، فلو فرض كون الظن مرجحاً كان العمل حينئذٍ بالظاهر الراجح لا بالظن، وكان على المصنف عليه السلام التنبيه إلى وجه عدم مرجحية الظن في المقام بناء على ما يأتي منه عليه السلام من ظهور أدلة الترجيح في عموم الترجيح للمرجحات غير المنصوصة مما يوجب أقربية أحد المتعارضين للواقع من

بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار (١)، فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما - كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة - كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلاً، لا من باب كونه مرجحاً، لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتها كالعدم، فالمتجه حينئذ الرجوع في المسألة - بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقية أو لبيان (٢) الواقع -

الآخر. ولعله مبني على دعوى انصراف تلك الأدلة إلى التعارض من جهة السند أو الجهة ولا تشمل التعارض من جهة الظهور، كما في المقام. وتام الكلام في محله.

(١) إذ لو كان حجة في عرضها كان معارضاً للمرجوح أيضاً، فيسقط بالمعارضة. مثلاً إذا فرض حجية العموم في عرض الخاصين المتعارضين كان معارضاً لما خالفه كالأخر، فيسقط الجميع عن الحجية بالمعارضة. ولا مجال لدعوى التعارض أولاً بين الخاصين وبعد سقوطها يرجع إلى العموم بعد فرض حجيتها في عرضها. ومن ثم كان ثمرة القول بعدم حجية الدليل والأصل المحكوم في عرض الدليل أو الأصل الحاكم هو الرجوع إليه بعد تعارض الحاكمين وتساقطها، فلو كان حجة في عرضها لزم سقوطه معها والرجوع إليه بعد سقوطها.

إن قلت: ذلك قد يتم فيما لو كان المرجح الأصل، بناء على كونه محكوماً للدليل المعارض والموافق معاً، وأما العموم فلا ينبغي الإشكال في كونه حجة مع الدليل الخاص الموافق له، فيسقط معه بالمعارضة للخاص الآخر ويمتنع الرجوع له بعد تساقط الخاصين.

قلت: الخاص الموافق للعام وإن لم يمنع من حجيته، إلا أن الخاص الآخر مانع منها، ففي مرتبة حجيته يتعين عدم حجية العام، ولا يكون حجة إلا بعد سقوطه بالمعارضة للخاص الموافق، فيتم ما ذكره المصنف رحمته في العموم والأصل معاً. فتأمل.

(٢) ظاهره جريان المرجحات المذكورة في تعارض الظهورين. وهو موقف

## إلى قاعدة الطهارة (١).

وأما المقام الثاني، فتفصيل القول فيه:

٢- الترجيح به  
في وجه الصدور

أن أصالة عدم التقية: إن كان المستند فيها أصل العدم في كل حادث - بناء على أن دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحق حادثة تدفع بالأصل - فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل في كل خبر بمثله في الآخر، هو التساقت (٢). وكذلك لو استندنا فيها (٣) إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام - خصوصاً الإمام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب

على عموم أدلة الترجيح لتعارضهما، ولازمه الترجيح بالظن فيه بناء على مختاره عليه السلام من التعدي من المرجحات المنصوصة إلى جميع ما يوجب أقربية أحد الدليلين للواقع، فلا يلائم ما سبق.

(١) الرجوع إلى قاعدة الطهارة مبني على قصور أدلة التخيير عن شمول المقام مما كان التعارض من حيث الظهور لانصرافها عنه. وهو لو تم اقتضى قصور أدلة الترجيح أيضاً، لأنها جارية في مساق واحد، مع أن ظاهره جريان المرجحات. فلاحظ.

(٢) لكن التساقت موقوف على عدم مرجحية الظن المفروض في المقام، إذ مع الترجيح لا مجال لأصالة التساقت في المتعارضين. فاللازم الكلام في وجه الترجيح وعدمه والكلام فيه نظير الكلام الآتي في قوله: «وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي...» فإنها من باب واحد. وكان على المصنف عليه السلام التنبيه على ذلك.

(٣) إلا أن الفرق بينهما أنه على الأول يكون التعارض موجباً لتساقت الأصلين مع كون كل منهما واحداً لملاك الحجية ذاتاً، وعلى الثاني يكون التعارض موجباً لتساقت الأصلين مع فقد كل منهما لملاك الحجية ذاتاً، لفقد شرطها وهو إفادة ظهور حال المتكلم للظن الفعلي بعدم التقية.

لأجلها - هو بيان الحق، وقلنا بأن اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن  
الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين.

وحيثئذ: فإن عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقية وخلافها - بناء  
على حجية الظن في هذا المقام، لأجل الحاجة إليه، من جهة العلم بصدور  
كثير من الأخبار تقية، وأن الرجوع إلى أصالة عدمها في كل مورد يوجب  
الافتاء بكثير مما صدر تقية، فيتعين العمل بالظن (١)، أو لأننا نفهم مما ورد  
في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة  
مظنة للتقية، فيتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أمانة (٢) - كان  
ذلك الظن دليلاً مستقلاً في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحاً.

ولو استندنا فيها إلى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن  
على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض (٣)  
لا عن المزاحم، كما عرفت نظيره في المقام الأول.

وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي، نظير ظهور فعل المسلم في  
الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً، ولم نشترط في  
اعتباره الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع

---

(١) لكن من باب الانسداد مع كونه مرجحاً مرجحاً لأحد الدليلين، كما هو  
محل الكلام.

(٢) وحيثئذ فيكون الظن بعدم التقية من الظنون الخاصة. قد استفيدت  
حجيته من الدليل المذكور.

(٣) لتأمية ملاك الحجية فيه دون معارضه لخروجه بالظن على خلافه عن  
موضوع الحجية.

الكلام في ترجيح بهذا الظن المفروض، والكلام فيه يعلم مما سيجيء في  
المقام الثالث.

[وأما المقام الثالث]:

وهو ترجيح السند بمطلق الظن، إذ الكلام فيه أيضاً مفروض فيما  
إذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن ولا  
بشرط عدم الظن على خلافه، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير  
عن المرجحية.

٣- ترجيح السند  
بمطلق الظن

بل يصير حجة مستقلة على الأول (١)، سواء كان حجية المتعارضين  
من باب الظن المطلق أو من باب الاطمئنان (٢) أو من باب الظن  
الخاص، فإن القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض  
الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين (٣). ويسقط المرجوح عن الحجية على

(١) لا إشكال في كونه حجة مستقلة، إلا أنه لا ينافي مرجحيته أيضاً، فيكون  
الموافق له حجة أخرى معاضدة له، نظير ما لو حصل في مسألة ظن بالواقع وظن  
بالطريق فإن كلا منهما يكون حجة. فلاحظ.

(٢) الظاهر أنه إشارة إلى ما تقدم منه فِيهِ من تقريب اختصاص نتيجة دليل  
الانسداد بالظن الاطمئنان.

(٣) إذا كان لا يفي بمعظم الفقه على ما سبق. لكن الظاهر أن وجود الظن  
الخاص مانع من جريان دليل الانسداد في المسألة، وحينئذ إذا فرض مرجحية الظن  
- على ما سيأتي الكلام فيه - تعين حجية الخبر الموافق له، فيكون الظن مرجحاً لا  
مرجعاً.

نعم لو فرض عدم مرجحية الظن تعين سقوط الخبرين معاً عن الحجية،



## الأخيرين (١).

فيتعين الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الأكثر.

والكلام يقع: تارة في الترجيح بالظن في مقام لولاه لحكم بالتخير، وأخرى في الترجيح به في مقابل المرجحات المنصوطة في الأخبار العلاجية.

أما الكلام في الأول فملخصه:

مقتضى الأصل  
عدم الترجيح

أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم الترجيح (٢) كما أن الأصل

---

فتكون المسألة خالية عن الظن الخاص، فيرجع فيها إلى مقتضى دليل الانسداد من كون الظن مرجعاً وحجة مستقلة، لا مرجحاً. فلاحظ.

(١) لأنه بقيام الظن على خلافه يخرج عن موضوع الحجية، على ما تقدم في المقام الأول. وأما الراجح فهو حجة على الأخير، دون الثاني، لعدم إفادته الظن بسبب المعارضة فلا يتحقق فيه شرط الحجية، وهو إفادته للظن الفعلي على القول المذكور، فإنه وإن فرض فيه تحقق الظن، إلا أنه مستند لأمر خارجي لا إليه.

ومنه يظهر الإشكال فيما في بعض النسخ، من إبدال هذه العبارة بقوله: «و يسقط الخبران كلاهما من الحجية على الأخيرين» فإن ذلك لا يتم على القول الأخير، لأن الراجح واجد لشرط الحجية عليه، كما لا يخفى.

(٢) هذا إنما بناء على الرجوع إلى أصالة التساقط في المتعارضين، لأصالة عدم الحجية بعد قصور دليل الحجية عن شمول حال التعارض، فالخروج عن مقتضى الأصل المذكور في خصوص ما طابق الظن من دون دليل على مرجحيته مستلزم لما سيأتي من المحذور.

عدم الحجية، لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين والالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع وأن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه - لا مضمون الآخر - من غير دليل قطعي يدل على ذلك، فهو تشريع محرم بالأدلة الأربعة (١). والعمل به لا على هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفة القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن (٢).

فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً - من التشريع أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة - جار بعينه في الترجيح بالظن، والآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة إلى

أما بناء على الرجوع في المتعارضين إلى التخيير فالأصل هو الترجيح بالظن ليقين بحجية الراجح دون غيره، ولذا اشتهر الرجوع إلى أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير في الحجية، كما سيأتي من المصنف رحمته في الوجه الأول من وجوه الترجيح بالظن. نعم الترجيح على خلاف إطلاقات التخيير لو تمت، ولعله يأتي بعض الكلام في ذلك في آخر الكلام في هذا المقام.

(١) هذا إنما يتم بناء على أصالة التساقط في المتعارضين، أما بناء على التخيير فلا تشريع أما من حيث الواقع فلفرض قيام الحجة عليه، لأن المظنون متيقن الحجية، وأما من حيث نفس الترجيح الراجع إلى البناء على عدم حجية المرجوح فلأنه مقتضى الأصل نعم لو تمت إطلاقات التخيير كان البناء على الترجيح منافياً للإطلاقات المذكورة كما ذكرنا.

(٢) هذا كسابقه موقوف على أصالة التساقط، أما بناء على التخيير فيكون المظنون متيقن الحجية فلا بأس بالخروج به عن مقتضى القاعدة أو الأصل.

الحجبية وإلى المرجحية (١)، وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه، وهو وجوب العمل بموافقته عيناً مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق (٢) للآخر.

ظاهر معظم  
الأصوليين  
هو الترجيح

هذا، ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

وليعلم أولاً: أن محل الكلام - كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة، أعني: الخبر، والوهن، والترجيح - هو الظن الذي لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلالة ترجيح بأمر خارجي، وهذا لا دخل له بمسألة أخرى اتفافية، وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما، فإن الكلام فيها في ترجيح أحد الخبرين الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر (٣) من حيث السند، كالأعدل والأفقه أو المسند (٤) أو

---

(١) هذا كسابقه مبني على أصالة التساقط، أما بناء على أصالة التخيير فالترجيح يكون مقتضى الأصل وليس كالحجبية. نعم لو تمت إطلاقات التخيير كانت حاکمة على الأصل المذكور، كما ذكرنا.

(٢) هذا إنما يتم بناء على إطلاقات التخيير أو أصالة التساقط، أما بناء على عدمها فاحتمال الترجيح على طبق الأصل فيتعين العمل به.

(٣) بحيث ترجع جهة الرجحان إلى أمر في نفس الخبر، كالأوثقية ونحوها مما سيذكره المصنف رحمته.

(٤) لعل المراد به ما يقابل المسند والمرفوع. لكن هذا في الحقيقة من معارضة الحجة باللاحجة، لا من تعارض الحجتين الذي هو محل الكلام. إلا أن يفرض فيما إذا كان المرفوع أو المرسل حجة ولو من جهة الانجبار بالعمل بناء على أنه جابر

الأشهر رواية أو غير ذلك، أو من حيث الدلالة، كالعام على المطلق (١)،  
والحقيقة على المجاز، والمجاز على الإضمار (٢)، وغير ذلك.

وبعبارة أخرى: الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند  
اتفاقي، واستفاض نقل الإجماع من الخاصة والعام على وجوب العمل  
بأقوى الدليلين عن الآخر (٣).

والكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون أحد الخبرين  
الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم، لو كشف تلك الأمانة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على  
الآخر من حيث سنده أو دلالته دخلت في المسألة الاتفاقية (٤) ووجب  
الأخذ بها، لأن العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً، سواء علم  
وجه الرجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلا إجمالاً.

ومن هنا ظهر: أن الترجيح بالشهرة والإجماع المنقول إذا كشفنا عن  
مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالته، مما لا ينبغي الخلاف فيه. نعم،

لضعف السند.

(١) حيث ذكروا أن العام لما كان ظهوره مستنداً إلى الوضع فهو أقوى من  
المطلق الذي يستند ظهوره إلى مقدمات الحكمة.

(٢) حيث ذكروا أن المجاز أقرب من الإضمار وأولى.

(٣) لكن المتيقن منه الترجيح بقوة الدلالة الراجع إلى الجمع العرفي،  
وبالمرجحات المنصوصة. وتام الكلام في محله.

(٤) مما سبق يظهر أنه قد يقع الخلاف فيه لو لم ترجع المزية إلى مقام الدلالة  
ولم تكن من المرجحات المنصوصة.

لو لم يكشفنا عن ذلك إلا ظناً ففي حجيته أو إلحاقه بالمرجح الخارجي وجهان: أقواهما الأول (١) كما سيجيء.

ما استدل  
به للترجيح  
بمطلق الظن:

وكيف كان: فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه:

١- قاعدة  
الاشتغال

الأول: قاعدة الاشتغال، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظن (٢).

وتوهم: أنه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقاً للاحتياط اللازم في المسألة الفرعية فيعارض الاحتياط في المسألة الأصولية، بل يرجح عليه في مثل المقام كما نبهنا عليه عند الكلام في معميات نتيجة دليل الانسداد (٣).

---

(١) وهو لزوم الترجيح به مع قطع النظر عما يأتي في المرجح الخارجي. والعمدة فيه ما أشرنا إليه في الترجيح بالظن من أنه بناء على عدم التساقط في المتعارضين فالمظنون متيقن الحجية وغيره مشكوكها، والأصل عدم حجيته. ولا مجال لما ذكرناه هناك من الرجوع إلى إطلاقات التخيير بعد فرض تقيدها بما إذا كان أحد الدليلين بنفسه أقوى، فإنه مع الشك في الأقوائية يكون الرجوع إلى إطلاقات نظير التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف الخاص الذي هو خلاف التحقيق، بخلاف ما سبق في الترجيح بالظن، فإن الشك فيه في أصل التقييد، فيصح الرجوع فيه للإطلاقات المقتضية للتخيير الحاكمة على أصالة عدم الحجية.

(٢) هذا راجع إلى ما ذكرناه في تقريب الأصل بناء على التخيير في المتعارضين، وذكرنا أنه محكوم لإطلاقات التخيير لو تمت.

(٣) لما عرفت هناك من أن الاحتياط في المسألة الأصولية إنما هو لتنجز

مدفوع: بأن المفروض في ما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن، لأن الأخذ به (١): إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط (٢)، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط، وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له، ولهذا يحكم بالتخير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً، إذ كما أن الدليل المعين للعمل به (٣) يكون حاكماً على الأصول، كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه (٤).

---

الحكم الفرعي ووجوب الاحتياط فيه، لأن الحجية من الأحكام الطريقية التي لا يكون تنجزها إلا بتبع تنجز ما قامت عليه الحجة، فيتعين تقديم الاحتياط في الحكم الفرعي على الاحتياط في الحجية.

لكن ما سبق مبني على أن مقتضى الاحتياط في المسألة الأصولية يطابق الحجية عملاً للعلم الإجمالي بحجية بعض الظنون الموجب لترتيب آثار الحجية على جميعها، أما هنا فالمفروض أن مقتضاه عدم الحجية، لوجود القدر المتيقن والشك فيما عداه المقتضي للرجوع إلى أصالة عدم الحجية، فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر. فراجع وتأمل.

(١) يعني: بما وافق الاحتياط.

(٢) كما في موارد العلم الإجمالي كالدوران بين القصر والتمام.

(٣) وهو دليل الحجية.

(٤) لأن الدليل المخير راجع في الحقيقة إلى الحكم بحجية الدليل المختار، فيحكم على الأصل كسائر الأدلة الحاكمة بالحجية.

وإن كان (١) من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه .

ففيه: ما تقرر في محله ، من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير .

بل هنا كلام آخر، وهو: أن حجية الخبر المرجوح في المقام وجواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف، إذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كلا المتعارضين (٢) بعد فرض امتناع العمل بكل منهما، فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك (٣)، وليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين والتخيير حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال (٤). وتام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجع إن شاء الله تعالى.

٢- الإجماع  
على ذلك

الثاني: ظهور الإجماع على ذلك، كما استظهره بعض مشايخنا، فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية، بإفادته للظن بمطابقة أحد الدليلين للواقع، فكأن الكبرى - وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين - مسلمة عندهم. وربما يستفاد

---

(١) عطف على الشرطية في قوله: «لأن الأخذ به إن كان من جهة...».

(٢) كعموم حجية خبر الثقة مثلاً. والوجه في عدم كفاية مثل ذلك امتناع شموله للمتعارضين معاً لاستلزامه التعبد بالنقيضين، كما يذكر في مباحث التعارض.

(٣) لأصالة عدم حجيته. لكن عرفت أن إطلاقات أدلة التخيير تقتضي حجيته على تقدير اختياره، فيخرج بها عن مقتضى الأصل المذكور.

(٤) لأن الحجية ليست حكماً تكليفاً حتى يمكن جريان البراءة من التعيين فيها.

ذلك من الإجماعات المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين .  
 إلا أنه يشكل بما ذكرنا (١): من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين  
 فيها ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف أمر خارجي عن ذلك، كعمل  
 الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً، فلا يدخل فيه ما كان  
 مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة، كالاستقراء والأولية الظنية مثلاً على  
 تقدير عدم اعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الإجماعات  
 وإن كان بعض أدلتهم الآخر قد يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح  
 المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين  
 لا مجرد المرجوح بحسب الواقع، وإلا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح  
 مستقلاً (٢).

نعم، الإنصاف: أن بعض كلماتهم يستفاد منه، أن العبرة في الترجيح  
 بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من  
 مضمون الآخر.

وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا  
 القياس.

فمنها: ما تقدم عن المعارج، من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون  
 مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

(١) تقدم منه عليه السلام التعرض لذلك قريباً قبل ذكر أدلة الترجيح بالظن.

(٢) ولذا تقدم الاستدلال بالقاعدة المذكورة على حجية الظن.



ومنها: ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر (١)، فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي (٢).

إلا أن يقال: إن هذا حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقرراً أو ناقلاً (٣).

ومنها: ما (٤) ذكروه في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين: بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة.

إلا أن يقال أيضاً: إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد

---

(١) الناقل هو المخالف للأصل الناقل عن حكمه، والمقرر هو الموافق للأصل المقرر لحكمه.

(٢) فقد علل تقديم الناقل بأن التأسيس أولى من التأكيد، وبأن اهتمام الشارع ببيان المحرمات لا المباحات، فيظن صدور المخالف للأصل. كما علل تقديم المقرر باعتضاده بالأصل، فيظن صدوره. وقد أشار إلى ذلك بعض أعظم المحشّين عليه السلام وهذه الوجوه ظاهرة في كون الأمانة الخارجية كافية في الترجيح.

(٣) يعني: فيدخل في المرجح الداخلي الذي تقدم منه أنه خارج عن محل الكلام. لكن لا يخفى أن اتصاف الخبر بكونه ناقلاً أو مقرراً ليس راجعاً إلى أمر فيه، وإنما هو راجع إلى أمر خارج عنه، وهو الأصل الموافق له أو المخالف، ومثل ذلك لا يوجب كون المزبة داخلية. مع أن حمل بعض وجوه الترجيح السابقة على المزبة الداخلية بعيد جداً. فتأمل جيداً.

(٤) لا يخفى أن الترجيح بهذا الوجه يناسب طريقة العامة، فلا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام ولو ظناً.

### الخبرين (١).

وبالجملة: فاتباع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأمانة أجنبية توجب قوة مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع (٢) من هذه الكلمات بمرجحية مطلق الظن المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا أقل من كونه مظنوناً، والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير وإن لم يجب العمل به في مقابل الأصول، وسيجىء بيان ذلك إن شاء الله تعالى (٣).

الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار، من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع، سواء كان لمرجح داخلي كالأعدلية مثلاً، أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر:

٣- ما يظهر من بعض الأخبار:

فمنها: ما دل على الترجيح بالأصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة، فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون خبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من خبر غير الموصوف بها، لا بمجرد كون

مادّل على الترجيح بالأصدقية

(١) لم يتضح الوجه فيه، فإن مبنى الترجيح بذلك ليس على كشفه عن المزية الداخلية، بل لموضوعيته في الترجيح، كما يناسبه التعليل بأن الأكثر موقف للصواب بما لا يوفق له الأقل، ومن الظاهر أنه بنفسه مزية خارجية لا داخلية.

(٢) لا ينبغي الإشكال في عدم صلوح ما تقدم لحصول القطع.

(٣) يأتي منه <sup>تُؤَيِّدُ</sup> التعرض لذلك في آخر المبحث.

راوي أحدهما أصدق ، وليس هذه الصفة مثل الأعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص ، ولذا (١) اعتبر الظن الحاصل من عدالة البيئة دون الحاصل من مطلق (٢) وثاقته (٣) ، لأن صفة الصدق ليست إلا المطابقة للواقع ، فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع (٤) ، فالترجيح بها يدل على أن العبرة بالأقرب من أي سبب

(١) تعليل لإحتمال خصوصية العدالة في الترجيح وعدم رجوع الترجيح بها إلى الترجيح بمطلق الأقربية.

(٢) ولو كان ملاك أخذ العدالة هو القرب للواقع لم يفرق بينها وبين الوثاقة ، وحيث فرق بينهما في الحجية كشف عن خصوصية العدالة في ذلك ، وهذا مما يوجب احتمال خصوصية العدالة في الترجيح في المقام.

(٣) تعليل لقوله: «وليس هذه الصفة مثل الأعدلية...».

(٤) هذا وإن سلم لا ينفع ، لأن الترجيح ليس بأصدقية الخبر ، حتى يرجع إلى الترجيح بأقربيته للواقع ، بل بأصدقية الراوي ، فلا وجه للتعدي إلى مطلق الأقربية ولو من غير جهة الراوي . بل يمتنع الترجيح بأصدقية الخبر ، لأن معنى الصدق ليس هو القرب للواقع ، حتى يكون معنى الأصدق هو الأقرب ، بل المطابقة له ، وهو أمر لا يقبل الزيادة والنقصان ، بل الوجود والعدم لا غير ، فلا معنى للتفضيل والتعبير بالأصدق . وحمله على أصل الصدق في مقابل عدمه ، نظير قولنا: الصدق خير من الكذب ، لا مجال له أيضاً لأن معرفة صدق الخبر وكذب معارضة كافية في العمل به دون معارضة بلا حاجة إلى الترجيح الشرعي ، فلا بد من تنزيهه على أصدقية الراوي من حيث شدة ملكة الصدق فيه في مقابل الراوي الآخر الذي تضعف فيه الملكة . فتأمل .

هذا مع أن الترجيح بالأصدقية لم يذكر إلا في مقبولة ابن حنظلة ، وهي ظاهرة في أن ذكرها للترجيح بين الحكمين لا بين الروايتين ، فهي أجنبية عما نحن فيه .

## حصلت.

ومنها: ما دل على ترجيح أوثق المخبرين (١)، فإن معنى الأوثقية شدة الاعتماد عليه، وليس إلا لكون خبره أوثق، فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي، اتبع.

ما دل على ترجيح  
أوثق الخبرين

ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور: ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيدل على أن طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه (٢)، لا لأنه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم (٣)، وإلا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل (٤)، ولا لتقديمه على الخبر

ما دل على ترجيح  
أحد الخبرين  
لكونه مشهوراً

(١) لم يتعرض لذلك إلا في مقبولة زرارة التي ذكر المصنف عليه السلام في مبحث الشهرة أنها غير معتمدة في المقام. مع أنها إنما تضمنت الترجيح بأوثقية الراوي لقوله عليه السلام: «خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقها في نفسك» لا أوثقية الرواية، وحينئذ يأتي ما سبق في الترجيح بالأصدقية. ومن ثم لا مجال للاستدلال على حجية الخبر الموثوق بصدوره لقرائن خارجية بما دل على حجية خبر الثقة.

(٢) لأنه المقابل لما لا ريب فيه.

(٣) حكى عن صاحب الفصول عليه السلام.

(٤) هذا إنما يتم لو كان المراد نفي الريب حقيقة وخارجاً من كل أحد في المشهور وإثباته كذلك في الآخر، فإنه لو أريد بإثباته في الآخر أنه لا ريب في بطلانه لم يجتمع مع تحير السائل. لكن لا يبعد كون مراد الإمام عليه السلام أنه مما لا ينبغي الريب فيه وأن التشكيك فيه من قبيل الوسوس التي لا ينبغي الاعتماد عليها والالتفات إليها،

المجمع عليه، إذا كان راويه أعدل (١) كما يقتضيه صدر الخبر (٢)، ولا لقول السائل بعد ذلك: «هما معا مشهوران» (٣).

فحاصل المرجح: هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرشد، وغيره من الأمر المشكل، لا بين الغي كما توهم.

---

فلا مانع من كون المراد أن الآخر مما لا ينبغي الريب في بطلانه. فلاحظ.

(١) إذ من البعيد أن يكون الشاذ مما لا ريب في بطلانه إذا لم يكن راويه أعدل مع أنه مقدم على المجمع عليه إذا كان راويه أعدل، بل ذلك إنما يناسب كونه مما فيه الريب وأن الريب ينتفي أو يضعف مع فرض أعدلته راويه. وهذا غير بعيد في الجملة وأما دعوى أن الترجيح بالأعدلية للحكم لا للرواية. فلا تهم إذ لا معنى لترجيح حكم الأعدل مع كون روايته مما لا ريب في بطلانه. فتأمل جيداً.

(٢) حيث ذكر الترجيح بالأعدلية قبل الترجيح بالشهرة.

(٣) هذا لا دخل له بالمطلب ولا يصلح قرينة على ما ذكره من كون غير المشهور فيه الريب لأنه لا ريب في بطلانه، وإنما يصلح شاهداً على ما يأتي من أن نفي الريب ليس من جميع الجهات، بل في الجملة، حيث أنه لو أريد به نفي الريب من جميع الجهات امتنع كون الخبرين مشهورين ينتفي الريب فيهما من جميع الجهات، مع فرض تعارضهما، كما ذكره رحمته في مبحث التعارض.

هذا وقد عرفت أن ما ذكره المصنف رحمته في تفسير الرواية هو الأنسب بالمقابلة في الرواية مع قطع النظر عن الوجوه التي ذكرها لكن لا يبعد كون المراد نفي الريب من جهة الصدور، لا من جميع الجهات ولا بالإضافة، لمناسبته للشهرة، كما أنه أشرنا إلى أنه لا يبعد كون المراد نفي الريب ادعاءً الراجع إلى أنه لا ينبغي أن يرتاب فيه، إذ مع ذلك لا مانع من اجتماع الشهرة ونفي الريب في الخبرين معاً. فلاحظ.

وليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات، لأن الإجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة، بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور (١)، وهو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأساً.

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً، لأن الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرفة في غير المشهور، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

وحينئذٍ: فيدل على رجحان كل خبر (٢) يكون نسبه إلى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان راويه أعدل

(١) يعني: فيكون المراد نفي الريب بالاضافة إلى غير المشهور لا مطلقاً، وبمقتضى عموم التعليل يتعين التعدي إلى غير الشهرة مما يوجب كون أحد الخبرين لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر.

هذا وقد عرفت قرب حمل نفي الريب على نفيه من حيث الصدور لا غير وأن الظاهر نفي الريب ادعاءً، بمعنى أنه لا ينبغي أن يرتاب فيه، ومرجه حينئذٍ إلى تعليل تقديم المشهور بأن المشهور لا ينبغي الارتباب في سنده، بخلاف غير المشهور فإنه مورد الريب، فتكون الشهرة من المرجحات الصدورية، ولا يستفاد من التعليل العموم الذي يدعيه المصنف، كما يظهر بالتأمل.

(٢) عرفت أنه مستند لعموم التعليل، وعرفت حمل التعليل على ما لا يقتضي العموم المذكور.

وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذه، ومن المعلوم أن الخبر المعتضد بأمانة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه (١) للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبة.

ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق: بأن ذاك لا يحتمل إلا الفتوى وهذا يحتمل التقية، لأن الريب الموجود في الثاني منتف في الأول. وكذا كثير من المرجحات الراجعة إلى وجود احتمال في أحدهما مفقود - علماً أو ظناً - في الآخر، فتدبر.

فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر، أو يوجد ولا يعد لغاية (٢) ضعفه ريباً، فذاك الآخر مقدم عليه.

مادلّ على الترجيح  
بمخالفة العامة

وأظهر من ذلك كله في إفادة الترجيح بمطلق الظن: ما دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة، بناء على أن الوجه في الترجيح بها أحد وجهين:

أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقية، كما علل به الشيخ والمحقق، فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية (٣) توجب أبعديّة

---

(١) إشارة إلى ما سبق التنبيه عليه من تقديم الترجيح بالأعدلية والأصدقية على الترجيح بالشهرة.

(٢) اللام للتعليل، وهو متعلق بقوله: «يعد». يعني: لا يعد ريباً لأنه في غاية الضعف. ثم إن هذا الوجه لو تم فهو يقتضي الترجيح بمجرد وجود احتمال في أحد الخبرين ولو لم يكن ظناً غير موجود في الآخر، لا الاقتصار على الظن، كما قد يظهر بالتأمل فيه. وسيأتي التنبيه له من المصنف رحمته.

(٣) بناء على استفادة عدم الخصوصية للبعد عن التقية، وأن المعيار مجرد

أحدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء، بل يستفاد منه: عدم اشتراط الظن في الترجيح، بل يكفي تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر، كما هو مفاد الخبر المتقدم (١) الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالإضافة إلى معارضه.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الأخبار، وإنما هو شيء مستنبط منها، ذكره الشيخ ومن تأخر عنه . نعم في رواية عبيد بن زرارة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه» دلالة على ذلك (٢).

---

البعد عن الحق والواقع، كما قد يقتضيه ظهور التعليل في كونه ارتكازياً، لعدم خصوصية ارتكازية لاحتمال التقية. لكن الظهور المذكور فرع احتمال الأدلة على التعليل المذكور، أما لو كان التعليل مستنبطاً - ولو كان قطعياً - فيجب الاقتصار فيه على المتيقن، وهو احتمال التقية.

والظن بالعموم لا يجدي ما لم يستند إلى الظهور ولا سيما مع قرب احتمال خصوصية لاحتمال التقية، بلحاظ كثرة ابتلاء الأخبار بها المناسب لجعل الطريق لإحرازها وعدم الاكتفاء بأصالة الجهة، بخلاف بقية الاحتمالات، فإنها مدفوعة بالأصول والقواعد المعول عليها. وإليه يرجع ما يأتي من الترجيح بالغلبة فإن الغلبة مختصة بالتقية ولا تأتي في غيرها من الجهات وإن كانت قد يظن بها، فلا مجال لاستفادة عموم الترجيح بالظن من ذلك.

(١) كما أشرنا إليه قريباً.

(٢) الذي تدل عليه الرواية أمارية المشابهة لقول الناس على كون الكلام تقية فتكون حاکمة على أصالة الجهة فيه، وهذا وإن كان مناسباً لتعليل الترجيح بمخالفة العامة المتقدم إلا أنه لا ظهور له في عموم الترجيح بالأقربى بنحو ينفذ في المقام، كما



الثاني: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع.  
والفرق بين الوجهين: أن الأول كاشف عن وجه صدور الخبر، والثاني  
كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

وهذا الوجه لما نحن فيه منصوص في الأخبار، مثل: تعليل الحكم  
المذكور فيها بقولهم عليه السلام: «إن الرشد في خلافهم»، و: «ما خالف العامة  
ففيه الرشاد»، فإنه هذه القضية قضية غالبية لا دائمية، فيدل على أنه يكفي  
في ترجيح الظن بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين (١).

ويدل على هذا التعليل أيضاً: ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي  
بالحق في بلد، من قوله: «أنت فقيه البلد فاستفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء

---

لا يخفى.

(١) هذا إنما يدل على كون الغلبة في المقام أمانة معتبرة على بطلان أحد الخبرين  
في ظرف المعارضة، فيبقى الآخر سليماً عن المعارض، ولا عموم فيه للترجيح بكل  
ظن.

وأما دعوى: استفادة العموم بقرنية التعليل الظاهر في كونه ارتكازياً لارتكاز  
عدم خصوصية الغلبة المذكورة بين الأمور الموجبة للظن.  
فهي مندفة: أولاً: بعدم ظهور الروايات في سوق هذا مساق التعليل، بل  
هو قد وقع جواباً ابتداءً.

نعم ظاهر مرسله الكليني: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم»  
سوق الغلبة مساق التعليل، إلا أنها ضعيفة السند.

وثانياً: بمنع ارتكاز عدم خصوصية للغلبة من بين الطرق الظنية، كما يظهر  
بالتأمل فيما ذكرناه في الجواب عن الوجه الأول. فلاحظ.

فخذ بخلافه، فإن الحق فيه» (١).

وأصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور: مرفوعة أبي إسحاق الأرجائي إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال عليه السلام: «أدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدري، فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة، إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدًا من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس» (٢).

ويصدق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام على هذا النحو تبعاً لسلفهم، حتى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال: خالفت جعفرًا في كل ما يقول أو يفعل، لكنني لا أدري هل يغمض عينيه في السجود أو يفتحهما.

والحاصل: أن تعليل الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع (٣) - حتى أنه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه

(١) هذا يدل على حجية فتوى العامة على مخالفة حكمهم للواقع في ظرف الانسداد، وهو أجنبي عن الترجيح بمطلق الظن في ظرف المعارضة، فلا يصلح للاستدلال في المقام.

(٢) هذا لا يدل إلا على تعليل الأمر بالأخذ بخلاف العامة بالغلبة، فيجري فيه ما سبق بالأقرب للواقع حتى يتمسك بعمومه.

(٣) لم يتقدم في النصوص التعليل بالأقرب للواقع حتى يتمسك بعمومه، بل غاية ما تقدم هو التعليل بغلبة مخالفة العامة للواقع، ولا يدل على العموم المدعى كما تقدم.

في البلد - ظاهر (١) في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد، فإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي ادعيه في روايات الترجيح بالأصدقية والأوثقية، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة (٢).

ما دعا أصحابنا  
إلى العمل بكل  
ما يوجب رجحان  
أحد الخبرين

ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعا أصحابنا (٣) إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين على

(١) خبر (أن) في قوله: «والحاصل: أن تعليل...».

(٢) عرفت عدم تمامية الظهورين، فلا مجال للخروج عن إطلاقات التخيير لو تمت. ولا سيما مع استلزامه ندرة العمل بالتخيير لندرة التساوي من جميع الجهات بحيث لا يمتاز أحد المتعارضين بجهة تقتضي أقربيته. مع أنه لو كان المراد ذلك لكان المناسب التنبيه إليه وعدم الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعلى مثل هذه الإشعارات والإشارات المدعاة، فعدم التنبيه عليه كالصريح في عدم اعتباره. إلا أن يدعى أن ذلك من الأمور الارتكازية فيكفي في بيانها مثل هذه الإشارات والإشعارات. فلاحظ.

(٣) الإنصاف أن مبنى الأصحاب رضوان الله عليهم في الفقه على عدم التخيير، كما نبه له شيخنا الأستاذ دامت بركاته، ولا يبعد أن يكون بناؤهم على الترجيح بكل مزية. ولأجله يمكن دعوى هجر أخبار التخيير عندهم عملاً، لولا بناؤهم عليه في الأصول وقرب احتمال أن يكون عملهم في الفقه ناشئاً من ملاحظة طريقة الاحتياط غفلة عن حكومة أخبار التخيير عليه أو نحو ذلك مما لا تسقط معه أخبار التخيير عن الحجية.

لما ذكره المصنف رحمته من الظهورات، كما قد يشهد به بناؤهم على الترتيب بين المرجحات المنصوصة، وتقديمها على غير المنصوصة، مع أن مقتضى الظهورات

الآخر، بل يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر، كما هو كذلك في كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره قدست أسرارهم: من متابعتهم في ذلك طريقة العامة، ظن في غير المحل (١).

ثم إن الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظية، فلا إشكال في الاعتماد عليها، وإن لم يبلغ هذا الحد - بل لم يكن إلا مجرد الإشعار - كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق، فإن لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا أقل من كونها أمانة مفيدة للظن بالمدعى (٢)، ولا بد من العمل به، لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لأن التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من

القول بوجوب  
الترجيح ودليله

التي ادعاها المصنف عليه السلام عدم الترتيب بين جميع المرجحات منصوصة كانت أو غيرها، وأن اللازم ترجيح ما يفيد الظن الأقوى منها، كما يظهر بالتأمل.

وإن كان لا بد من سبر كلماتهم حتى يتضح مذهبهم بنحو معتدبه، وذلك لا يتهيأ فعلاً. والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

(١) كأنه من جهة الظهور المدعى. لكن من البعيد التفاتهم إليه، فضلاً عن اعتمادهم عليه. نعم متابعتهم للعامة عن التفات أبعد، بل هي مقطوع بخلافها. والمظنون ما سبق منا من ملاحظتهم لطريقة الاحتياط في اختيار الأقرب، فإن ذلك لما كان أمراً ارتكازياً أمكن غفلتهم عن عدم لزومه بعد إطلاقات التخيير لو تمت. فلاحظ.

(٢) مما تقدم يظهر إمكان منع الظن المذكور.

## الموارد (١)، لأننا نعلم بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح

(١) إن كان المراد به لزوم المخالفة للأحكام الواقعية.

ففيه: أنه لا أهمية للعلم الإجمالي المذكور، لعدم تنجزه، فإن كل شخص لو تخير لا يعلم بمخالفة عمله للواقع، غاية الأمر أنه يعلم بحدوث المخالفة من بعض الناس، نظير واجدي المنى في الثوب المشترك مع أنه لو تم يقتضي بطلان التخيير حتى مع تساوي الدليلين من جميع الجهات. على أنه لا يقتضي الترجيح بالظن ولا غيره، بل لزوم الأخذ بأحوط الخبرين أو الرجوع للأصل بعد سقوط المتعارضين معاً عن الحجية بسبب العلم الإجمالي المذكور. ولا يلزم من ذلك حرج ولا مخالفة قطعية، لقلّة موارد تعارض الأدلة، كما لا يخفى.

وإن كان المراد به لزوم المخالفة لوجوب الترجيح - كما قد يشهد به قوله: «لانا نعلم بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيناً والمرجحات المنصوصة غير وافية» - فهو موقوف على العلم بجعل الشارع للمرجحات غير المرجحات المنصوصة وأن إطلاقات التخيير مخصصة واقعاً وإن اختلف ذلك علينا تفصيلاً، وعهدة ذلك على مدعيه إذ لم يثبت علماً، بل ولا ظناً.

على أن هذا مبني على إجراء دليل الانسداد في المسألة الأصولية نظير ما سبق من صاحب الحاشية وأخيه صاحب الفصول رحمهما الله من دعوى نصب الشارع للطرق، وأنه بعد تعذر العلم بها يلزم العمل بما ظن أنه طريق. ولا وجه هنا للعمل بما ظن أنه الراجح إلا ذلك. وقد سبق من المصنف رحمهما الله الإشكال في ذلك.

وحاصل ما يقال هنا في دفع ذلك: إنه بعد سقوط إطلاقات التخيير لفرض العلم الإجمالي بتقييدها يتعين سقوط كلا الخبرين عن الحجية لاشتباه الحجّة منهما باللاحجة، فيلزم حينئذ الرجوع للعمومات أو الأصول لو لم يلزم مخالفة العلم الإجمالي في المسألة الفرعية.

أما لو لزم مخالفة العلم الإجمالي فاللازم الاحتياط فيها. ولو تعذر جرى

بعضها معيناً، والمرجحات المنصوصة في الأخبار غير وافية، مع أن تلك الأخبار معارض بعضها بعضاً (١)، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب (٢).

وحاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح (٣)، وانتفاء المرجح اليقيني، وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل في الظن بالترجيح (٤)، فكل ما ظن أنه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به، وإلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع رجح غيره عليه، والأول مستلزم للعمل بالتخير في موارد كثيرة نعلم بوجوب الترجيح، والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح (٥)

---

الكلام السابق هناك في لزوم العمل بالظن في المسألة الأصولية أو الفرعية أو فيهما معاً. وكأن ما سيأتي من المصنف رحمته ناظر إلى بعض ما ذكرنا. فلاحظ.

(١) لكن الجمع العرفي بينها غير متعذر ظاهراً وتام الكلام في مبحث التعارض.

(٢) الظاهر أن الترجيح بذلك في المقبولة بين الحكمين لا بين الروايتين، فلا تنافي عمل المشهور.

(٣) عرفت عدم ثبوت الترجيح بما زاد على المرجحات المنصوصة المتيقنة.

(٤) عرفت أن اللازم سقوط كلا الخبرين والرجوع للعمومات أو الأصول ولو فرض لزوم محذور مخالفة العلم الإجمالي يلزم الاحتياط. فراجع.

(٥) عرفت أنه يلزم ترك الخبرين والرجوع للعموم أو الأصل أو الاحتياط ولا يحتاج إلى التخير ولا إلى ترجيح المرجوح

في مقام وجوب البناء - لأجل تعذر العلم - على أحدهما، وقبحه بديهي،  
وحيثئذٍ فإذا ظننا من الأمارات السابقة أن مجرد أقربية مضمون أحد  
الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الأخذ به.

القول بعدم  
وجوب  
الترجيح ودليله

هذا، ولكن لما منع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين  
للمرجحات المعلومة، كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة التي دل العرف على  
وجوب الترجيح بها كتقديم النص والأظهر على الظاهر.

بيان ذلك: أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر  
- كالعالم والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد - فالمرجح  
فيه معلوم من العرف.

وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما  
مما يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد (١)، فالوجه فيه - كما عرفت سابقاً  
:- عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة، لا بمطابقة أحدهما لظن خارجي غير  
معتبر، ولذا لم يحكم فيه بالتخير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى  
الأصول والقواعد (٢)، فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول  
الأمر، للتساقط، لإجمال الدلالة.

وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا

---

(١) يقتضي التصرف في أحدهما ويخرج مورد الاجتماع عن عمومته، فيرتفع  
التنافي بينه وبين الآخر.

(٢) تقدم منا الكلام في ذلك في آخر المقام الأول من هذه المقامات الثلاثة  
عند الكلام في تعارض الخبرين من حيث الظهور. فراجع.

بشاهدين (١)، فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية. ومن المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما: ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنة مطابق لأحدهما، وهذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل (٢) وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمانة خارجية، وذلك لأن العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقيني، والخبر المخالف له لا ينهض لذلك - لمعارضته بمثله -، والمفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت، فلا وارد على العموم والأصل.

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك (٣)، وهذا أقل قليل بين

(١) يقتضي كل منهما التصرف في ظهور أحد المتعارضين بما لا ينافي الآخر، كتخصيص كل منهما ببعض أفراده غير ما يخصص به الآخر، مثل حمل ماد على أنه لا بأس ببيع العذرة على عذرة غير الإنسان، وما دل على أن ثمن العذرة سحت على عذرة الإنسان لكن الظاهر أنه لا يعتبر في المتباينين ذلك، بل قد يكتفى بشاهد واحد، كما لو تعارض الأمر والنهي وأمكن حمل أحدهما على التهديد وأبقاء الآخر على ظاهره مع أنها متباينين عرفاً. فتأمل.

(٢) لا يخفى أن اللازم في هذا القسم الرجوع للمرجحات المنصوصة ثم إلى التخيير لإطلاق أدلته الحاكم على أصالة التساقط في المتعارضين. إلا أن يفرض تعارض الأخبار في المرجحات الموجب لتساقطها، والعلم بتقيد إطلاقات التخيير إجمالاً الموجب لسقوطها أيضاً، فيسقط الخبران المتعارضان عن الحججة لاشتباه الحججة منهما باللاحجة، فيلزم الرجوع للعموم أو الأصل المفروضين. لكن عرفت الاشكال من ذلك.

(٣) لا يتصور الفرض الذي لا يكون مورداً للأصل من براءة أو احتياط



المتعارضات، فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يلزم محذور (١) - نعم الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن (٢) - خصوصاً مع أن مبني المسألة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلي ولا بعدم الظن على خلافه، والدليل على هذا الإطلاق مشكل (٣)، خصوصاً لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو

أو غيرهما. إلا أن يريد به مورد العلم الإجمالي بالتكليف مع تعذر الاحتياط، كما في الدوران بين محذورين.

(١) كأنه لفرض عدم العموم أو الأصل المانع منه. لكن عرفت أن ذلك إنما يتم في الدوران بين محذورين ونحوه مما يعلم فيه بالتكليف ويتعذر الاحتياط. والالتزام بالتخيير فيه إنما يتجه بناء على أنه مع تعذر الاحتياط يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية، كما هو الظاهر.

أما بناء على عدم سقوطه عن المنجزية، وأنه يتعين تبويض الاحتياط - كما هو مختار المصنف عليه السلام - فاللازم الرجوع للظن، كما تقدم في تقريب دليل الانسداد نعم بناء على تمامية إطلاقات التخيير يتعين جواز اختيار ما يخالف المظنون، فيكون حاكماً على أصالة الاحتياط ومانعاً من لزوم العمل بالظن لانفتاح باب العلم. لكنه خلاف فرض المصنف عليه السلام العلم بتقييد الإطلاقات المذكورة إجمالاً.

(٢) عرفت تقريب أن هذا هو الذي أوجب سيرة الأصحاب على الرجوع للظن.

(٣) إطلاقات حجية خبر الثقة مما لا مجال لإنكارها ظاهراً. ولا سيما بعد كونها مقتضى السيرة العقلانية التي يسهل تحصيل إمضائها. وكيف كان فهو خلاف فرض الكلام، إذ الكلام مبني على أن حجية الخبر غير مشروطة بالظن الفعلي على طبقه ولا بعدم قيام الظن على خلافه وإلا كان الظن موهناً لا مرجحاً كما يظهر بملاحظة ماسبق.

نقل الإجماع الكاشف عن تحقق الشهرة، فإن إثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الإشكال (١) وإن لم نقل بحجية الشهرة، ولذا قال صاحب المدارك: إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل، وموافقة الأصحاب من غير دليل أشكل .

وبالجملة: فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير، وأما في مقابل العمل بالأصول: فإن كان الأصل مثبتاً للاحتياط - كالاحتياط اللازم في بعض الموارد - فالأحوط العمل بالأصل (٢)، وإن كان نافياً للتكليف كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف، أو مثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد في باب المعاملات (٣)

مقتضى الاحتياط  
في المقام

(١) الظاهر أنه لا إشكال فيه إلا أن تكشف الشهرة عن خلل في الخبر إجمالاً، كما أشرنا إلى ذلك في أول هذا التنبيه.

(٢) لكن بناء على أن المتيقن من حجية الخبر خصوص المطابق للظن أو غير المخالف له يكون المطابق للظن هو الحجة الحاكمة على الاحتياط، لفرض عدم ثبوت حجية معارضه كما أنه بناء على تمامية إطلاق دليل حجية الخبر وعدم تمامية إطلاق أدلة التخيير في المتعارضين للعلم الإجمالي بالترجيح يلزم تساقط الخبرين، لاشتباه الحجة منهما باللاحجة، فيتعين الاحتياط. إلا أن تتم مقدمات الانسداد المقتضية للترجيح بالظن. وبناءً على تمامية إطلاق التخيير فالعمل عليه بلا موجب للاحتياط، ولا للترجيح بالظن. فلاحظ.

(٣) لتعارض الحقوق المانع من الاحتياط. لكنه إنما يمنع من الاحتياط في حقّ مثل الحاكم. أما الأفراد الذين هم أصحاب الحق فلا مانع من الاحتياط في حقهم. كما لا مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيبي في حقّ كل منهم لو فرض له موضوع، لعدم العلم الإجمالي بالتكليف في حق كل شخص بنفسه، وإن علم إجمالاً

ونحو ذلك، ففيه الإشكال (١).

وفي باب التراجيح تنمة المقال، والله العالم بحقيقة الحال. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين. تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني في البراءة والاشتغال.

---

بالتكليف في حق أحد الشخصين نظير واجدي المني في الثوب المشترك.

(١) من حيث لزوم العمل بالأصل، أو بالموافق للظن من الخبرين، أو التخيير بينهما. واللازم تعيين مباني المسألة بلحاظ إطلاق دليل الحجية وعدمه، وإطلاق أخبار التخيير وعدمه، ثم رفع الإشكال على أساس المباني المذكورة. وقد ظهر ما ينبغي العمل عليه. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، والحمد له وحده.

والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد المبعوث بالحق وآله سادات الخلق، انتهى الكلام في التعليق على مباحث الظن شرحاً وتعليقاً على كتاب فرائد الأصول بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه نجل العلامة الجليل الحجة السيد محمد علي الطباطبائي الحكيم دامت بركاته في النجف الأشرف عصر يوم يوم الاثنين الخامس والعشرين من شهر جمادى الآخرة لسنة ألف وثلاثمائة وتسع وثمانين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلوات وأزكى التحيات والحمد لله في البدء والختام وبه الاعتصام.

كما انتهى بمنه وعونه تبييضه بعد إعادة النظر فيه بقلم مؤلفه الفقير ليلة الجمعة الثامن من شهر رمضان المبارك ألف وثلاثمائة وإحدى وتسعين للهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين في النجف الأشرف ببركة الحرم المقدس المشرف على مشرفه الصلاة والسلام. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وله الشكر كثيراً. وهو حسبنا ونعم الوكيل. نعم المولى ونعم النصير.



## المحتويات

### حجية مطلق الظن

دليل العقل على حجية مطلق الظن من وجوه:

- ٥..... الوجه الأول: وجوب دفع الضرر المظنون
- ٦..... جواب الحاجبي عن هذا الوجه
- ٦..... المناقشة في هذا الجواب
- ٩..... جواب آخر عن هذا الوجه
- ١٠..... المناقشة في هذا الجواب أيضاً
- ١١..... جواب ثالث عن هذا الوجه
- ١٣..... الأولى في المناقشة في الجواب الثالث
- ١٤..... الأولى في الجواب عن الوجه الأول
- ١٤..... إن أريد من الضرر العقاب
- ١٦..... إن أريد من الضرر المفسدة
- ١٨..... الأولى في الجواب عن المفسدة المظنونة
- ٢٢..... مفاد هذا الدليل
- ٢٤..... الوجه الثاني في حجية مطلق الظن: قبح ترجيح المرجوح
- ٢٤..... ما أوجب عن هذا الوجه ومناقشته
- ٢٤..... الأولى في الجواب عن هذا الوجه

- ٢٧..... الوجه الثالث: ما حكي عن صاحب الرياض .
- ٢٨..... مناقشة ما أفاده في الرياض .
- ٢٩..... الوجه الرابع: دليل الانسداد .
- ٢٩..... مقدمات دليل الانسداد .
- ٣٠..... المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص .
- ٣١..... تسليم أو منع هذه المقدمة .
- المقدمة الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة والدليل عليه من وجوه:
- ٣٢..... الأول: الإجماع القطعي .
- ٣٣..... الثاني: لزوم المخالفة القطعية الكثيرة .
- ٣٤..... الإشارة إلى هذا الوجه في كلام جماعة .
- ٤١..... الثالث: العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات .
- ٤٥..... كلام المحقق القمي رحمته .
- ٤٦..... المناقشة فيما أفاده المحقق القمي رحمته .
- ٤٨..... كلام المحقق جمال الدين الخوانساري رحمته .
- ٥٠..... المناقشة فيما أفاده الخوانساري رحمته .
- ٥٢..... المقدمة الثالثة: بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل .
- عدم وجوب الاحتياط لوجهين:
- ٥٣..... الأول: الإجماع القطعي .
- ٥٤..... الثاني: لزوم العسر والخرج .
- ٥٥..... تعليم وتعلم موارد الاحتياط خرج أيضاً .
- ٥٥..... توضيح الخرج في ذلك .
- ٥٩..... مع عدم إمكان الاحتياط لا مناص عن العمل بالظن .
- الإيراد على لزوم الخرج بوجوه:
- ٥٩..... الإيراد الأول .
- ٦٠..... جواب الإيراد .

|     |  |
|-----|--|
| ٤١٣ | المحتويات .....  |
| ٦١  | حكومة أدلة نفي الحرج على العمومات المثبتة للتكليف .....              |
| ٦٢  | مما يوضح الحكومة .....   |
| ٦٥  | رجوع إلى مناقشة الإيراد الأول .....                                  |
| ٦٨  | الإيراد الثاني على لزوم الحرج وجوابه .....                           |
| ٧٠  | الإيراد الثالث على لزوم الحرج وجوابه .....                           |
|     | الرد على الاحتياط بوجوه:   |
| ٧٤  | الوجه الأول والمناقشة فيه .....                                      |
| ٧٥  | الوجه الثاني .....   |
| ٧٦  | مناقشة هذا الوجه .....   |
| ٨١  | مقتضى نفي الاحتياط عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة فقط .....     |
| ٨٨  | دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً .....          |
| ٨٩  | الإشكال في هذه الدعوى .....  |
| ٩٤  | إشكال آخر في المقام .....  |
| ٩٥  | بطلان الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل .....                   |
| ٩٧  | بطلان الرجوع إلى فتوى العالم وتقليده .....                           |
| ٩٩  | المقدمة الرابعة تعين العمل بمطلق الظن .....                          |
| ١٠٠ | مراتب امتثال الحكم الشرعي .....                                      |
| ١٠١ | ترتب هذه المراتب .....   |
| ١٠٢ | الامتثال الظني بعد تعذر العلمي لا يحتاج إلى جعل جاعل .....           |
| ١٠٢ | توهم ودفع .....  |
| ١٠٤ | الأخذ بالمرجوح وطرح الراجح قبيح مطلقاً .....                         |
| ١٠٧ | عدم الفرق في الامتثال الظني بين الظن بالحكم الواقعي أو الظاهري ..... |
| ١٠٨ | المخالف للتعميم فريقان .....   |
|     | أدلة القائلين باعتبار الظن في المسائل الأصولية دون الفرعية:          |
| ١٠٩ | الأول: ما ذكره صاحب الفصول .....                                     |

- ١١٠..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول
- ١١٦..... المناقشة الثانية في كلام صاحب الفصول
- ١١٨..... المناقشة الثالثة
- ١٢٠..... المناقشة الرابعة
- ١٢٣..... المناقشة الخامسة
- ١٣٦..... الثاني: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين
- ١٤١..... المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية
- ١٤٨..... القول باعتبار الظن في المسائل الفرعية دون الأصولية
- ١٤٨..... ما ذكره صاحب ضوابط الأصول
- ١٤٨..... المناقشة فيما أفاده صاحب ضوابط الأصول
- ١٥١..... الكلام في مقامات
- ١٥٢..... هل أن نتيجة دليل الانسداد مهملة أو معينة؟  
تقرير دليل الانسداد بوجهين:
- ١٥٤..... الوجه الأول على الكشف
- ١٥٥..... الوجه الثاني على الحكومة
- ١٥٧..... التعميم من حيث الموارد مشترك بين التقريرين
- ١٥٨..... لازم الحكومة التعميم من حيث الأسباب دون المراتب
- ١٥٩..... لازم الكشف الإهمال من حيث الأسباب والمراتب  
الحق في تقرير دليل الانسداد هو الحكومة من وجوه:
- ١٥٩..... الوجه الأول
- ١٦٢..... الوجه الثاني
- ١٦٣..... الوجه الثالث
- ١٦٤..... طرق التعميم على الكشف
- ١٦٤..... الطريق الأول: عدم المرجح  
ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجحاً:



|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٤١٥ |
| كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي .....                                       | ١٦٥ |
| كون بعض الظنون أقوى .....   | ١٦٦ |
| كون بعض الظنون مظنون الحجية .....   | ١٦٧ |
| المناقشة في المرجحات المذكورة:  |     |
| تيقن البعض لا ينفع .....  | ١٧٠ |
| أقوائية البعض لا يمكن ضبطه .....  | ١٧٢ |
| الظن بحجية البعض ليست له ضابطة كلية أيضاً .....                                       | ١٧٣ |
| عدم اعتبار مطلق الظن في تعيين القضية المهملة .....                                    | ١٧٦ |
| كلام صاحب هداية المسترشدين في لزوم الأخذ بمظنون الحجية .....                          | ١٧٧ |
| المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية .....  | ١٨٠ |
| كلام الفاضل النراقي إلزاماً على القائلين بحجية مطلق الظن .....                        | ١٨٢ |
| المناقشة في كلام الفاضل النراقي <small>رحمته</small> .....                            | ١٨٣ |
| كلام آخر للفاضل النراقي <small>رحمته</small> في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن ..... | ١٨٥ |
| المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي <small>رحمته</small> أيضاً .....                   | ١٨٨ |
| عدم صحة تعيين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه .....                            | ١٩١ |
| صحة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن في مواضع .....                                    | ١٩٣ |
| وجوب الاقتصار على القدر المتيقن بناءً على الكشف .....                                 | ١٩٨ |
| لو لم يكن القدر المتيقن كافياً .....  | ١٩٩ |
| الطريق الثاني للتعميم: عدم كفاية الظنون المعتمدة .....                                | ٢٠١ |
| المناقشة في هذا الطريق .....  | ٢٠٣ |
| الطريق الثالث للتعميم: قاعدة الاشتغال .....   | ٢٠٧ |
| المناقشة في هذا الطريق أيضاً .....  | ٢٠٨ |
| وجوب الاقتصار على الظن الاطمئنان بناءً على الحكومة .....                              | ٢١٧ |
| النتيجة بناءً على الحكومة هو التبويض في الاحتياط .....                                | ٢٢٠ |
| الفرق بين العمل بالظن بعنوان التبويض في الاحتياط أو بعنوان الحجية .....               | ٢٢٣ |

٢٢٨. .... عدم الفرق في الظن الاطمئنان بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق
٢٢٩. .... الإشكال في العمل بما يقتضيه الأصل في المشكوكات
٢٣٢. .... الإشكال في الأصول اللفظية أيضاً
٢٣٧. .... حاصل الكلام في المسألة
٢٤٢. .... عدم الإشكال في خروج الظن القياسي على الكشف
٢٤٢. .... توجه الإشكال على الحكومة
- الإشكال في مقامين:
٢٤٤. .... الأول: خروج الظن القياسي عن حجية مطلق الظن
- ما قيل في توجيه خروج القياس:
٢٤٤. .... منع حرمة العمل بالقياس في زمان الانسداد
٢٤٨. .... المناقشة في هذا الوجه
٢٤٨. .... منع إفادة القياس للظن
٢٤٨. .... المناقشة في هذا الوجه
٢٥١. .... إن باب العلم في القياس مفتوح
٢٥١. .... المناقشة في هذا الوجه
٢٥٢. .... عدم حجية مطلق الظن النفس الأمري
٢٥٤. .... المناقشة في هذا الوجه
٢٥٥. .... عدم حجية الظن الذي قام على حجيته دليل
٢٥٧. .... المناقشة في هذا الوجه
٢٥٩. .... ما اخترناه سابقاً
٢٦١. .... عدم تمامية هذا الوجه أيضاً
٢٦٢. .... مختار المصنف في التوجيه
٢٦٧. .... الثاني: لو قام ظن على حرمة العمل ببعض الظنون
٢٦٧. .... هل يجب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منها أو التساقط؟
٢٦٩. .... القول بوجوب طرح الظن الممنوع والاستدلال عليه

|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٤١٧ |
| المناقشة في هذا الاستدلال .....                                 | ٢٧١ |
| مختار المصنف في المسألة .....                                   | ٢٧٥ |
| لو حصل الظن بالحكم من أمانة متعلقة بألفاظ الدليل .....          | ٢٧٧ |
| الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين .....                           | ٢٧٧ |
| الظاهر حجية هذه الظنون .....                                    | ٢٧٨ |
| لو حصل الظن بالحكم من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي .....   | ٢٨٠ |
| حجية الظنون الرجالية .....                                      | ٢٨١ |
| ملخص الكلام في هذا التنبيه .....                                | ٢٨١ |
| ما تخيله السيد المجاهد <small>رحمته</small> والمناقشة فيه ..... | ٢٨٢ |
| حجية الظن في المسائل الأصولية .....                             | ٢٨٣ |
| أدلة القائلين بعدم الحجية:                                      |     |
| أصالة حرمة العمل بالظن .....                                    | ٢٨٣ |
| ما اشتهر من عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه .....             | ٢٩١ |
| الجواب عن الدليل الأول .....                                    | ٢٩١ |
| الجواب عن الدليل الثاني .....                                   | ٢٩٢ |
| عدم كفاية الظن بالامتثال في مقام التطبيق .....                  | ٢٩٥ |
| عدم حجية الظن في الأمور الخارجية .....                          | ٢٩٦ |
| حجية الظن في بعض الأمور الخارجية كالضرر والنسب وشبههما .....    | ٢٩٩ |
| هل يعتبر الظن في أصول الدين؟ .....                              | ٣٠٣ |
| الأقوال في المسألة:   |     |
| القول الأول .....   | ٣٠٣ |
| القول الثاني .....  | ٣٠٤ |
| القول الثالث .....  | ٣٠٤ |
| القول الرابع .....  | ٣٠٤ |
| القول الخامس .....  | ٣٠٤ |

- ٣٠٤..... القول السادس . . . . . مسائل أصول الدين على قسمين:
- ٣٠٥..... ما يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به . . . . .
- ٣٠٦..... كلام الشهيد الثاني رحمته الله . . . . .
- ٣٠٦..... لو حصل الظن من الخبر . . . . .
- ٣٠٨..... العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين . . . . .
- ٣٠٩..... تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب . . . . .
- ٣٠٩..... هل تجب معرفة التفاصيل؟ . . . . .
- ٣١٣..... عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الإسلام والإيمان للأخبار الكثيرة . . . . .
- ٣١٧..... ما يكفي في معرفة الله تعالى . . . . .
- ٣١٧..... المراد من المعرفة . . . . .
- ٣١٧..... ما يكفي في معرفة النبي صلوات الله وسلامته عليه . . . . .
- ٣٢٠..... ما يكفي في معرفة الأئمة عليهم السلام . . . . .
- ٣٢١..... ما يكفي في التصديق بما جاء به النبي صلوات الله وسلامته عليه . . . . .
- ٣٢٢..... ما يعتبر في الإيمان . . . . .
- ٣٢٣..... ما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد . . . . .
- ٣٢٣..... القادر على تحصيل العلم في الاعتقادات . . . . .
- ٣٢٣..... وجوب تحصيل العلم وعدم جواز الاقتصار على الظن في الاعتقادات . . . . .
- ٣٢٤..... الاستدلال على ذلك . . . . .
- ٣٢٦..... الحكم بعدم الإيمان لو اقتصر على الظن والدليل عليه . . . . .
- ٣٢٦..... هل يحكم بالكفر مع الظن بالحق؟ . . . . .
- ٣٢٨..... حكم الشاك غير الجاحد من حيث الإيمان والكفر . . . . .
- ٣٢٩..... هل يكفي حصول الجزم من التقليد أو لابد من النظر والاستدلال؟ . . . . .
- ٣٣٢..... الأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد في الاعتقادات . . . . .
- ٣٣٣..... العاجز عن تحصيل العلم في الاعتقادات . . . . .

٣٣٣. .... الكلام في وجود العاجز في الاعتقادات
٣٣٤. .... شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين
٣٣٦. .... هل يجب تحصيل الظن على العاجز؟
٣٣٧. .... حكم العاجز من حيث الإيوان والكفر
٣٣٩. .... كلام السيد الصدر رحمته الله في أقسام المقلد في أصول الدين وبعض المناقشات فيه
٣٤٣. .... كلام الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة في وجوب النظر مع العفو
٣٤٦. .... المناقشة فيما أفاده الشيخ الطوسي رحمته الله
٣٤٨. .... رأي المصنف في المسألة
٣٥١. .... بناءً على عدم حجية الظن فهل له آثار أخر غير الحجية؟
٣٥٢. .... هل يكون الظن غير المعبر جابراً؟
٣٥٢. .... الكلام في جبر قصور السند
٣٥٣. .... الكلام في جبر قصور الدلالة
٣٥٥. .... الكلام فيما اشتهر من كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر
٣٦٠. .... هل يكون الظن غير المعبر موهناً؟
٣٦٠. .... الكلام في الظن الذي علم عدم اعتباره
٣٧٠. .... الكلام في الظن الذي لم يثبت اعتباره
٣٧٢. .... هل يكون الظن غير المعبر مرجحاً؟
٣٧٢. .... الكلام في الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص
٣٧٢. .... كلام المحقق في الترجيح بالقياس
٣٧٣. .... الحق عدم الترجيح
- الكلام في الظن غير المعبر لأجل عدم الدليل:
٣٧٦. .... الترجيح به في الدلالة
٣٨٠. .... الترجيح به في وجه الصدور
٣٨٢. .... ترجيح السند بمطلق الظن
٣٨٣. .... مقتضى الأصل عدم الترجيح

٤٢٠ ..... التنقيح / ج ٢

٣٨٥ ..... ظاهر معظم الأصوليين هو الترجيح .  
ما استدل به للترجيح بمطلق الظن:

٣٨٧ ..... الأول: قاعدة الاشتغال

٣٨٩ ..... الثاني: الإجماع على ذلك

الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار:

٣٩٢ ..... ما دلّ على الترجيح بالأصلدية

٣٩٤ ..... ما دلّ على ترجيح أوثق الخبرين

٣٩٤ ..... ما دلّ على ترجيح أحد الخبرين لكونه مشهوراً

٣٩٧ ..... ما دلّ على الترجيح بمخالفة العامة

٤٠١ ..... ما دعا أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين

٤٠٢ ..... القول بوجوب الترجيح ودليله

٤٠٥ ..... القول بعدم وجوب الترجيح ودليله

٤٠٨ ..... مقتضى الاحتياط في المقام

٤١١ ..... المحتويات

التَّبَيُّحُ





# التبكي

تعلیقة موسعة على فرائد الأصول  
للشيخ الأنصاري بشير قلبي

الجزء الثالث

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مدظله)



دار الأمل  
طباعة، نشر، توزيع

|                            |   |  |
|----------------------------|---|--|
| المؤلف                     | : | الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...                          |
| العنوان                    | : | التنقيح  |
| توضيح                      | : | تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته</small> |
| الجزء                      | : | الثالث   |
| الناشر                     | : | دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.  |
| اللغة                      | : | العربية  |
| الموضوع                    | : | Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction            |
| الطبعة                     | : | الثانية  |
| تصنيف BP                   | : | ١٣٩٥ ٨ ط ٢ / ٨ / ١٥٩ BP  |
| تصنيف ديوي                 | : | ٣١٢ / ٢٩٧  |
| الايداع في المكتبة الوطنية | : | ٤٢٣٩٢٤٩  |

## الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

جميع الحقوق محفوظة

|             |                             |
|-------------|-----------------------------|
| اسم الكتاب  | ..... التنقيح / ج ٣         |
| تأليف:      | ..... السيد الحكيم (مدّظله) |
| المطبعة     | ..... نينوا                 |
| العدد       | ..... ١٠٠٠ نسخة             |
| الناشر      | ..... دار الهلال            |
| الدورة ISBN | ..... 978-600-6992-44-0     |
| ISBN        | ..... 978-600-6992-47-1     |



المقصدُ الثالثُ

في الشكِّ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

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

## المقصد الثالث

### من مقاصد هذا الكتاب

### في الشك

قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يحصل له القطع بالحكم الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك (١).  
وقد عرفت: أن القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل، والظن يمكن

إمكان اعتبار الظن

---

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.  
اللهم وفق واعن وسدد وأرشد. أنت حسبنا ونعم الوكيل.  
(١) سبق الكلام في التقسيم المذكور في أول الكتاب، وذكرنا أن الأنسب التقسيم بوجه آخر. فراجع.

أن يعتبر في متعلقه (١)، لأنه كاشف عنه ظناً (٢)، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً، وهو غير واقع إلا في الجملة، وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية (٣) في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وأن ما لم يرد اعتباره في الشرع فهو داخل في الشك (٤). فالملقود هنا بيان حكم الشك بالمعنى الأعم من ظن غير ثابت الاعتبار (٥) وأما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر (٦)، فلو ورد في

عدم إمكان  
اعتبار الشك

(١) يعني: بنحو يكون حجة عليه.

(٢) سيأتي أن ذلك ليس معياراً في اعتبار الظن وحجتيته.

(٣) وأما في موضوعاتها فلم يتعرض له هناك، لخروجه عن المسائل الأصولية.

(٤) لا معنى لدخوله في الشك، بل كالشك في عدم الحجية.

(٥) كما أنه يخرج منه الشك الذي قام الدليل في مورده فما هو محل الكلام هنا مورد عدم قيام الحجة، وبينه وبين الشك - الذي هو بمعنى تساوي الطرفين - عموم من وجه موردي.

(٦) يعني: بنحو يكون حجة على المشكوك. لكن الظاهر أن المعيار في الأمارية والحجية والطريقية ليس هو الكشف الذاتي في الأمانة، ليختص بالظن ولا يجري في الشك، بل المعيار فيها لسان الجعل والتعبد.

فإن كان مبنياً على اعتبار الشيء كان أمانة ولو كان شكاً بل وهماً، فلو كان الغالب في ظن المكلف خطأ الواقع واعتمد الشارع الغلبة المذكورة فقال: كلما ظننت بشيء فاعمل على خلافه، فإنه هو الواقع، كان الظن المذكور أمانة على الخلاف، وكان الوهم حجة في الوصول إلى متعلقه وطريقاً إليه. ولذا أمكن كون القرعة من

مورده حكم شرعي - كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا - كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض (١). ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها (٢)، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه (٣)، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري - وهي الواقعة المشكوك في حكمها - لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول

الأمارات وإن لم تفد الظن.

وإن كان مبني لسان دليل الجعل والتعبد على محض التعبد ظاهراً والإلزام بالعمل من دون نظر إلى الكشف والطريقة كان أصلاً وإن كان ظناً كاشفاً في نفسه، كما اعترف بالثاني المصنف رحمته في الأمر الثالث من خاتمة الاستصحاب.

نعم لما كان مبني الظن على الكاشفية ذاتاً، ومبني الشك على عدمها كان المساق من أدلة التعبد بالأول إمضاء طريقته، وبالثاني محض التعبد، وإرادة خلاف ذلك محتاجة إلى عناية لا مجال لحمل دليل التعبد عليها من دون قرينة.

(١) بعد فرض عدم كون دليل التعبد ناظراً إلى إحراز الحكم الواقعي، فلا بد أن يكون مفاده مجعولاً مع قطع النظر عنه. وربما يطلق الحكم الظاهري ويراد منه الحكم الذي يعمل عليه فعلاً، إما لكونه حكماً واقعياً وأصلاً للمكلف متنجزاً في حقه، أو لكونه حكماً ظاهرياً بالمعنى الذي ذكره المصنف رحمته.

(٢) يعني: من حيثية كونها مشكوكاً في حكمها.

(٣) وهو الحكم الواقعي الأصلي.

مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه.

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري (أصلاً) (١)، وأما ما دل على الحكم الأول - علماً أو ظناً معتبراً - فيختص باسم «الدليل»، وقد يقيد بـ (الاجتهادي)، كما أن الأول قد يسمى بـ (الدليل) مقيداً بـ (الفقاهتي). وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني (٢)، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد .

الدليل الاجتهادي  
والفقاهتي

ثم إن الظن الغير المعتر حکمه حکم الشك (٣) كما لا يخفى .

ومما ذكرنا: من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي - لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي - يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا

وجه تقديم الأدلة  
على الأصول

(١) الظاهر أن الأصل عندهم نفس الحكم الظاهري المستفاد من دليل التعبد، لأنفس دليل التعبد، فالأصل مثلاً هو لزوم البناء على الحل عند الشك فيه، لا ما تضمن من الأخبار أن كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام .

(٢) قال بعض أعظم المحشّين رحمته: «وهذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندراني في شرح الزبدة، وشايعة الأستاذ الأكمل الفريد البهبهاني في فوائده...» ثم تعرض لتوجيه الاصطلاحين والإشكال عليه، ثم قال: «والخطب في ذلك سهل» .

(٣) لأن موضوع الأصول ليس هو الشك بمعنى تساوي الطرفين، بل هو الجهل المقابل للعلم الحاصل مع الظن غير المعتر، بل حتى المعتر لو لا ما سيأتي من وجه تقديم الأدلة على الأصول .



معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع (١)، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشك - بوجود الدليل .

ألا ترى: أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التنن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التنن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة (٢)، فإذا علمنا بالثاني - لكونه

---

(١) كأنه إشارة إلى دعوى اختلاف موضوعي الدليلين المانع من التنافي بينهما بتقريب بأن موضوع الدليل الاجتهادي ذات الشيء كشرب التنن، وموضوع الأصل هو الشيء بقيد كونه مشكوك الحكم، ومع اختلاف الموضوع لا تنافي بين الحكمين، ولا تعارض بين دليليهما. لكنه يندفع بأن اختلاف الموضوعين بالإطلاق والتقييد لا يرفع التنافي بين حكميهما الموجب لتكاذب دليليهما وتعارضهما.

نعم لو كان موضوع كل منهما مقيداً بقيد مباين لقيد الآخر ارتفع التنافي والتعارض، ولذا كان مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد حمل المطلق على المقيد لا إبقاؤه على إطلاقه. إلا أنه خلاف المفروض هنا، لفرض إطلاق موضوع الحكم الواقعي، ولذا كان مشتركاً بين العالم والجاهل إجمالاً. فلا بد من رفع التنافي بينهما بوجه آخر. ويأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) إن كان المراد بعدم التنافي هو عدم التنافي بين الحكمين ثبوتاً، فمن الظاهر أن هذا الوجه لا يصلح لرفعه، لما عرفت من أن اختلاف موضوعي الحكمين بالإطلاق والتقييد لا يرفع التنافي بينهما، إذ في صورة وجود القيد - كما في صورة الشك في مثل المقام - يلزم اجتماع الحكمين المتضادين.

نعم قد أشرنا إلى وجه عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في أول مبحث الظن عند الكلام في دليل ابن قبة، وهو راجع في الحقيقة إلى إنكار الحكم الظاهري. وتام الكلام في المطولات. وإن كان المراد بعدم التنافي هو عدم التنافي بين دليلي الحكمين إثباتاً - بعد فرض عدم التنافي بينهما ثبوتاً لما سبق أو غيره - فهو

علمياً، والمفروض سلامته عن معارضة الأول (١) - خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأول وهو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره.

ومن هنا كان إطلاق (٢) التقديم والترجيح في المقام تسامحاً، لأن الترجيح فرع المعارضة. وكذلك إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل (٣)، فيقال: يخصص الأصل بالدليل، أو يخرج عن الأصل بالدليل.

أخصية الأدلة  
غير العلمية  
من الأصول

ويمكن أن يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلمية (٤)، بأن يقال: إن مؤدى أصل البراءة - مثلاً: أنه إذا لم يعلم حرمة

في محله بناءً على ما ذكره من أن دليل الحكم الواقعي رافع للشك الذي هو موضوع دليل الحكم الظاهري. لكنه البناء المذكور في غير محله، كما سيتعرض له.

(١) لما كان منشأ الفرض المذكور ارتفاع موضوع الأول بسبب الثاني كان اللازم جعله مترتباً عليه، لا مقدمة له وشرطاً فيه، بأن يقول مثلاً: فإذا علمنا بالثاني لكونه علمياً خرج شرب التتن عن موضوع الدليل الأول، فلا يكون الدليل الأول معارضاً للثاني، لعدم جريانه معه. اللهم إلا أن يكون منشأ فرض عدم المعارضة دعوى عدم التنافي بين الحكمين ثبوتاً، لا إثباتاً فقط، الذي سبق احتمالاه في كلامه، وسبق الإشكال فيه.

(٢) تعريض بما يوجد في كلمات كثير من أهل الاستدلال من هذه التعابير ونحوها.

(٣) لأن الخاص لا يرفع موضوع العام، بل يرفع حجتيته في مورده مع شموله له، بخلاف المقام بناءً على ما ذكره من ارتفاع الشك بالدليل.

(٤) وهي الأدلة التي لا توجب العلم، كخبر الواحد، في مقابل العلمية،

شرب التتن فهو غير محرم، وهذا عام، ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأمانة الغير العلمية المقابلة للأصل: أنه إذا قام تلك الأمانة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام، وهذا أخص من دليل أصل البراءة مثلاً، فيخرج به عنه.

وكون دليل تلك الأمانة أعم من وجه - باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة (١) - لا ينفذ بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمانة بين موارد (٢).

توضيح ذلك: أن كون الدليل رافعاً لموضوع الأصل - وهو الشك -

الدليل العلمي  
رافع لموضوع  
الأصل

كالخبر المتواتر.

(١) كما لو قامت الأمانة على عدم التكليف، أو على بعض الأحكام التي لا تكون مجرى للأصول كسببية بعض الأسباب لبعض الأحكام الوضعية، فإن الأصول لا تجري في السببية، أو قامت للأمانة في مورد تعارض الأصول وتساقطها وحينئذٍ قد يدعى حمل دليل الأمانة على الموارد المذكورة جمعاً بينه وبين دليل الأصل، لا بتخصيص دليل الأصل به، كما ذكره المصنف رحمته أو يتوقف، كما هو مقتضى الأصل في العامين من وجه.

(٢) فإن هذا موجب لرجحان دليل الأمانة بسبب القرينة الخارجية على عدم التفكيك بين مواده وصغرياته، ويتعين حينئذٍ ترجيح دليل الأمانة في مورد الأصل وتخصيص دليل الأصل به.

وبعبارة أخرى: إنما يتوقف في العامين من وجه إذا أمكن تخصيص كل منهما بالآخر، أما إذا دار الأمر بين تخصيص أحدهما بالآخر وإلغاء الآخر بالمرّة، لعدم إمكان تخصيصه بصاحبه، لا امتناع التفكيك بين أفراده - ولو لدليل خارجي - فإنه يتعين البناء على تخصيص ما يقبل التخصيص، لأنه أهون من إلغاء الآخر بالمرّة.

إنما يصح في الدليل العلمي، حيث إن وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه.

وأما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل وهو عدم العلم، وأما الدليل الدال على اعتباره فهو وإن كان علمياً (١)، إلا أنه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً (٢) نظير مفاد الأصل، إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل، فكما أن مفاد قوله <sup>عليه السلام</sup>: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دلّ على حجية الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء، يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث إنه مظنون مطلقاً (٣) أو بهذه الأمانة (٤) - ولذا اشتهر: أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية، وهي: «هذا ما أدى إليه ظني»، وكبرى برهانية، وهي: «كل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي»، فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري. فإذا كان مفاد

---

(١) الظاهر أن مراده أنه قد يكون علمياً، إذ لا يلزم في دليل الحجية أن يوجب العلم.

(٢) وإن شئت قلت: الدليل الدال على اعتبار الأمانة أو الطريق إنما يوجب العلم باعتبارهما وحجيتهما، ولا يوجب العلم بمطابقة مضمونها للواقع، حتى يكون قيامها رافعاً لموضوع الأصل، وهو الجهل بالواقع.

(٣) كما هو الحال لو قيل بأن حجية الشهرة من حيث حجية مطلق الظن لدليل الانسداد أو غيره.

(٤) كما هو الحال لو قيل بحجية الشهرة بالخصوص.

الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الأمانة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة، كانا متعارضين لا محالة، فإذا بني على العمل بتلك الأمانة كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص له لا محالة.

التحقيق حكومة  
دليل الأمانة على  
الأصول الشرعية

هذا، ولكن التحقيق: أن دليل تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل، إلا أنه نزل شرعاً منزلة الرفع، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له، كما سيتضح (١) إن شاء الله تعالى.

ارتفاع موضوع  
الأصول العقلية  
بالأدلة الظنية

على: أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية (٢)، وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال (٣) فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح، لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب (٤) كما هو ظاهر. وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير (٥).

---

(١) يأتي الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب وفي مبحث التعارض، ويأتي ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

(٢) يعني: الدالة على الأصول، كحديث الرفع والحجب وغيرهما.

(٣) كقاعدتي: قبح العقاب بلا بيان، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

(٤) لأن المراد بالبيان واليقين في الأدلة العقلية المشار إليها ليس خصوص القطعيين منها، بل مطلق الحجة التي يصح الاعتماد عليها في مقام التخيير والمعدرية، بخلاف الأدلة الشرعية، فإن المأخوذ في أدلتها عنوان العلم أو اليقين الذي لا يكفي فيه قيام الحجة.

(٥) يعني: وموضوعه عدم الحجة أيضاً كسائر الأصول العقلية. ثم إن

كما سيتضح إن شاء الله (١).

واعلم: أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي (٢) وإن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً، وهي منحصرة في أربعة: (أصل البراءة)، و(أصل الاحتياط)، و(التخير)، و(الاستصحاب) بناء على كونه ظاهرياً ثبت التعبد به من الأخبار، إذ بناء على كونه مفيداً للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي.

انحصار الأصول  
في أربعة

وأما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع - كأصالة الصحة، وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل - فلا يقع الكلام فيها إلا

الأصول الأربعة المشار إليها تختلف، فبعضها لا يكون إلا عقلياً، وهو التخير - كما ذكره المصنف رحمته - وأصل الاحتياط الجاري في الشبهة المحصورة تحريمية أو وجوبية، والجاري في الشك في الامتثال بعد إحراز التكليف في الشبهة الموضوعية. وبعضها شرعي وعقلي، كأصل البراءة الذي يدل عليه مثل حديث الرفع، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وبعضها شرعي لا غير، كالأستصحاب، والاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية عند الأخباريين. بناء على ما هو الظاهر من أن الدليل عليه أخبار التثليث ونحوها، وأن بقية الأدلة المذكورة من سنخ المؤيد.

(١) يأتي الكلام في ذلك في مبحث الدوران بين الوجوب والحرمة.

(٢) لأنهم الأصولي البحث عن الكبريات التي يرجع إليها الفقيه في معرفة الوظيفة العملية في الشبهات الحكمية، لأن المسألة الأصولية هي التي تقع نتائجها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية. وأما ما يرجع إليه في الشبهات الموضوعية فهو مما يبحث عنه الفقيه ويرجع إليه العامي في مقام العمل على طبق الحكم الشرعي، ولا يبحث عنه الأصولي إلا استطراداً.

لمناسبة يقتضيها المقام (١).

ثم إن انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي (٢)، لأن حكم الشك إما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، وإما أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه (٣) أم كان ولم يلحظ (٤)، والأول هو مورد الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، والثاني مورد التخيير (٥)، والأول إما أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت

الانحصار العقلي

مـجـارـي  
الأصول الأربعة

(١) كما يأتي في خاتمة مبحث الاستصحاب التعرض لبعضها، لتحقيق المناسبة المذكورة، ويأتي في البحث عن الأصول الثلاثة الأخر التعرض لحكم الشبهة الموضوعية تبعاً للمناسبة أيضاً.

(٢) تقدم في أول الكتاب الكلام في حصر مجاري الأصول بهذه الأربعة عقلاً وذكرنا هناك أنه لا فائدة من إطالة الكلام في مثل هذه المواضع، بل يوكل ذلك عند الكلام في مفاد أدلة الأصول حتى تتضح النسبة بينها في مقام العمل، ويتضح المتقدم منها من المتأخر، والمناسب هنا الاكتفاء بالإشارة الإجمالية لموضوعاتها. وعليه فلا موجب للنظر في تمامية ما ذكره رحمته في المقام.

(٣) كما لو جهلت الحالة السابقة.

(٤) كما في مورد العلم بالحالة السابقة وعدم جواز الاعتماد عليها، مثل ما لو كان الشك قيل استكمال الفحص عن الأدلة، على ما يأتي في خاتمة أصل البراءة والاشتغال.

(٥) لازمه كون الدوران بين الوجوب والحرمة والإباحة من موارد التخيير، لعدم إمكان الاحتياط فيه. وهو في غير محله، بل بناء على مذهب الإخباريين من وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية دون الوجوبية يتجه وجوب الاحتياط فيه عندهم بالترك، وبناء على مذهب المجتهدين من عدم وجوب الاحتياط

العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدل، والأول مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن موارد الأصول قد تتداخل، لأن المناطق في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة (١).

تداخل موارد  
الأصول أحياناً

ثم إن تمام الكلام في الأصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين: أحدهما: حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة، الرجوع إلى الأصول الثلاثة (٢).

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

مع الشك في التكليف مطلقاً يتعين الرجوع فيه عندهم للبراءة. فهو ملحق بدوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، وليس المرجع فيه التخيير.

(١) هذا لا يقتضي التداخل، ضرورة أنه مع ملاحظة الحالة السابقة يجري الاستصحاب لا غير، وإلا يجري غيره دونه، ولا يتصور التداخل. إلا أن يكون المراد به تحقق موضوع أكثر من أصل واحد شأناً، وإن كان بعضها ملغياً فعلاً، لعدم تحقق شرط العمل به. وتمام الكلام في ذلك يظهر عند الكلام في النسبة بين الأصول في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٢) وهي البراءة والتخيير والاشتغال.





المقامُ الأوَّل  
في البراءة والاشتغال والتخير





## [المقام الأول]

أما المقام الأول فيقع الكلام فيه في موضعين:

حكم الشك من  
دون ملاحظة  
الحالة السابقة

لأن الشك إما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الإلزام (١) وإن علم جنسه، كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم. وإما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيء وشك بين تعلقه (٢) بالظهر والجمعة، أو علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب.

## [الموضع الأول]

الشك في  
نفس التكليف

والموضع الأول يقع الكلام فيه في مطالب، لأن التكليف المشكوك

---

(١) كخصوص الوجوب أو خصوص الحرمة.

(٢) يعني: تعلق الوجوب.

فيه إما تحريم مشتبه بغير الوجوب (١)، وإما وجوب مشتبه بغير التحريم، وإما تحريم مشتبه بالوجوب، وصور الاشتباه كثيرة (٢).

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، ولو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام (٣)، فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

ثم إن متعلق التكليف المشكوك:

إما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التن المشكوك في حرمة، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرًا (٤).

متعلق التكليف  
المشكوك إما فعل  
كلي أو فعل جزئي

(١) ويلحق به التحريم المشتبه بالوجوب وغيره، كما في الدوران بين التحريم والوجوب والإباحة، على ذكرناه قريباً.

(٢) إذ دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب قد يكون مع كون الاحتمال ثنائي الأطراف - كالاشتباه بين الحرمة والاستحباب أو الحرمة والكراهة - أو ثلاثي الأطراف - كالاشتباه بين الحرمة والاستحباب والإباحة - أو رباعي الأطراف، وكذا الدوران بين الوجوب وغير الحرمة. لكن لما لم يكن لاختلاف الصور المشار إليها أثر شمول الأدلة لها أو قصورها عنها، ولا في الخلاف والوفاق، اكتفى بالصور الثلاث الجامعة لشتاتها التي تختلف فيما بينها من حيث الأدلة والخلاف والوفاق.

(٣) ويأتي الكلام في ذلك في آخر الكلام في المطلب الثالث في الدوران بين وجوب شيء وحرمة.

(٤) عرفت أن الكلام في الشبهة الموضوعية ليس من وظيفة الأصولي، بل

ومنشأ الشك في القسم الثاني: اشتباه الأمور الخارجية.

منشأ الشك  
في الشبهة  
الموضوعية  
والحكومية

ومنشؤه في الأول: إما أن يكون عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التن، وإما أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ بين التشديد والتخفيف مثلاً، وإما أن يكون تعارض النصين، ومنه الآية المذكورة (١) بناء على تواتر القراءات (٢).

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأول: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة  
الباقية.

الثاني: دورانه بين الوجوب وغير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

---

الفقيه، فالتعرض له هنا استطراد لمناسبته لمحل الكلام.

(١) وهي قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ الذي قرئ بالتشديد والتخفيف.

(٢) إذ عليه يكون كل منها دليلاً مستقلاً.

## فالمطلب الأول

فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

وقد عرفت: أن متعلق الشك تارة: الواقعة الكلية كشرب التن،  
ومنشأ الشك فيه عدم النص، أو إجماله، أو تعارضه، وأخرى: الواقعة  
الجزئية  
فهنا أربع مسائل:

الشبهة التحريمية

## الأولى: ما لا نص فيه

الشبهة التحريمية  
من جهة  
فقدان النص

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:  
أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك.  
والثاني: وجوب الترك، ويعبر عنه بالاحتياط.

قولان في المسألة

والأول منسوب إلى المجتهدين، والثاني إلى معظم الأخباريين. وربما  
نسب إليهم أقوال أربعة (١): التحريم ظاهراً، والتحريم واقعاً، والتوقف،  
والاحتياط. ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان (٢)، ويحتمل الفرق  
بينها أو بين بعضها من وجوه آخر تأتي بعد ذكر أدلة الأخباريين (٣).

أدلة القول  
بالإباحة وعدم  
وجوب الاحتياط:

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة:  
فمن الكتاب آيات:

- 
- (١) حكي عن الوحيد البهبهاني رحمته الله أنه نسب إليهم الأقوال الأربعة المذكورة.
  - (٢) يعني: تغاير العبارة التي يعبر بها كل فريق عن مذهبه من جهة اختلاف التعبير في النصوص المستدل بها على الدعوى، مع كون مراد الجميع واحداً لياً، كما ذكره بعض أعاضم المحشيين رحمته الله.
  - (٣) يأتي الكلام في ذلك في التنبيه الرابع.

منها: قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾.

قيل: دلالتها واضحة.

وفيه: أنها غير ظاهرة، فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء، فيما أن يراد بالموصول المال - بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: ﴿ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾ - فالمعنى: أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطي من المال.

وإما أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه - بقرينة إيقاع التكليف عليه - فأعطائه كناية عن الإقدار عليه، فتدل على نفي التكليف بغير المقدور - كما ذكره الطبرسي رحمته - وهذا المعنى أظهر (١) وأشمل، لأن

---

(١) لم يتضح وجه أظهريته، فإن التكليف وإن كان لا يتعلق بالمال إلا أنه يمكن حمل التكليف به على التكليف بإعطائه. ولعله من حمل الموصل على الفعل وتفسير الإيتاء بالإقدار مجازاً، ولا سيما بملاحظة السياق. نعم من المرتكز أن عدم التكليف بإعطاء المال مع عدم إيتائه لعدم القدرة. لا لخصوصية فيه، كما هو المناسب لكون التعليل ارتكازياً، فيكون ذلك مستفاداً بتنقيح المناط، لا من حاق اللفظ.

وإن قلت: ظاهر الآية الشريفة كون قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ مسوقاً لتعليل قوله تعالى: ﴿ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾ والمناسب كون التعليل أعم من الحكم المعلن، ومع حمله على المعنى الأول لا يكون كذلك.

قلت: الحكم المعلن ليس هو عدم وجوب الإنفاق مع عدم الوجدان مطلقاً، بل عدم وجوب الإنفاق في المورد الخاص الذي اقتضاه سياق الآية، فيكون أخص من العلة مطلقاً، وتكون العلة مسوقة لبيان امتناع التكليف المذكور.

الاستدلال بآية  
﴿لا يكلف  
الله نفساً...﴾  
والمناقشة فيه



الإنفاق من الميسور داخل في (ما آتاه الله).

وكيف كان: فمن المعلوم أن ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور (١)، وإلا لم ينازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين، وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه.

نعم، لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف، كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به. لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه (٢)، فافهم.

---

(١) خصوصاً مع الالتفات إلى احتمال حرمة، كما هو محل الكلام، إذ الكلام في الشبهة التحريمية لا في الغفلة عن التحريم.

(٢) لا يخفى أنه لا معنى لتعليق التكليف بنفس الحكم، لأنه عينه، فلو أريد من الموصول الحكم والتكليف فلا يكون مفعولاً به، بل مفعولاً مطلقاً، نظير قولك لا أضرب زيداً إلا ما يطبق. وهذا بخلاف ما لو أريد من الموصول المال، فإنه يكون متعلقاً للتكليف. ولو بلحاظ التكليف بدفعه، فيكون مفعولاً به، فكان الأولى توجيه المحذور بأنه لا جامع بين كون الموصول مفعولاً به وكونه مفعولاً مطلقاً، لاختلاف نحو النسبة فيهما، فيمتنع حمل الهيئة الكلامية التركيبية الواحدة عليهما معاً.

اللهم إلا أن يقال: يمكن حمل النسبة الكلامية على نسبة المفعول المطلق، ويكون المراد بالموصول هو التكليف، فيشمل التكليف، بما لا يعلم والتكليف بالمال غير المقدور، فيرتفع المحذور.

فالعمدة: أن الإيتاء الواقع صلة للموصول إن أريد منه الإيصال اختص الموصول بالتكليف المجهول، وإن أريد منه الإقذار والإعطاء اختص بالمال، فإراد عدم التكليف بإعطائه، ولا جامع بين الأمرين.

نعم، في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾، و﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾.

لكنه لا ينفع في المطلب، لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه (١)، فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾.  
بناء على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف (٣)،

الاستدلال بآية  
﴿وما كنا  
معذبين...﴾

(١) فالمراد بالبيان هو بيان وجوب المعرفة، بل بيان ما يراد معرفته بنصب الأدلة الكافية والأمور المنبهة عن الغفلة التي تيسر للناس المعرفة وتجعلها مقدورة حتى يصح التكليف بها، فمراد السائل أنه تعالى هل كلف بالمعرفة من دون أن ينصب الأدلة الكافية الموجبة لإمكانها؟ لا أنه هل كلف بها من دون أن يبين وجوبها، ليكون مما نحن فيه، ويصلح لتفسير الآية بنحو يمكن الاحتجاج به للمقام. فإن المعنى المذكور مع بعده في نفسه لا يناسب الجواب.

(٢) فإن التكليف بالاحتياط ليس خارجاً عن وسع المكلف وقدرته، لتدل الآية على منعه.

(٣) يعني: البيان الواصل للمكلف الذي هو الحجة الفعلية، لا الواقعي الذي من شأنه الوصول لو لا الموانع، الذي يجب على المولى من باب اللطف للحظ

لأنه يكون به غالباً، كما في قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» كناية عن دخول الوقت (١)، أو عبارة (٢) عن البيان النقلي - ويخصص العموم بغير المستقلات، أو يلتزم (٣) بوجود

الملاكات الواقعية، إذ الحمل على البيان الواقعي لا ينفع فيما نحن فيه، لأن احتمال التكليف ملازم لاحتمال البيان الواقعي المذكور ولو للأوصياء والحجج عليهم السلام، ويحتمل اختفاؤه للأسباب الخارجية ولو مثل إقصائهم عن مراتبهم التي رتبهم الله تعالى فيها. ثم إن الحمل على خصوص البيان الواصل هو المناسب لترتب العقاب عرفاً وارتكازاً، فيتعين حمل الآية عليه. وأما البيان الواقعي فهو إنما يناسب الوظيفة الإلهية التي هي مقتضى الكمال واللطف والحكمة، ومن البعيد أن تكون الآية بصدده ذلك.

(١) المناسب لما نحن فيه أن يكون كناية عن قيام الحجة على الوقت، لا عن دخول الوقت واقعاً، كما أن بعث الرسول في الآية كناية عن بيان التكليف لا عن ثبوته واقعاً.

(٢) عطف على قوله: «كناية عن بيان التكليف».

(٣) عطف على قوله: «ويخصص العموم...» وقد أشار بذلك إلى ما ربما يورد على حمل الآية على خصوص البيان النقلي من أن ذلك ينافي ما ذهب إليه العدلية من كفاية البيان العقلي في ثبوت التكليف الشرعي الراجع إلى دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ولا حاجة معه إلى بيان شرعي نقلي.

وحاصل الجواب: أنه إما يلتزم بتخصيص عموم الآية في نفي العقاب من غير بيان بغير المستقلات العقلية، أو يلتزم في المستقلات بوجود تأييد العقل بالنقل بحيث لا يحسن العقاب إذا بقي الحكم العقلي وحده، فالحكم العقلي وإن كان صالحاً لبيان التكليف، إلا أنه لا يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب.

هذا إذا قيل بأن مفاد الآية نفي استحقاق العقاب مع عدم البيان، أما إذا قيل

التأكيد (١) وعدم حسن العقاب إلا مع اللطف (٢) بتأييد العقل بالنقل، وإن حسن الذم، بناء على أن منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم، كما صرح به البعض - وعلى أي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان. وفيه: أن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث (٣)،

المناقشة في  
الاستدلال

بأن مفادها نفي فعليته وإن كان مستحقاً - كما سيأتي الكلام فيه - فالأمر أظهر، إذ لا مانع حينئذ من الالتزام بحسن العقاب في المستقلات العقلية نظراً لكفاية حكم العقل في المنجزية، إلا أن العقاب لا يقع لطفاً منه تعالى إلا بعد تأييد العقل بالنقل. قال في مجمع البيان: «على أن المحققين منهم يقولون: إنه وإن جاز التعذيب عليه قبل بعثة الرسول، فإنه سبحانه لا يفعل ذلك مبالغة في الكرم والفضل والإحسان والطول».

(١) يعني: في المستقلات العقلية.

(٢) يعني: بعدم البيان النقلي الشرعي.

(٣) يعني: فيكون المراد بها الإخبار عن قضية خارجية سابقة، ويكون المراد من العذاب هو العذاب الدنيوي بالاستئصال ونحوه. ولعل الوجه في الحمل على ذلك ظهور «كان» في المضي. لكن هذا خلاف ظاهر الآية الشريفة، فإن ظاهر هذا التركيب الإشارة إلى قضية لزومية استمرارية، كما في قوله تعالى: ﴿وما كنت متخذ المضلين عضداً﴾ وقوله سبحانه: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم، وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون﴾ وقوله عز وجل: ﴿ما كان الله ليذر المؤمنين على، ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب، وما كان الله ليطالعكم على الغيب﴾ وقوله تعالى: ﴿ما كان لكم أن تنبتوا شجرها﴾ إلى غير ذلك.

فإنه وإن كان مقتضى إطلاق (كان) الدلالة على المضي، إلا أنها قد تخرج عنه ويراد بها محض النسبة، كما في الأمثلة المذكورة وغيرهما مما سلط فيه النفي على «كان» وأريد من متعلقها الاستقبال كما في مدخول لام الجحود وأن المصدرية ومتعلق

.....  
 (حتى) الناصبة للمضارع - ومنه المقام - فان ذلك يوجب تمحض (كان) للدلالة على النسبة، فيكون مقتضى تسليط النفي عليها نفي النسبة مطلقاً، لا في خصوص الماضي.

نعم لو سلطت هي على النفي بقيت على ظهورها في قوله: ﴿انهم كانوا لا يرجون حساباً﴾ وقوله: ﴿بل كانوا لا يفقهون إلا قليلاً﴾... إلى غير ذلك. خصوص الماضي، كما في قوله تعالى: ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه﴾ ومثله لو قيل في المقام: وكنا لا نعذب حتى نبعث رسولاً. على أن إرادة العذاب الأخرى هو المناسب لقريئة السياق. قال تعالى: ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً. اقرأ كتابك كفى بك اليوم عليك حسيباً، من اهتدى فإننا يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾.

ودعوى: أن ظاهر الآية الأخيرة إرادة عذاب الاستئصال.

مدفوعة: بأن الظاهر كونها في مقام استئناف حكم جديد لا يرتبط بما سبق، وليس متمماً له.

والحاصل: أن حمل الآية على إرادة مطلق العذاب أو خصوص الأخرى منه هو المطابق للظاهر. ولا سيما مع كون العذاب الأخرى هو المنصرف من لفظ العذاب على أنه لو سلم ظهورها في الإخبار عن حال الأمم السابقة، إلا أن المنسب منها عدم ورودها لمحض الإخبار، بل لبيان جريان عقابه تعالى على طبق الموازين العقلانية المناسبة لمقام اللطف اللازم أو الراجح، فيدل بتنقيح المناط على توقف العذاب الأخرى أيضاً على قيام الحجة. ولا سيما مع أولويته، بلحاظ شدة هوله، وتمحضه في الجزاء وعدم احتمال له لغيره من الامتحان أو نحوه.

## فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

ثم إنه ربما يورد التناقض (١) على من جمع (٢) بين التمسك بالآية في

إيراد المحقق  
القمي على  
الوحيد البهبهاني

وبالجملة: الظاهر أن الاستدلال بالآية لما نحن فيه في محله، كما يظهر من جمع البيان والكشاف، ولا مجال لما ذكره المصنف رحمته وغير واحد من الأعظم وبعض المفسرين. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) المورد هو المحقق القمي رحمته وحاصل المطلب: إنه استدل القائلون بعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بالآية الشريفة، من حيث أن مقتضي إطلاقها عدم ثبوت العقاب مع عدم البيان الشرعي حتى في المستقلات العقلية، كما سبقت الإشارة إليه. وعن الفاضل التوحي رحمته أنه ردهم بأن الآية تدل على نفي العقاب لا نفي استحقاقه، فلا مانع من ثبوت التكليف الشرعي في المستقلات واستحقاق العقاب بتبعه، وإن كان معفواً عنه مع عدم البيان الشرعي كما هو مقتضي إطلاق الآية. كما أنه رحمته استدل بالآية الشريفة على البراءة في المقام.

فأورد عليه المحقق القمي رحمته بلزوم التناقض، لأن نفي العقاب إن كان ملازماً لنفي الاستحقاق والتكليف كانت الآية دليلاً على نفي الملازمة، ولم يتجه منه رد الاستدلال بها بما سبق وإن لم يكن ملازماً لنفي الاستحقاق والتكليف لم يصح له الاستدلال بها على البراءة، لأن مرجع القول بالبراءة إلى نفي استحقاق العقاب، لا مجرد نفي فعليته.

وأجاب عنه في الفصول بأنه يكفي في الاستدلال بالآية على البراءة دلالتها على نفي فعلية العقاب وإن لم يثبت نفي الاستحقاق، لأن الاستدلال هنا في قبال الأخباريين، لعدم التزامهم بأن ارتكاب الحرام في مورد الشبهة ذنب موعود بالعفو عنه، وإنما يلتزمون بأنه كسائر الذنوب في معرض العقاب، كما هو مقتضي حديث التلث ونحوه من أدلتهم، فتكفي الآية المتضمنة لنفي فعلية العقاب لردهم.

(٢) وهو الفاضل التوحي رحمته كما عرفت.

المقام وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع: بأن (١) نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق، فإن الإخبار (٢) بنفي التعذيب إن دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني (٣)، وإن لم يدل فلا وجه للأول (٤).

ويمكن دفعه (٥): بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأن الخصم يدعي أن في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم - كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم - ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية (٦)، بخلاف مقام التكلم في الملازمة، فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار حيث قيل: إنه محرم معفو عنه، وكما في العزم على المعصية على احتمال.

(١) متعلق بقوله: «رد من استدل....» فهو بيان لوجه الرد.

(٢) بيان لوجه إيراد المحقق القمي رحمته الله على الفاضل التوني رحمته الله بلزوم التناقض.

(٣) وهو رد الاستدلال بالآية على عدم الملازمة، الذي تقدم من الفاضل التوني رحمته الله.

(٤) وهو الاستدلال بالآية على البراءة في المقام الذي تقدم من الفاضل التوني أيضاً.

(٥) إشارة إلى ما سبق من الفصول في الجواب عن إشكال التناقض.

(٦) لإعتراف الأخباريين بأن مقتضي حكم العقل هو البراءة لو لا مثل حديث التثليث، كما سيأتي.

نعم، لو فرض هناك - أيضاً - إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق - كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة (١) - لجاز التمسك بها هناك (٢).

والإنصاف: أن الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين (٣).

(١) قال بعض أعظم المحشّين رحمته: «كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ترتب الثواب والعقاب على حكم العقل وعدمه، وزوال العدالة بمجرد المخالفة والإصرار عليها وعدمه إلى غير ذلك. واستدلال النافين. بأن العقاب والثواب إنما يترتبان على إطاعة الشارع ومعصيته...».

(٢) يعني: لجاز التمسك بنفي الفعلية - الذي هو مقتضى الآية الكريمة - على نفي الملازمة، ولا يتم ما أورده التوني رحمته.

(٣) يعني: لا على نفي الملازمة، ولا على أفعل البراءة. أما الأول فلأن الملازمة بين حكمي الشرع والعقل لا تقتضي استحقاق العقاب فضلاً عن فعليته، لإمكان دعوى توقفها على تأييد العقل بالنقل، كما سبق. فتأمل.

ودعوى: أنه مع عدم فعلية العقاب - فضلاً عن عدم استحقاقه - لا تكون الملازمة مورداً للأثر العملي، لعدم صلوح التكليف للداعوية مع فرض عدم العقاب، فلا غرض للفقهاء. باستنباطه، كما لا غرض للاصولي في تنقيح القاعدة التي يتوصل بها إلى ذلك. مدفوعة بأنه يكفي في الأثر العملي عدم لزوم التشريع من نسبة الحكم للشارع في المستقلات العقلية لو فرض عدم البيان الشرعي. مع أنه بناء على الملازمة يتعين رد الأدلة النقلية لو دلت على خلاف الحكم العقلي، للعلم بكذبها حينئذٍ، بخلاف ما لو لم نقل بالملازمة، كما لا يخفى.

هذا كله بناءً على أن الرسول في الآية كناية عن البيان النقلية، وأما بناءً على أنه كناية عن مطلق البيان الواصل - كما سبق تقريره - فالأمر أوضح. مع أن الملازمة لما كانت قطعية فلا مجال لردّها باطلاق الآية ونحوه من الأدلة الظنية، لو كانت مناقبة



الاستدلال بآية  
﴿وما كان الله  
ليضل...﴾

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذهابهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾، أي: ما يجتنبونه من الأفعال والتروك. وظاهرها: أنه تعالى لا يخذلهم (١) بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد ما

لها بل يتعين رفع اليد عن عموم الآية وتقييدها بغير المستقلات، كما سبق أيضاً. نعم لو كانت الآية نصاً في بطلان الملازمة أمكن دعوى كشفها عن خطأ دليلها، وأنه كالشبهة في مقابل البديهية وأما الثاني فواضح بناء على ما ذكره المصنف رحمته من اختصاص الآية بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

لكن عرفت الإشكال في ذلك. فالاستدلال بها على البراءة في محله، من دون فرق بين دلالتها على نفي الاستحقاق ونفي الفعلية، لأن هم الأصولي من مسألتي البراءة والاحتياط تنقيح الوظيفة العملية التابعة لخوف الضرر والأمان منه، بسبب خوف العقاب والأمان منه الذي يكفي فيه نفي الفعلية، حتى أن الأدلة المتضمنة لنفي الاستحقاق - كقاعدة قبح العقاب بلا بيان - لا تهم الأصولي إلا بلحاظ كونها مؤمنة من العقاب وكاشفة عن عدم فعليته، كما سيظهر من ملاحظة طرف استدلالاتهم في المقام.

وأما صحة النسبة ولزوم التشريع ونحوهما فلا تهم الأصولي ولا الفقيه في المقام، لعدم الفرق فيها بين القول بالبراءة والقول بالاحتياط، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أنه لا حاجة لما ذكره في الفصول في تقريب الاستدلال بالآية ودفع إشكال المحقق القمي رحمته على الفاضل التوحي رحمته من أنها تكفي في مقابل الأخباريين المستدلين بمثل حديث التثليث، حيث يظهر منه أن الاستدلال بالآية جدلي لإلزام الخصم. فتأمل جيداً.

(١) هذا هو المنصرف بعد معلومية عدم إضلاله تعالى للناس إلا بخذلانهم وعدم توفيقهم، فيكون الخذلان من سنخ العقاب، فتوقفه على المخالفة بعد البيان ظاهر - بضميمة ظهور كون القضية ارتكازية - في عدم العقاب على مخالفة التكليف

يبين لهم (١).

وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه».

وفيه: ما تقدم في الآية السابقة (٢). مع أن دلالتها أضعف، من حيث

المناقشة في  
الاستدلال

الذي لم يبين.

لكن هذا لا يوجب إلا الاشعار، لعدم قرينة من الكلام على كون الخذلان من سنخ العقاب، بل لعل المراد أن الخذلان بما هو أمر تكويني خاص لا يقع إلا بعد البيان. مع عدم القرينة على الاشارة للقضية الارتكازية التي لا يفرق فيها بين الخذلان وغيره من أنواع العقاب. وسيأتي تمام الكلام في ذلك.

(١) الاستدلال موقوف - بالاضافة إلى ما سبق - على كون المراد من البيان وصول التشريع بعد ثبوته، كما هو الظاهر، ويقتضيه ما في مجمع البيان من أنه قيل: أنها نزلت فيمن مات بعد نسخ بعض الشرايع قبل أن يعمل عليها لجهله وعدم وصول النسخ له.

وأما دعوى: أن المراد به نفس التشريع، كما قد يقتضيه ما في المجمع أيضاً من أنه قيل إنها نزلت فيمن مات قبل التشريع، وحينئذ فهي أجنبية عما نحن فيه، لاحتمال التشريع في المقام، فالتمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا إشكال في بطلانه. فمندفعة بأن ذلك خلاف ظاهر قوله: «حتى يبين لهم...» جداً. ولا سيما مع عدم مناسبه لترتيب العقاب عرفاً ولا ارتكازاً، كما أشرنا إليه في تقريب الاستدلال بالآية الثانية.

(٢) يعني: من كونها من مقام الإخبار عن حال الأمم السابقة. وكأنه ناش من ظهور (كان) في إرادة الزمان الماضي كما سبق. لكن سبق هناك أن ذلك خلاف الظاهر جداً في أمثال هذه التراكيب، وإن (كان) بعد النفي ظاهرة في التجرد عن خصوصية الزمان الماضي، وتمحضها في النسبة. خصوصاً في مثل الآية مما اشتمل

إن توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب (١)، اللهم إلا بالفحوى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ﴾. الاستدلال  
بآية ﴿لِيَهْلِكَ  
مَنْ هَلَكَ...﴾  
والمناقشة فيه

وفي دلالتها تأمل ظاهر (٢).

على لام الجحود، إذ قد يدعى ظهور لام الجحود في الامتناع، فذكر كان لبيان سبق الامتناع، لا لبيان نفي الوقوع في الزمان خصوص الماضي، فالنفي وإن كان مستقلاً، إلا أن الامتناع سابق.

ولعله يرجع إليه ما عن البصريين من تقدير الإرادة، وأن معنى ما كان زيد ليقوم، ما كان زيد مريداً ليقوم. ان كان الظاهر أن الوجه الأول هو العمدة في المقام وغيره.

(١) لما أشرنا إليه من أن الخذلان لو كان من سنخ العقاب فالقضية لا تقتضي العموم لكل عقاب إلا بنحو الإشعار. وأما دعوى الدلالة بالفحوى فهي وإن كانت قرينة إلا أنها لم تبلغ حد الظهور هذا كله بناءً على أن المراد من الإضلال الخذلان الذي عرفت أنه المنصرف.

لكن لم يذكره في مجمع البيان، بل ذكر معنيين آخرين:

الأول: إن المراد الحكم بضلالهم، وهو ظاهر في أن الضلال لا يكون إلا بالمخالفة بعد البيان، فيدل على عدم استحقاق العقاب مع عدمه.

الثاني: إن المراد الضلال عن الثواب والجنة، وهو ظاهر في عدم فعالية العقاب مع عدم البيان، وقد عرفت عند الكلام في الآية الأولى أن ذلك كاف في المقام. نعم لا قرينة على تعيين أحد هذين المعنيين.

(٢) فإن غاية ما تدل عليه أن الفرض عن الفعل الخاص - وهو جمع المسلمين مع الكفار في بدر، كما يقتضيه سياق الآية على ما يتضح بملاحظة مجمع البيان - قيام

ويرد على الكل: أن غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، ومعلوم أن القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي، وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه (١)، كما لا يخفى.

البينة، وهو لا يدل على توقف العقاب على البينة، خصوصاً بعد معلومية أن المراد بالبينة هنا زيادة البيان وتأكيد الحجة، لسبق قيام الحجة قبل ذلك قطعاً، لما ظهر من دلائل صدق النبي ﷺ: بنحو كاف في قيام الحجة على صدقه ومن الظاهر أن العقاب لا يتوقف على زيادة البيان ولا على تأكيد الحجة، فهي أجنبية عما نحن فيه. (١) كأنه من جهة أن دليل الاحتياط لما كان علمياً كان رافعاً لموضوع الآيات ونحوها مما دل على عدم العقاب مع الجهل.

أقول: دليل وجوب الاحتياط إنما يكون علمياً بالاضافة إلى وجوب الاحتياط، لا بالإضافة إلى الواقع المجهول، فهو وإن كان منجزاً للواقع لا يكون بياناً له، ومن الظاهر أن وجوب الاحتياط لما كان طريقيّاً راجعاً إلى تنجز الواقع فدليله يقتضي العقاب على الواقع في ظرف الجهل به، لا على الاحتياط المعلوم وجوبه.

وحيث أن أدلة البراءة إن اقتضت توقف العقاب والمؤاخذة بالواقع على العلم به - كما في مثل حديث الرفع - كانت معارضة لأدلة الاحتياط لا محكمة ولا مورودة لها. وإن اقتضت توقف العقاب على تنجز الواقع من قبل الشارع وإن بقي مجهولاً كانت محكمة، بل مورودة لأدلة الاحتياط. والظاهر أن أكثر الآيات من القسم الثاني، إذ مع بيان وجوب الاحتياط بصدق بعث الرسول والهلاك عن بينة ونحوهما مما تضمنته الآيات، إذ لا تختص وظيفة الرسول ببيان الحكم الواقعي، وكذا إقامة البينة، ولا ظهورها في لزوم بيان الرسول لخصوص التكليف الواقعي الذي هو

الاستدلال بآية  
﴿قل لا أجد...﴾

ومنها: قوله تعالى مخاطباً لنبيه:، ملقناً إياه طريق الرد على اليهود (١)  
حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي  
محرمًا على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دمًا مسفوحاً﴾.

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرمات التي  
أوحى الله إليه، وعدم وجدانه: ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً  
على عدم الوجود، إلا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم  
الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

المناقشة في  
الاستدلال

لكن الإنصاف: أن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم  
الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأما الدلالة فلا، ولذا قال في  
الوافية: وفي الآية إشعار بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع.

---

موضوع العقاب، ولا لزوم قيام البينة عليه، فمفادها مطابق لحكم العقل، الذي  
يأتي أنه يختص بفقد البيان الواقعي والظاهري معاً، ويكفي في رفعه بيان وجوب  
الاحتياط بأدلتها.

نعم الآية الثالثة بناء على تفسيرها في الكافي وغيره تكون من القسم الأول،  
فتعارض أدلة الاحتياط. وإن كان لا يبعد تقديم أدلة الاحتياط - لو تمت في أنفسها -  
على الآية جمعاً عرفياً، لكونها أخص، لاختصاصها بالشبهة - مطلقاً أو خصوص  
التحريمية منها - وعموم الآيات لمطلق الجهل ولو مع الغفلة. بل لما كانت الشبهة  
أمراً زائداً على الجهل كانت من سنخ العنوان الثانوي الذي يكون لدليله نحو حكومة  
على دليل العنوان الأولي.

(١) لم يتضح من الآية الشريفة رد اليهود، بل ظاهرها رد الجاهلية، بقرينة  
السياق فراجع مجمع البيان.

مع أنه لو سلم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا (٢)، وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾.

الاستدلال بآية  
﴿وما لكم أن  
لا تأكلوا...﴾

يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

ولعل هذه الآية أظهر من سابقتها، لأن السابقة دلت على أنه لا يجوز الحكم (٣) بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي، وهذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما

(٢) لكن العلم بالاختفاء يوجب الشك بعد الفحص وعدم الوجدان، فإذا فرض دلالة الآية على أن الجهل وعدم الوجدان كاف في الحكم بالإباحة كانت دالة على البراءة معه. ولو اختصت بما إذا لم يختف شيء من الأحكام كان عدم الوجدان موجبا للعلم بعدم التكليف، كعدم وجدان النبي ﷺ، ورجع هذا إلى الإشكال في أصل الدلالة الذي أشار ﷺ إليه في بيان كيفية الاستدلال، ولم يجتمع مع التنزل والتسليم المفروضين في كلامه.

(٣) لا يظهر من الآية السابقة كونها في مقام النهي عن الحكم بالتحريم عن محض الاجتناب. نعم لا يبعد ظهور سياقها في ذلك، بلحاظ ظهورها في الرد على أهل الجاهلية، حيث حرموا بعض ما أحل الله تعالى، وإن كان المنصرف من النهي عن الحكم بالتحريم كونه وارداً في مقام الحث على الأكل واستنكار التوقف عنه أيضاً فتنفع في المقام. فتأمل.

فصل وإن لم يحكم بحرمة، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً.

المناقشة في الاستدلال

إلا أن دلالتها موهونة من جهة أخرى، وهي: أن ظاهر الموصول (١) العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أن اللازم من ذلك، العلم بعدم كون المتروك محرماً واقعياً، فالتوبيخ في محله.

عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط

والإنصاف ما ذكرنا (٢): من أن الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط، لأن غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل، وهذا مما لا نزاع فيه لأحد، وإنما أوجب الاحتياط من أوجه بزعم قيام الدليل العقلي أو النقل على وجوبه، فاللازم على منكره رد ذلك الدليل أو معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط في ما لا نص فيه، وأما الآيات المذكورة فهي - كـبعض الأخبار الآتية - لا تنهض لذلك، ضرورة أنه إذا فرض أنه ورد بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة، لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

- 
- (١) يعني: في قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم﴾ فإنه ظاهر وصريح في أنه فصل جميع المحرمات لا بعضها، بل لعله لا يصدق التفصيل مع بيان البعض.
- (٢) يعني: عند الكلام في الآية الرابعة. وقد عرفت ما ينبغي أن يقال. كما أن الظاهر أن الآيتين الأخيرتين - لو تمت دلالتها في نفسيهما - من سنخ المعارض لادلة الاحتياط.

وأما السنة:

الاستدلال على  
البراءة بالسنة:

فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة:

منها: المروي عن النبي ﷺ: بسند صحيح في الخصال، كما عن التوحيد: «رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه... الخبر».

الاستدلال  
بحديث (الرفع)

فإن حرمة شرب التتن - مثلاً - مما لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها - كرفع الخطأ والنسيان - رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة (١)، فهو نظير قوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

وجه الاستدلال به

ويمكن أن يورد عليه: بأن الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» - بقرينة أخواتها (٢) - هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم (٣).

المناقشة في  
الاستدلال

(١) على ما سيأتي الكلام فيه، وعلى كلا التقديرين ينفع فيما نحن فيه.

(٢) وهي العناوين الواردة على الموصولات، أعني: ما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون وما اضطروا إليه، دون الخطأ والنسيان، إذا كما يمكن إرادة تعلقهما بعناوين الموضوعات، كذلك يمكن تعلقهما بالأحكام الشرعية، كما لا يخفى.

(٣) لكن من الظاهر أن تعلق الاضطرار وعدم الطاقة بالموضوع ليس كتعلق الجهل وعدم العلم به، فإن تعلق الأولين بالموضوع من حيث هو بذاته من دون دخل للعنوان أصلاً، بخلاف الجهل، فإنه إنما يتعلق به من حيث عنوان خاص من عناوينه، كالوجود والحرمة والخميرية والإسكار والحرمة ونحو ذلك، لأنه كالعلم



مع أن تقدير المؤاخذة (١) في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم، لأن المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا

لا يتعلق إلا بمفاد قضية، فمرجع الجهل بالموضوع إلى الجهل بخمريته أو حرمة أو إسكاره أو نحوها.

وحيثُذ فاللازم ملاحظة العنوان المناسب للرفع في المقام، وهو خصوص عنوان الحرمة أو التكليف أو نحوهما، لأنها هي منشأ الثقل والكلفة والمناسبة لعموم القضية، دون مثل عنوان الخمرية لأنه عنوان خاص لا رجحان له على غيره، وتقدير جميع العناوين لا يخلو عن تكلف، يغني عنه تقدير عنوان التكليف. مع أن مناسبه مثل الخمرية للرفع إنما بلحاظ ملازمتها للتكليف، لا لنفسها، فتقدير عنوان التكليف أنسب وأشمل. وحيثُذ يكون شاملاً للشبهة الحكمية إذ كما يصدق مجهول الحرمة على السائل الخاص المحتمل الخمرية، كذلك يصدق على الكلي، كاللتن ولحم الأرنب، بل على أفراد الجزئية أيضاً، وإن اختلف منشأ الشك هنا عنه في مثل حسية محتمل الخمرية، فهو هنا ناش عن اشتباه الحكم الشرعي وهناك عن اشتباه الأمر الخارجي، إلا أن اختلاف السبب لا يوجب اختلاف جهة الصدق.

هذا مع قرب دعوى: أن المراد بالموصول هو خصوص الحكم خروجاً عن مقتضى السياق المدعي، لما عرفت من الإشكال في السياق بأن تعلق الجهل بالموضوع ليس كتعلق الاضطرار به مثلاً، فالحمل عليه ليس مقتضى السياق، بل ليس المراد بالموصول إلا الحكم، لأنه الذي يصح أن يسند إليه العلم والجهل عرفاً. وإن كان تعلقها حقيقة بمفاد القضية، كما عرفت. ولا سيما مع كونه مقتضى اسناد الرفع، فإن الرفع حقيقة يتعلق بالأحكام، وتعلقه بالموضوعات ليس حقيقياً قطعاً إلا بعناية ملاحظة شيء قابل له متعلق بها، كالأثار أو المؤاخذة ونحوها، كما لا يخفى. فتأمل جيداً.

(١) يعني: بناءً على أن المقدر هو خصوص المؤاخذة، كما سيأتي الكلام فيه.

معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة (١).

نعم، هي من آثارها (٢)، فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إن أثر حرمة شرب التن - مثلاً - المؤاخذة على فعله، فهي مرفوعة عنهم.

لكن الظاهر - بناء على تقدير المؤاخذة - نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات (٣).

(١) هذا - لو تم - إنما يمنع من كون المراد بالموصول الحكم، إذ لا معنى للمؤاخذة عليه، ولا يمنع من كون المراد به الموضوع من حيثية كونه ذا حكم - كما ذكرناه أولاً، وذكرنا أنه يشمل الشبهة الحكمية أيضاً - ضرورة أنه حينئذ يمكن إضمار المؤاخذة، كما في بقية الفقرات، فالمراد رفع المؤاخذة على ما لم يعلم حرمة، كرفعها على ما يضطر إليه.

مع أنه إنما يتم لو كانت إرادة المؤاخذة لنحو تستلزم إضمارها، وهو خلاف الظاهر لتوقفه على عناية خاصة لا تناسب مساق الكلام، بل الظاهر أن إرادتها - لو تمت - بنحو يصحح نسبة الرفع إلى هذه الأمور، نظير العلاقة المجازية المصححة للإطلاق، فالمراد بهذه الأمور بنفسها بلحاظ عدم ترتب المؤاخذة المسببة عنها. وحينئذ لا يفرق بين إرادة الموضوع والحكم من الموصولات، إذ كما يكون الموضوع علة للمؤاخذة بارتكابه، كذلك التكليف علة لها بمخالفته.

(٢) يعني: المؤاخذة من آثار الحرمة.

(٣) يعني: بنحو يكون المقدر هو المؤاخذة عليها، وذلك إنما يصدق في الموضوعات دون الأحكام، لعدم المؤاخذة عليها، وإن كانت المؤاخذة بسببها. لكن هذا - مع ابتناؤه على تقدير خصوص المؤاخذة لا الأثر المناسب فلا وجه لاستدراكه من قوله: «نعم، هي...» - مدفوع بما عرفت من الوجهين السابقين.

والحاصل: أن المقدر في الرواية - باعتبار دلالة الاقتضاء (١) - يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي (٢).

وأن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه.

وأن يقدر المؤاخذة في الكل، وهذا أقرب عرفاً من الأول (٣) وأظهر من الثاني أيضاً، لأن الظاهر (٤) أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة

---

(١) يعني: بلحاظ عدم إمكان إرادة المعنى الحقيقي، إذ لا معنى لرفع ما اضطروا إليه أو الخطأ أو نحوها، مع أنها أمور تكوينية لا تقبل الرفع الشرعي، فلا بد من تقدير شيء يصح رفعه. لكن عرفت أنه لا موجب للتقدير والإضمار، بل يمكن إسناد الرفع إلى هذه الأمور بأنفسها، ويكون رفع المؤاخذة عليها مصححاً للإسناد والنسبة، وحينئذ يمكن حمل «ما لا يعلمون» على إرادة الحكم، من دون حاجة إلى إرادة شيء مصحح للرفع، لإمكان رفعه بنفسه ظاهراً، فلا يكون احتماله منجزاً ولا يترتب عليه العمل، فيكون الرفع بالإضافة إليه حقيقياً لا ادعائياً، وإن كان ظاهرياً، وبالإضافة إلى غيره ادعائياً، لأن المراد به الموضوع الذي لا يقبل الرفع إلا ادعاءً بلحاظ أثره من المؤاخذة أو غيرها.

(٢) لما هو ظاهر من أن آثار الشيء من مظاهر وجوده فعدم ترتبها جميعها أقرب إلى عدمه من ترتب بعضها.

(٣) لم يتضح الوجه فيه مع ما ذكره من أقربية المعنى الأول للمعنى الحقيقي.

(٤) هذا إنما يصلح وجهاً لكيفية تقدير المؤاخذة ونحو نسبتها إلى الأمور المذكورة - كما تقدم وتقدم الكلام فيه - ولا يصلح وجهاً لتعيين تقدير المؤاخذة من بين غيرها من الآثار، كما هو المدعى. فالأولى لتعليل ذلك بأن المؤاخذة هي الأثر

على نسق واحد، فإذا أريد من «الخطأ» و «النسيان» و «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطروا» المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر في «ما لا يعلمون» ذلك أيضاً.

نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة: عدم اختصاص المرفوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى والبنزطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام:  
«في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة

ظاهر بعض  
الأخبار أن  
المرفوع  
جميع الآثار  
والجواب عنه

الظاهر غالباً، فيبني تقديرها على الوجه الثاني، وليست هي في مقابله وأظهر منه، كما ذكره عليه السلام كما لا يبقى مجال لقوله: «لان الظاهر أن نسبة الرفع...» فإنه يبني على تقدير المؤاخذة بخصوصيتها، لا بما أنها الأثر الظاهر، أما لو قدرت بما أنها الأثر الظاهر فيصح نسبتها للحكم أيضاً لأنها الأثر الظاهر له. مع أن ذلك لا يتأتى فيما لو فرض للفعل أثر ظاهر غير المؤاخذة، إما لعدم المؤاخذة عليه بذاته فينحصر الأثر الظاهر بغيرها أو لكونها معاً من الآثار الظاهرة للشيء، حيث لا موجب لتعيين المؤاخذة.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تقدير جميع الآثار، وخصوص الأثر الظاهر، والأول هو الأنسب بإطلاق الرفع، فيكون هو المتعين. نعم لما لم يكن الرفع عبارة عن مجرد الإعدام والنفي، بل المنصرف منه إرادة التخفيف والتوسعة، ولذا كان الحديث وارداً مورد الامتنان، فلا بد من تخصيص الآثار المرفوعة بخصوص ما كان فيه نحو من الثقل والكلفة والضيق. كالحرمة التكليفية المستتعبة للعقاب واللزوم في العقد والإيقاع والإلزام في الأقرار ونحو ذلك، ولم يشمل الآثار الأخرى غير المبنية على ذلك، كما لا يشمل الآثار التي يكون رفعها، منافياً للامتنان في حق الشخص أو الغير كما سيأتي من المصنف عليه السلام.

ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله: رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا... الخبر».

فإن الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع، شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة (١).

لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة، فلعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل (٢).

مما يؤيد  
إرادة العموم

ومما يؤيد إرادة العموم: ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي:، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور، من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبي: على ما يظهر من الرواية (٣).

والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كل

(١) يعني: فالاستدلال بالكبرى المستفادة من النبوي الشريف وإن كان لا يحتاج إليه، إلا أنه يكشف عن أن الكبرى المذكورة لا تختص برفع المؤاخذة. وهذا مؤيد لما ذكرناه في معنى الحديث.

(٢) لعله إشارة إلى بعد ذلك مع وحدة اللسان والتعبير في الحديثين.

(٣) يعني: بها النبوي. لأن التعبير فيه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «عن أمتي» ظاهر في تميز الأمة بذلك، لكن في بلوغ ذلك حد الظهور إشكال ولا بأس بدعوى الإشعار. فلعل الأولى تأييده بوجه آخر، وهو أن ظاهر الحديث الشريف كون رفع هذه الأمور مما يتوقف على رفع الشارع وامتثانه، وذلك ينافي كون رفعها لازماً بحكم العقل.

واحد من الخواص، شطط من الكلام (١).

لكن الذي يهون الأمر في الرواية: جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً، فإن موارد الإشكال فيها - وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطروا إليه - هي بعينها ما استوهبها النبي - من ربه جل ذكره ليلة المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه: في القرآن بقوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾.

الجواب النقضي  
عن المؤيد

والذي يحسم أصل الإشكال: منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق، فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاق (٢) الناشيء عن اختيار المكلف (٣). والمراد ب(ما لا يطاق) في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة، لا ما لا يقدر

الجواب  
الحلي عنه

(١) لظهور الحديث في كون كل منها مورداً للامتنان على هذه الأمة المحرومة، وليس الامتنان منوطاً بالمجموع من حيث هو مجموع. لكن هذا يبتني على ذكرناه في وجه التأييد، أما بناء على ما ذكره المصنف رحمته فلا دافع لهذا الاحتمال، إذ لا مانع من كون المختص بهذه الأمة هو رفع التسعة بمجموعها لا رفع كل واحد منها. فتأمل جيداً.

(٢) المستفاد رفعه برفع ما لا يطاق، فإن الظاهر أن المراد بالطاقة هنا الوسع والقدرة، كما سيذكره المصنف رحمته.

(٣) بل مطلقاً، فإنه لا يقبح في التكليف بالأمور الشاقة أصلاً، وليس رفعه، إلا تفضل من الشارع الأقدس وليس هو كالتكليف بغير المقدور.

عليه أصلاً كالطيران في الهواء. وأما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة (١)، فمعنى ﴿لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾: لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة.

وبالجملة: فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جداً.

وهن العموم بلزوم  
كثرة الإضرار  
والجواب عنه

وأضعف منه: وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضرار، وقلة الإضرار أولى (٢). وهو كما ترى (٣) وإن ذكره بعض الفحول، ولعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل (٤).

(١) ويمكن أن يراد به الابتلاء الدنيوي، أو التكاليف الشاقة، كما حدث في الأمم السابقة، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾.

(٢) يعني: إنه كما استدل على إرادة رفع جميع الآثار بما سبق، كذلك استدل على عدم إرادته بأن الحمل على عموم الرفع لجميع الآثار مستلزم لكثرة الإضرار، بخلاف الحمل على خصوص المؤاخذة. فإنه لا يستلزم إلا إضرار المؤاخذة وحدها، وقلة الإضرار أولى من كثرته.

(٣) لأنه لا يلزم من إرادة جميع الآثار إضرار كل منها، بل إضرار أمر واحد عام يشملها فلا يلزم إلا عموم المضمرة لا كثرته، وليس فيه مخالفة للأصل. بل لعله أقرب عرفاً لو فرض عدم الترجيح لبعض الآثار.

هذا بناء على ابتناء المقام على الإضرار، وقد عرفت إمكان الاستغناء عنه بأن يكون الأثر الملحوظ رفعه مصححاً لإسناد الرفع إلى ذي الأثر، لا أنه مضمرة ومقدر بنفسه وحينئذ لا موضوع لهذا الترجيح.

(٤) ومع عدمه يرجع إلى أصالة عدم رفعه، لا إلى أصالة عدم إضراره.

وفيه: أنه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة.

إلا أن يراد إثبات ظهورها، من حيث إن حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلة مبین لتلك الرواية، فإن المخصص إذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبيناً لإجماله (١)، فتأمل.

وأضعف من الوهن المذكور: وهن العموم بلزوم تخصيص كثير من الآثار بل أكثرها، حيث إنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما. وهو ناشٍ عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه.

وهن العموم بلزوم  
كثرة التخصيص  
والجواب عنه

فاعلم: أنه إذا بنينا على رفع عموم الآثار (٢)، فليس المراد بها الآثار

ليس المراد رفع  
الآثار المترتبة  
على هذه العناوين

(١) فإن مقتضى أصالة عموم العام في مورد الشك في انطباق عنوان المخصص إرادته من الدليل العام وبضميمة العلم بعدم إرادة مورد الخاص من الدليل العام يستكشف عدم كونه مراداً من الخاص وقصور الخاص عنه، فيكون بياناً للخاص المفروض إجماله. لكن الانصاف أن هذا لا يكفي في كون العام بياناً للخاص عرفاً، فإن أصالة العموم وإن كانت موجبة للظن النوعي فهي من سنخ الأمارات، إلا أنها لا تصلح لبيان حال الخاص، لعدم تعرضها له بوجه، فالعام والخاص كالأصل مع الدليل، فكما أن جريان الأصل في مورد لا يصلح لشرح حال الدليل المجمل، كذلك العام لا يصلح لشرح الخاص المجمل. فتأمل جيداً.

(٢) لا يخفى أن ظاهر الحديث أن العناوين المذكورة من سنخ الرافع للأثر،



المرتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المرتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ(١)، ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء.

فلا بد من فرض تحقق المقتضي لثبوت الأثر في نفسه، كي يكون طروء أحد العناوين رافعاً لتأثيره ومانعاً من فعليته. فلو فرض أن المقتضي للأثر هو أحد العناوين المذكورة أو كان شرطاً في تأثير مقتضيه لم يقتض الحديث رفع ذلك الأثر، لعدم المقتضي له لولاه، بل يمتنع ارتفاع مثل ذلك به، لاستحالة كون الشيء رافعاً لما يقتضيه كما أنه لو فرض قصور المقتضي للأثر عن حالة وجود أحد العناوين بأن أخذ العمدة مثلاً في موضوع الأثر، فمع الخطأ وإن كان لا يترتب الأثر، إلا أنه ليس لكون الخطأ رافعاً، بل لعدم المقتضي للأثر المذكور، فلا يكون الحديث شاملاً له. وكأن ما ذكره المصنف رحمته راجع إلى ذلك.

(١) لما كانت الكفارة تثبت مع قتل العمدة أيضاً امتنع كون الخطأ شرطاً في تمامية المقتضي أيضاً، إذ لا معنى لكون كل من العمدة والخطأ شرطاً بعد عدم خلوّ الأمر عن أحدهما، كما يمتنع أن يكون الخطأ بنفسه هو تمام المقتضي، لوضوح أن القتل هو سبب الكفارة، وهذا بخلاف سجود السهو، فإنه لما كان مختصاً بحال السهو أمكن كون السهو تمام المقتضي أو شرطاً له، وحينئذ لا بد من الإلتزام بأن القتل هو العلة التامة للكفارة، وأن الخطأ لا يصلح لرفعها. فيكون هذا من موارد تخصيص الحديث الشريف، وليس كسجود السهو.

نعم لما كانت كفارة الخطأ مرتبة وكفارة العمدة كفارة الجمع فما ذكرنا يتم بالإضافة إلى القدر المشترك بين الأمرين أما بالإضافة إلى ما زاد بالجمع فهو إما يكون مرفوعاً بالخطأ كما لو فرض عدم دخل العمدة في تمامية مقتضيه، أو مرتفع بنفسه مع الخطأ، كما لو فرض دخل العمدة في تمامية مقتضيه، كما يأتي في كفارة الإفطار.

وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ،  
مثل قوله: «من تعمد الإفطار فعليه كذا» (١)، لأن (٢) هذا الأثر يرتفع  
بنفسه في صورة الخطأ.

بل (٣) المراد: أن الآثار المترتبة على نفس الفعل (٤) لا بشرط الخطأ  
والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

ثم المراد بالآثار: هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع،  
لأنها هي القابلة للإرتفاع برفعه، وأما ما لم يكن بجعله - من الآثار العقلية  
والعادية - فلا تدل الرواية على رفعها (٥) ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة  
عليها (٦).

المرفوع هو الآثار  
الشرعية دون  
العقلية والعادية

(١) بناء على أن التخصيص بالعمد لتمامية المقتضي للكفارة به - كما هو  
مقتضي الجمود على العبارة المذكورة - بل قد يدعى أنه المناسب لعنوان الكفارة،  
لا لكون الخطأ مانعاً منها ورافعاً لها مع كون الإفطار بنفسه تمام المقتضي لها، كما هو  
محمّل أيضاً.

(٢) تعليل لقوله: «وليس المراد أيضاً...».

(٣) عطف على قوله: «فليس المراد بها الآثار المترتبة...».

(٤) لا بد من رجوع هذا إلى ما ذكرنا من كون الفعل تمام المقتضي، وأن الخطأ  
مثلاً من نسخ الرفع أو المانع، وإلا فلو فرض ترتب الأثر على الفعل لا بشرط الخطأ  
والعمد امتنع رفعه بالخطأ إلا من باب النسخ غير المفروض في المقام.

(٥) لعدم سلطان الشارع بما هو شارع على رفعها بعد كون ترتبها مستنداً إلى  
أمر آخر غيره.

(٦) لأنها تابعة لموضوعاتها، فمع فرض عدم ارتفاع موضوعاتها لكونها أموراً

المراد من  
الرفع

ثم المراد بالرفع: ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له (١)،  
فيعم الدفع ولو بأن يوجه التكليف على وجه يختص بالعامد، وسيجيء  
بيانه.

فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعلمون» (٢)  
عن مورد الرواية، لأن استحقاق العقاب أثر عقلي له، مع أنه متفرع على

غير شرعية لا وجه لارتفاعها. نعم يمكن للشارع رفعها مع تحقق موضوعاتها، لأنها  
تابعة له، إلا أنه يحتاج إلى عناية خاصة لا دليل عليها. ولا مجال للتمسك بإطلاق  
دليل الرفع بالإضافة إلى أسبابها العقلية، لأنه منصرف إلى رفع الشيء وبلحاظ أثره،  
فمع فرض كون أثره عقلياً لا يقبل الرفع لا وجه لصرفه إلى أثر الأثر وإن كان شرعياً  
يقبل الرفع، فإنه يحتاج إلى عناية خاصة لا يقتضيها إطلاق الدليل، على ما يذكر في  
مبحث الأصل المثبت من الاستصحاب. ومن ثم لا يحكم بسقوط الإعادة بالخطأ  
في الامتثال، لأن وجوب الإعادة عبارة أخرى عن بقاء الواجب شرعاً المسبب عن  
عدم مطابقة المأتي به للمأمور به، وليس ذلك شرعياً، بل عقلياً.

(١) بل ليس المراد إلا هذا، لما عرفت من أن رفع التكليف بعد ثبوته نسخ  
خارج عما نحن فيه، فالمراد رفع فعليته مع ثبوت مقتضيه، بمعنى كون الخطأ مثلاً  
مانعاً من فعليته.

نعم قد يكون لدليل الحكم المرفوع إطلاق يشمل حال الخطأ ونحوه، وقد لا  
يكون له إطلاق بالنحو المذكور، بل يختص دليله بحال العمد - كما احتملناه في مثل:  
من تعمد الإفطار فعليه كذا على ما سبق - وهما وإن اختلفا إثباتاً، إلا أنها لا يختلفان  
ثبوتاً وواقعاً. ولعل مراد المصنف رحمته ذلك، كما قد يظهر من كلامه الآتي.

(٢) الإشكال لا يختص بما لا يعلمون، بل يجري في سائر العناوين الرافعة  
التي تعرض لها الحديث الشريف، إذ المتيقن منها، رفع استحقاق العقاب وليس هو  
أثراً شرعياً، بل عقلياً.

المخالفة بقاء العمد، إذ مناطه - أعني المعصية - لا يتحقق إلا بذلك.  
وأما (٣) نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية.  
والحاصل: أنه ليس في «ما لا يعلمون» أثر مجعول من الشارع  
مترتب على الفعل لا بقاء العلم ولا الجهل، حتى يحكم الشارع بارتفاعه  
مع الجهل.

قلت: قد عرفت: أن المراد بـ «رفع التكليف» عدم توجيهه إلى المكلف  
مع قيام المقتضي له، سواء كان هنا دليل يثبت لولا الرفع أم لا، فالرفع هنا  
نظير رفع الحرج في الشريعة، وحينئذٍ: فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن  
يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه، فلم يفعل  
ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط، ووجه التكليف على وجه  
يختص بالعالم تسهيلاً على المكلف، كفى في صدق الرفع. وهكذا الكلام في  
الخطأ والنسيان.

فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد  
وغيره.

نعم، لو قبح عقلاً المؤاخذة على الترك، كما في الغافل الغير المتمكن  
من الاحتياط (٤)، لم يكن في حقه رفع أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجه

---

(٣) تنمة للإشكال، فإن ماسبق وارد في استحقاق المؤاخذة، وهذا راجع إلى  
نفس المؤاخذة.

(٤) يعني: ووجوب الاحتياط حكم شرعي قابل للرفع والوضع، فمرجع  
رفع المؤاخذة أو استحقاقها إلى رفع وجوب الاحتياط إما وحده أو في ضمن جميع

إليه التكليف.

وحيثُذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم في «ما لا يعلمون» عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي.

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإن مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه، وإلا فليس في التكليف ما يعم صورة النسيان، لقبح تكليف الغافل (١).

---

الآثار. لكن وجوب الاحتياط ليس من آثار التكليف المجهول حتى يكون هو المراد برفعه، بل هو مجعول مستقل فلا يمكن أن يراد من رفع التكليف حتى بناء على أن المراد به رفع جميع الآثار.

فالأولى أن يقال: إن استحقاق العقاب لما كان من آثار التكليف العقلية فرجع التكليف ظاهراً موجب لارتفاع موضوع استحقاق العقاب، فيرتفع الاستحقاق بتبعه فليس المرفوع هو المؤاخذة ابتداءً ولا استحقاقها ولا بقية آثار التكليف، بل المرفوع هو التكليف بنفسه، وهو أمر شرعي قابل للرفع.

نعم رفعه في «ما لا يعلمون» وفي النسيان والخطأ ليس واقعياً، لما هو المعلوم من ثبوت التكليف في حق الجاهل، فلا بد أن يراد رفعه ظاهراً، الراجع إلى التباعد بعده عملاً، وحيثُذ يرتفع موضوع استحقاق العقاب، وكما يرتفع واقعاً مع النسخ. وكذا حال بقية العناوين وهي الاستكراه والاضطرار وغيرهما، غايته أن الرفع فيها واقعي ثانوي. ولا حاجة إلى ما سيذكره المصنف رحمته من حمله على عدم وجوب التحفظ، فإنه بلا شاهد. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كأنه من جهة لغوية التكليف معه لعدم صلوحه للدعوية. ثم إنه قد يدعى أنه لا مانع من تسليط الرفع على المؤاخذة ولو بلحاظ كون ارتفاعها مصححاً

والحاصل: أن المرتفع في «ما لا يعلمون» وأشباهه مما لا يشمله أدلة التكليف، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

المرتفع هو  
إيجاب التحفظ  
والاحتياط

ونظير ذلك: ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع: من (١) أن وجوب الإعادة وإن كان حكماً شرعياً، إلا أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأول، وهي (٢) ليست من الآثار الشرعية للنسيان، وقد تقدم أن الرواية لا تدل على رفع الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها، كوجوب الإعادة فيما نحن فيه (٣).

ويرده: ما تقدم في نظيره: من أن الرفع راجع إلى شرطية (٤) طهارة

---

نسبة الرفع للتكليف فإنها وإن لم تكن من الآثار المجعولة شرعاً، إلا أنها من الأمور الراجعة إلى الشارع الأقدس لتبعيتها للتشريع ولأن بيده رفعها ولو تفضلاً، وليست من الأحكام العقلية الخارجة عن سلطانه، فلا مانع من حمل الحديث عليها ولو بقرينة وروده مورد الامتنان.

(١) بيان للموصول في قوله: «ما ربما يقال...» فهو بيان لوجه الرد.

(٢) يعني: مخالفة المأتي به للمأمور به، التي هي من الأمور الواقعية.

(٣) حيث أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به التي هي غير مجعولة.

(٤) بناء على أن الشرطية من الأحكام المجعولة لكنه ممنوع، على ما يذكر

في محله من مباحث الشك في الشرطية والجزئية، وفي مبحث الاستصحاب. على أن رفع النسيان لما كان ظاهرياً، كما ذكرناه قريباً فهو لا يقتضي إلا المعذورية ما دام

اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال - بحكم حديث الرفع -: إن شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به، فلا يجب الإعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمل.

اختصاص الرفع  
بما لا يكون  
في رفعه ما  
ينافي الامتنان

واعلم - أيضاً -: أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمة (١)، كما إذا استلزم إضرار المسلم، فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان. وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم «ما اضطروا إليه»، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية (٢) المسوغة لدفع الضرر.

وأما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس - أعني العتق والصدقة - فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء (٣)، لا إضراراً بهم.

وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكروه في ما إذا تعلق بإضرار مسلم، من

---

النسيان من دون تبدل في الحكم الواقعي، بل يبقى الواقع على ما هو عليه، ويجب العمل عليه بعد ارتفاع النسيان.

(١) لسوق الرواية مساق الامتنان الحاصل بالتسهيل والتخفيف، ولا إطلاق لها يتناول ما يكون رفعه منافياً للامتنان.

(٢) كحرمة الكذب والميئة ونحو ذلك من ما لا تعلق له بحق الغير.

(٣) فلا يكون منافياً للامتنان في حقهم حتى يزاحم الامتنان في حق المكروه.

فتأمل.

باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان، وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد، فإن الضرر أولاً وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكره - بالكسر -، لا على المكره (١) - بالفتح -، فافهم.

بقي في المقام شيء وان لم يكن مربوطاً به، وهو:

أن النبوي المذكور مشتمل على ذكر (الطيرة) و(الحسد) و(التفكر) في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته). وظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة. ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره، بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً (٢).

الممراد من  
رفع الحسد

ويؤيده: تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام، المروية في آخر أبواب الكفر والإيمان من أصول الكافي:  
«قال: قال رسول الله: وضع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان،

---

(١) إرادة المكره وحدها لا تقتضي ورود الضرر على الغير ما لم يكن قادراً على التنفيذ مع قطع النظر عن المكره. وحينئذ يلزم التفصيل بين ما إذا كان امتناع المكره مانعاً من ورود الضرر على الغير فيجب ويحرم عليه إضرار الغير. لأن أعمال دليل رفع الإكراه منافع للامتنان في حق المضرور وما إذا لم يكن كذلك بل كان للمكره طريق آخر للأضرار بالغير غير طريق المكره بحيث يكون الضرر واقعاً على الغير على كل حال، ففي مثله لا يجب تحمل الضرر المتوقع به عملاً لعموم رفع الإكراه بعد عدم منافاته للامتنان في حق المضرور.

(٢) يعني: لا لخصوص الفقرة الأخيرة، وهي التفكير.



وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطر وإليه، وما استكرهوا عليه،  
والطيرة، والوسوسة في التفكير في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو  
يد... الحديث».

ولعل الاختصار في النبوي الأول على قوله: «ما لم ينطق»، لكونه  
أدنى مراتب الإظهار (١).

وروي: «ثلاثة لا يسلم منها أحد: الطيرة، والحسد، والظن. قيل:  
فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامض، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا  
تحقق».

والبغي: عبارة عن استعمال الحسد (٢)، وسيأتي في رواية الخصال:  
«إن المؤمن لا يستعمل حسده»، ولأجل ذلك عد في الدروس من الكبائر  
- في باب الشهادات - إظهار الحسد (٣)، لا نفسه، وفي الشرائع (٤): إن

---

(١) يعني: مع ثبوت الحرمة بالإظهار بغير اللسان من الجوارح. وربما يحمل  
على أن ذكر النطق من حيث كونه ترتيباً للأثر، لا من حيث كونه إظهاراً، فيحرم مع  
ترتيب الأثر بغيره ولو كان خفياً غير ظاهر، ويناسبه الرواية الآتية.

(٢) الظاهر أن المراد به الخروج عن الميزان الشرعي مع المحسود، كما يناسبه  
لفظ البغي، فمثل استيفاء الحق لا يجرم وإن كان ناشئاً عن الحسد، وإنما يجرم مثل  
الشتم والانتقاص والإيذاء ونحوها مما يشتمل على التعدي عن الحدود المشروعة معه.

(٣) إظهار الحسد غير استعماله، فقد يكون استعمال الحسد والجري على  
مقتضاه ببعض الأعمال التي لا تكون مظهرة للحسد كما أشرنا إليه. إلا أن يراد  
بالإظهار مطلق الفعل الخارجي، لا ما يقابل الكتمان والإخفاء.

(٤) قال في الشرائع في مباحث صفات الشاهد من كتاب الشهادات:

الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن، والتظاهر بذلك قاذح في العدالة .

والإنصاف: أن في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك .

وأما (الطيرة) - بفتح الياء، وقد يسكن: وهي في الأصل التشؤم بالطير، لأن أكثر تشؤم العرب كان به، خصوصاً الغراب .

الممراد من  
رفع الطيرة

والمراد: إما رفع المؤاخذة عليها، ويؤيده ما روي من: «أن الطيرة شرك (١) وإنما يذهب التوكل»، وإما رفع أثرها (٢)، لأن التطير كان يصدهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع .

وأما (الوسوسة في التفكير في الخلق) كما في النبوي الثاني، أو (التفكير في الوسوسة فيه) كما في الأول، فهما واحد، والأول أنسب، ولعل الثاني

الممراد من  
الوسوسة  
في الخلق

«الحسد معصية. وكذا بغضة المؤمن. والتظاهر بذلك قاذح في العدالة». وظاهرة كون الحسد بنفسه محرماً ولو مع عدم الإظهار، وإن كانه إسقاط العدالة منوطاً بالإظهار، وهو غير ما ذكره المصنف رحمته. نعم لا يبعد كون ما ذكره المصنف رحمته أقرب لمفاد النصوص .

(١) فهو ظاهر في أن من شأنها استحقاق العقاب. نعم ظاهره اختصاص ارتفاعها بما إذا لم يرتب الأثر عليها، وهو خلاف إطلاق حديث الرفع بناء على حمله على رفع المؤاخذة عليها. إلا أن يلتزم بإرجاع ما تضمنه من القيد، وهو: «ما لم ينطق الإنسان....» إليها أيضاً. بعد حمله على ترتيب الأثر والاستعمال، لا مجرد الإظهار .

(٢) يعني: تكويناً، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد تفضل على هذه الأمة فرفع تأثير الطيرة للمضار المتوهمة بعد كونها مقتضية لها بحسب طبعها، أو لا مع اقتضاءها لذلك، فيكون الرفع صورياً جارياً على طبق ما سبق من اعتقاد الناس للتأثير. وكيف كان فالرفع حيثئذ لا يكون تشريعياً بل تكوينياً، وهو وإن كان خلاف الظاهر في رفع الشارع إلا أنه قد يتعين لو تم عدم حرمة الطيرة في نفسها. فتأمل .

اشتباه من الراوي.

والمراد به - كما قيل: وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة، وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن دراج، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنه يقع في قلبي أمر عظيم، فقال عليه السلام: قل: لا إله إلا الله، قال جميل: فكلما وقع في قلبي شيء قلت: لا إله إلا الله، فذهب عني».

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الوسوسة وإن كثرت، قال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله».

وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا رسول الله، إني هلكت، فقال له: أذاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله تعالى، فقال: الله من خلقه؟ فقال: إي والذي بعثك بالحق قال كذا، فقال: ذاك والله محض الإيمان».

قال ابن أبي عمير: «فحدثت بذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال: حدثني أبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما عنى بقوله: هذا محض الإيمان. خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك» (١).

وفي رواية أخرى عنه: «والذي بعثني بالحق إن هذا لصريح الإيمان،

---

(١) لعل المراد أن جزمه بالهلكة المستفاد من قوله: «هلكت» إنما يناسب صحة العقيدة، ولو كان التفكير المذكور راجعاً إلى الشك الحقيقي المنافي للعقيدة المطلوبة لكان مستلزماً للشك في مطابقة الدين للواقع، المستلزم لاحتمال الهلكة لا الجزم بها، فلا بد أن يحمل التفكير على الوسوسة التي لا تنافي صحة العقيدة واستكمال الإيمان.

فإذا وجدتموه فقولوا: آمنا بالله ورسوله، ولا حول ولا قوة إلا بالله».

وفي رواية أخرى عنه: «إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقوَ عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده».

ويحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق: الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم، وهذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشفة» (١).

ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

وفي الخصال بسند فيه رفع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق».

وذكر الصدوق رحمته الله في تفسيرها: أن المراد بالطيرة التطير بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المؤمن، لا تطيره، كما حكى الله عز وجل عن الكفار: ﴿قالوا اطيرنا بك وبمن معك﴾.

ما ذكره الصدوق في تفسير الطيرة والحسد والوسوسة

والمراد بـ(الحسد) أن يُحسد، لا أن يحسد، كما قال الله تعالى: ﴿أم

(١) لم يتضح وجه أنسبته بالمعنى الثاني، فإنه كما يحرم إعلان التهمة للناس كذلك قد يحرم بيان الشك في العقائد الحقة وإعلان مفاد الوسواس فيها، بل يخرج به الإنسان ظاهراً عن الدين، لتوقفه على التسليم والإذعان. فإرادة المعنى الأول غير بعيدة. ولا سيما مع عدم معهودية إطلاق الوسوسة في النصوص على سوء الظن بالناس، فإن المعروف فيها إطلاق الظن والتهمة عليه، بل لا يبعد ظهور إطلاق الوسوسة في خصوص الوسوسة في العقائد، كما يناسبه رواية حمران المتقدمة.

يחסدون الناس على ما آتاهم الله ﷻ .

والمراد بـ(التفكر) ابتلاء الأنبياء ﷺ بأهل الوسوسة، لا غير ذلك، كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة: ﷻ إنه فكر وقد فقتل كيف قدر ﷻ، فافهم (١).

وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة.

ومنها: قوله ﷻ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

فإن المحجوب حرمة شرب التن، فهي موضوعة عن العباد.

وفيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد (٢)، لا ما بينه

واختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية

الاستدلال  
بحديث  
(الحجب)  
والمناقشة فيه

(١) لعله إشارة إلى أن التفسير المذكور إنما يتم لو اختص الأمر بالأنبياء ﷺ،

لا ابتلائهم جميعاً بذلك، ولا يناسب التعميم لجميع الناس - كما تضمنه الحديث - لما هو المعلوم من عدم ابتلاء الناس العاديين بذلك، فالتعميم يناسب المعنى الأول الذي ذكره المصنف ﷻ لا الثاني الذي ذكره الصدوق ﷻ. وكأن الصدوق رضوان الله تعالى عليه حاول بهذا التفسير تنزيه مقام الأنبياء ﷺ بدعوى أن المعنى الذي ذكره المصنف ﷻ لا يناسب مقامهم وقدسيتهم. لكن في منافاته لمقامهم إشكال أو منع.

(٢) إذا لم يبين الله سبحانه الحكم للعباد حتى النبي فالحكم غير فعلي ولا تام

الملاك، وهو خلاف ظاهر الحديث، لظهوره في صلوحه للمحركية لولا الحجب، فحمله على عدم وصول الحكم بعد تماميته وفعليته هو الظاهر من الكلام، ولا موجب للخروج عنه. وأما ما ورد عن أمير المؤمنين ﷺ في الرواية الآتية فهو بلسان آخر، فإن التعبير بالسكوت ظاهر في عدم جعل الحكم، وليس كالتعبير بالحجب والوضع، فقياس أحدهما على الآخر وتنزيله عليه في غير محله.

مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى حد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم».

ومنها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

فإن كلمة (ما) إما موصولة أضيف إليه السعة وإما مصدرية ظرفية (١)، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

وفيه: ما تقدم في الآيات: من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط (٢) من العقل والنقل بعد

الاستدلال  
بحديث (السعة)  
والمناقشة فيه

(١) لعل هذا أظهر من الأول. نعم في بعض النسخ رواية الحديث هكذا: «الناس في سعة ما لا يعلمون». وعليها قد يرجح الأول، لعدم معهودية دخول (ما) المصدرية الظرفية على الفعل المضارع.

(٢) هذا يتم بناء على النسخة المثبتة في المتن، لإطلاق العلم فيها الشامل للعلم بالواقع والعلم بوجوب الاحتياط، فمع العلم بوجوب الاحتياط لو تم الدليل عليه يرتفع موضوع السعة التي تضمنها الحديث أما بناء على النسخة الأخرى التي ذكرناها، فظاها ثبوت السعة بالإضافة للأمر المجهول وهو الحكم الواقعي، ولا يرتفع موضوعها إلا بمعرفة الحكم الواقعي، دون معرفة وجوب الاحتياط الذي هو حكم طريقي لا يكون موضوعاً للمسؤولية بنفسه، بل هو راجع إلى ثبوت المسؤولية بالإضافة للحكم الواقعي المجهول، بل يكون وجوب الاحتياط منافياً للحديث ونحوه مما يتضمن السعة بالإضافة إلى الواقع المجهول وعدم المسؤولية بالإضافة له.

نعم سبق أن أدلة الاحتياط أخص مطلقاً من الأدلة المذكورة، لأن موضوعها الشبهة مطلقاً أو خصوص التحريمية منها، وهو أخص من الجهل وعدم العلم الذي هو موضوع هذه الأدلة، فيتعين حمل هذه الأدلة على غير صورة الشبهة من

## التأمل والتبع .

الاستدلال برواية  
(عبد الأعلى)  
والمناقشة فيه

ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام: «قال: سألته عن من لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: لا».

بناء على أن المراد بالشيء الأول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟ وأما بناء على إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً (١).

---

صور الجهل، أعني صورتي الغفلة، واعتقاد الحل خطأ، فتقديم أدلة الاحتياط بالتخصيص، لا بالحكومة ولا بالورود.

إلا أن هذا لا مجال له في هذا الحديث، لعدم الاقتصار فيه على نفي العقاب والمؤاخذه والرفع - كما هو مفاد أكثر أدلة المقام - بل هو ظاهر في السعة في مقام العمل، فهو يتضمن قاعدة عملية مضروبة لحال الجهل شرعت ليرجع إليها المتحير. ومن الظاهر أنها لو اختصت بحال الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ ولم تشمل حالة الشك والشبهة لم تكن قاعدة عملية، لأن الغافل والمعتقد بالحل خطأ يعمل بمقتضى طبعه جرياً على غفلته أو اعتقاده، ولا يعتمد على قاعدة ظاهرية عملية، والرغوع للقواعد العملية مختص بالشاك المتردد المتحير. فظهور الحديث في ضرب القاعدة العملية مانع من تخصصه بأدلة الاحتياط وحمله على غير صورة الشك والتردد، لأن الصورة المذكورة هي المتيقن منه.

نعم قد يخصص بأدلة الاحتياط بناء على اختصاص أدلة الاحتياط بالشبهة التحريمية الحكمية فيحتمل هو على بقية أفراد الشبهة كالوجوبية والموضوعية، وهذا أمر آخر لسنا بصدد الآن.

(١) ظاهر الحديث السؤال عن من لم تتحقق له المعرفة، لا عن من لا قابلية له

ومنها: قوله: «أيما امرء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه». وفيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: «فلان عمل هكذا بجهالة» هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً (١).

ويؤيده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر (٢)، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل (٣).

للمعرفة. نعم من لم تتحقق له المعرفة بشيء أصلاً قاصر غالباً، إلا أن ظاهر السؤال أن الجهة المسؤول عنها هي جهة عدم معرفته لا جهة قصوره، فهي ظاهرة في أن عدم ثبوت شيء عليه لأنه لا يعرف، لا لأنه لا قابلية له للمعرفة. نعم الظاهر أن مقتضى إطلاق المعرفة لشمول المعرفة وجوب الاحتياط فهي لا تدل إلا على السعة في حال الجهل بوجوب الاحتياط فلا تصلح لمعارضة أدلته.

(١) كأنه لظهور أن الباء في قوله: «بجهالة» للسببية، لا لمحض المصاحبة، فالتعبير المذكور ظاهر في كون الجهالة هي السبب والعلّة للعمل، وذلك لا يكون مع الشك والتردد، فإن التردد لا يكون علة للإقدام والارتكاب، وإنما يستند الإقدام معه إلى أمر آخر من أصل أو نحوه مما يعتمد عليه الشاك في مقام العمل، بخلاف الغفلة واعتقاد الحل خطأ، فإن الإقدام يستند إليهما عرفاً. فتأمل جيداً.

(٢) إذ الشاك المقصر وإن كان جاهلاً غير معذور قطعاً. لكن الغافل ولعله إشارة إلى أن الغافل والمعتقد بخلاف الواقع خطأً أيضاً غير معذور إذا كان مقصراً، فلا بد من التخصيص بغير المقصر على كل حال، سواء كانت الرواية شاملة للشاك أم لا، فلا يصلح ذلك لتأييد المدعى.

(٣) عرفت غير مرة الإشكال فيه. نعم لا يبعد تماميته هنا - كما تم في بعض الآيات والروايات - لأن الرواية لم تتضمن تخصيص العقاب بالمعلوم كي يتأتى ما



الاستدلال  
برواية (إن الله  
تعالى يحتج...)  
والمناقشة فيه

ومنها: قوله عليه السلام: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم». وفيه: أن مدلوله - كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار - مما لا ينكره الأخباريون.

الاستدلال  
بمرسلة الفقيه

ومنها: قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» (١).

استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية ، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية . ودلالته على المطلب أوضح من الكل ، وظاهره عدم وجوب الاحتياط ، لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو ، لا من حيث كونه مجهول الحكم (٢) ، فإن تم ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة

---

سبق من أن قيام الدليل على وجوب الاحتياط لا يجعل التكليف بالواقع المعاقب عليه معلوماً ، بل تضمنت تخصيص الاحتجاج بالأمر المعلوم ، ومن الظاهر أن وجوب الاحتياط مما يصح الاحتجاج به لصلوحه لتنجيز الواقع المحتمل ، فقيام الدليل عليه موجب لكونه معلوماً أو بمنزلة المعلوم - وإن كان حكماً طريقياً - فيكون وارداً على الرواية المذكورة أو حاكماً عليها .

(١) عن أمالي الشيخ الطوسي عليه السلام: عن أبي عبد الله عليه السلام: «الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر ونهي» وعن عوالي اللآلي: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص» فيعم الشبهة الوجوبية .

(٢) وأما دعوى: أن المراد من ورود النهي صدوره من الشارع ولو لم يصل للمكلف ، فمع احتمال صدور النهي واقعاً ووروده ولو لمثل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لا يحرز موضوع الحديث ، نظير ما سبق من المصنف عليه السلام في رواية الحجب . فهي

وسنداً واجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما (١) يدل على عدم وجوب الاحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.

وقد يحتج بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج، في من تزوج امرأة في عدتها: «قال: أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالته أن ذلك محرم عليه، أم بجهالته أنها في عدة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك، وذلك لأنه لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها».

الاستدلال  
بصحيفة  
عبد الرحمن  
ابن الحجاج

وفيه: أن الجهل بكونها في العدة إن كان مع العلم بالعدة في الجملة

المناقشة في  
الاستدلال  
بالصحيفة

مندفعة بظهور الحديث في الإطلاق والسعة في مقام العمل، لا مجرد عدم العقاب والمؤاخذه، فهو ظاهر في ضرب القاعدة العملية، نظير ما سبق في حديث السعة، وإذا كان المراد بورود النهي صدوره واقعاً لم تصلح للعمل، لعدم تيسر الاطلاع على موضوعها للمكلف، بخلاف ما لو كان المراد وصوله للمكلف، فإنه يتيسر له معرفته فيمكن العمل بالقاعدة والرجوع إليها. ومنه يظهر أنه لا مجال لتخصيصها بأدلة الاحتياط بحملها على غير صورة الشبهة والتردد، من الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ، لعدم مناسبته لضرب القاعدة العملية، كما سبق في حديث السعة أيضاً.

(١) الظاهر أن حديث الرفع كذلك، لظهوره في ارتفاع نفس المجهول. وهو الحكم الواقعي، فلا يبقى معه موضوع للاحتياط، ويعارض أدلة الاحتياط المقتضية لعدم كفاية الجهل في رفعه. نعم يمكن تخصيصه بها بحمله على غير صورة الشبهة كصورة الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ. هذا وقد تقدم الكلام في حديث السعة. والظاهر أن حديث الحجب نظير الحديث الأخير، كما قد يظهر بالتأمل.

والشك في انقضائها: فان كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز (١).

ومنه يعلم: أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها، وهو ليس معذوراً فيها اتفاقاً، ولأصالة بقاء العدة (٢) وأحكامها (٣)، بل في رواية أخرى أنه: «إذا علمت أن عليها العدة لزمتهما الحجة»، فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبداً، لا من حيث المؤاخذة (٤).

---

(١) وحينئذٍ يشكل حمل الرواية على ذلك، لعدم مناسبته للحكم فيها بالمعذورية.

(٢) لا مجال له، لأنه من استصحاب المفهوم المردد، الذي لا يجري على التحقيق. نعم لا إشكال في وجوب الاحتياط قبل الفحص لكنه لا ينافي جواز التزويج بها لو قصر.

(٣) كحرمه التزويج بها. لكن جريان استصحاب الأحكام التكليفية لا يخلو عن أشكال في أمثال المقام على ما قد يتضح في مبحث الاستصحاب.

(٤) لكن تعليل الحكم بجواز تزويجها بقوله: «فقد يُعذر الناس في الجهالة...» ظاهر في إرادة المعذورية مطلقاً حتى من حيث العقاب، وأن المعذورية من حيث التحريم المؤبد من فروع ذلك وصغرياته، لا لاختصاص المراد به. فالأولى الحمل على الجهالة بأصل ابتلائها بالعدة، كما هو المنسب من الكلام. والمعذورية حينئذٍ على القاعدة، لأنها شبهة موضوعية بدوية غير مسبقة باليقين، كي يجري استصحاب العدة. فتجري فيها البراءة بلا إشكال، ونخرج عن محل الكلام.

هذا مع غض النظر عن قرب كون المراد بالجهالة الغفلة أو اعتقاد عدم

ويشهد له أيضاً: قوله عليه السلام - بعد قوله: «نعم، أنه إذا انقضت عدتها فهو معذور»-: «جاز له أن يتزوجها».

وكذا مع الجاهل بأصل العدة (١)، لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثير العقد، خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شاكاً، وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط.

وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: «لأنه لا يقدر... الخ»، وإن كان تخصيص (٢) الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل

---

خطأ، لما سبق في قوله عليه السلام: «أيما أمرء ركب أمراً بجهالة...» ولأجله أيضاً لا يبعد حمل الجهالة بحرمة التزويج في العدة على صورة الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ، لا على صورة التردد حتى بشكل بعدم جواز الرجوع للبراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص، بل يجب الاحتياط اتفاقاً، وهو المناسب للتعليل بقوله: «لا يقدر معها على الاحتياط» لعدم تعذر الاحتياط على المتردد، كما سيأتي من المصنف رحمته الله وحينئذ تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام، وهو الشبهة الحكمية. وكلام المصنف رحمته الله لا يخلو عن قصور في تعقيب الرواية، كما لا يخفى.

(١) يعني: بوجوب العدة عليها، فإن ذلك هو الذي يجب فيه الفحص، لكونه شبهة حكمية. وأما أصل الشك في ثبوت العدة للشك في تحقق سببها خارجاً فهو شبهة موضوعية لا يجب فيها الفحص. بل مقتضى أصالة عدم ثبوتها أو عدم ثبوت سببها جواز التزويج.

(٢) يعني: أنه لو حملت الجهالة على الغفلة أو الاعتقاد خطأ بأنها ليست في العدة، وبأن المعتدة يحل تزويجها لكان التعليل بعدم القدرة على الاحتياط وارداً في

على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يرد على الرواية على كل تقدير، ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفي دفعه (١).

وقد يستدل على المطلوب - أخذاً من الشهيد في الذكرى - بقوله عليه السلام:  
 «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

الاستدلال برواية  
 (كل شيء فيه  
 حلال وحرام...)

ما ذكره السيد  
 الصدر في  
 تقريب الاستدلال

وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية، أن معنى الحديث: أن كل فعل من جملة الأفعال التي تتصف بالحل والحرمة، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة (٢)، إذا لم يعلم الحكم الخاص به

الموردين، ولا وجه لتخصيصه بخصوص الثاني، كما تضمنته الرواية.

وفيه: أن الرواية لم تتضمن تخصيص التعليل بالثاني، بل مجرد ذكره فيه وعدم ذكره في الأول، وهو لا يدل على عدم وروده فيه. بل لعل التنبيه على التعليل في الثاني لكون المعذورية فيه أخفى لما هو المرتكز من أهمية الشبهة الحكمية فيكون ذكر التعليل لذلك وتأكيده لقوله عليه السلام: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى» الظاهر في أنها معاً غير مهمتين فلا إشكال في الرواية بل يتعين ما ذكرنا من لزوم حمل الجهالة في الموردين على الغفلة أو اعتقاد الخلاف خطأ، ليناسب التعليل مع، ظهور كون الجهالة في الموردين بمعنى واحد، كما هو مقتضى السياق. مع ما عرفت من أنه الظاهر في نفسه. فتأمل جيداً.

(١) عرفت عدم توجه الإشكال من أصله حتى يحتاج إلى الدفع.

(٢) لا يخفى أن نسبة الحل والحرمة إلى الأعيان مجاز من جهة اتصاف الأفعال المتعلقة بها بهما، فوصف الأعيان بالحرمة والحل من باب الوصف بحال المتعلق، والرواية ظاهرة في ذلك، لا في وصف الأفعال ابتداءً.

من الحل والحرمة، فهو حلال، فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً: من الأفعال الاضطرارية (١)، والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف، وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه. وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه (٢).

فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلي فوقه (٣) أو تحته (٤)

(١) الأفعال الاضطرارية من الحلال الذي لا حرام فيه، كما هو مقتضى قوله ﷺ: «ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه». إلا أن يكون المراد من الاضطرار ما يسلب معه الاختيار، كحركة المرتعش. لكن في صدق كونه فعلاً للمكلف إشكال.

(٢) يعني: أن قوله: «فيه حلال وحرام» ليس لمجرد الاحتراز عن الأمور المذكورة، بل للإشارة إلى أن موضوع الحكم هو المشتبه بالحلال والحرام وإن ذكر انقسام الشيء للحلال والحرام لبيان منشأ الاشتباه، فهو من باب الكفاية بالسبب عن المسبب. وكأن كما هو مقتضى جعل غاية الحكم قوله: «حتى تعرف...» منشأ الحمل على ذلك ظهور كون القاعدة ظاهرية عملية، فتختص بالاشتباه والشك.

نعم موضوع الحديث الشك في حال الشيء وتردده بين الأمرين بسبب انقسامه لهما، فتعميمه لكل مشتبه يبتني على الغاء خصوصية السبب المذكور، وفهم أن الموضوع مطلق الشبهة. وكأنه بلحاظ ذلك قال ﷺ: «فصار الحاصل أن...».

(٣) كحرمة استعمال المنتجس وجواز استعمال الطاهر، فإن موضوعهما أعم من اللبن الذي يعلم أن فيه طاهراً حلالاً ومنتجساً حراماً ويشتهبه حاله بسبب ذلك.

(٤) كحرمة استعمال الميتة وجواز استعمال المذكي، فإن كلاً منها أخص موضوعاً من اللحم المشتبه الحلال المعلوم وجود القسمين فيه.

- بحيث لو فرض العلم باندرجاه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه - أم لا(١).

وبعبارة أخرى(٢): أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك - بمعنى أنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منها - فهو لك حلال.

فيقال حينئذٍ: إن الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكى والميتة، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشكنا فيه، لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول: هو إما حلال وإما حرام، وأنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم، انتهى.

المناقشة في الاستدلال

أقول: الظاهر(٣) أن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه،

(١) كما في مورد الشبهة الحكمية كاستعمال التتن الذي هو مشتبه الحكم بخلاف الأول، فإنه في الشبهة الموضوعية، وإن كان قد يتوهم جريانه في بعض أفراد الشبهة الحكمية على ما يأتي من المصنف رحمته عند التعرض لكلام بعض معاصريه.

(٢) لا يخفى أن هذا ليس تعبيراً آخر عما سبق من كون التقسيم لبيان منشأ الاشتباه الذي هو موضوع الحكم، بل هو تقريب آخر يبتني على أن المراد بالتقسيم التردد، وأن المراد بكون الشيء فيه حلال وحرام أنه مردد بينهما محتمل لهما، لأنه مشتمل عليهما ومنقسم إليهما.

(٣) عرفت أن كلام المستدل مبني على أن المراد بانقسام الشيء إلى الحرام

كالحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في (منه) إليهما (١)، لكن لفظة (منه) ليس في بعض النسخ (٢).

وأيضاً: الظاهر أن المراد بقوله عَلَيْهِمَا: «فيه حلال وحرام» كونه منقسماً إليهما، ووجود القسمين فيه بالفعل، لا مردداً بينهما، إذ لا تقسيم مع التردد أصلاً، لا ذهنياً ولا خارجاً. وكون الشيء مقسماً لحكمين - كما ذكره المستدل - لم يعلم له معنى محصل (٣)، خصوصاً مع قوله عَلَيْهِمَا: إنه يجوز ذلك، لأن التقسيم إلى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم، أمر لازم قهري لا جائز لنا (٤).

والحلال كونه مردداً بينهما، كما هو مفاد الشرطية المنفصلة في قولنا: هو إما حرام أو حلال. وعليه يكون المراد بالشيء في صدر الحديث مشتبه الحكم، لا العنوان المنقسم للحلال والحرام. وحيث يتجه ما ذكره المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن ظاهر الحديث إرادة الأمر المنقسم إلى الحرام والحلال لا المردد بينهما، كما هو مقتضى قوله عَلَيْهِمَا: «فيه حلال وحرام» مع مناسبته للضمير في «منه» لأنه ظاهر في أن الحرام بعض من الشيء، لا أنه تمامه. مضافاً إلى أن تعريف «الحرام» في قوله: «حتى تعرف الحرام منه...» ظاهر في المفروغية عن وجوده فيه، وهو إنما يتم بناءً على انقسام الشيء إلى الحرام والحلال، لا ترده بينهما.

(١) فإنها مرددان بين الحرام والحلال، لا أن الحرام بعض منها.

(٢) يكفي تعريف (الحرام) بلام العهد الذي اتفقت عليه النسخ.

(٣) إذ ليس مراده به إلا التردد الذي هو مفاد الشرطية المنفصلة الكلية، وهو مباين للتقسيم، الذي هو الحمليتين الجزئية من المتعاطفتين، والتعبير عنه بالتقسيم لا يجعله منه.

(٤) لأنه تابع لواقع الشيء، لا لإختيار المكلف. لكن هذا إشكال على تعبير



وعلى ما ذكرنا، فالمعنى - والله العالم: أن كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام - كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكي والميتة - فهذا الكلي لك حلال (١) إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه. وعلى الاستخدام (٢) يكون المراد: أن كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران، فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه.

وعلى أي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع. وأما ما ذكره المستدل من أن المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتمالاً وصلاحيته لهما، فهو مخالف لظاهر القضية (٣)، ولضمير (منه) (٤) ولو على الاستخدام. ثم الظاهر: أن ذكر هذا القيد (٥) مع تمام الكلام بدونه

---

المستدل لا على مطلبه. فالعمدة ما سبق.

(١) يعني: باعتبار أفراد المشتبهة بين القسمين.

(٢) كأن منشأ ملاحظة الاستخدام هو أن الحلية من أحكام الفرد المشتبه لا من أحكام الكلي، فلا بد من كون توصيفه بأن فيه حلال وحرام بلحاظ على نحو الاستخدام كون كليهما منقسماً إليهما. لكن لا مانع من جعل الحلية الظاهرية من أحكام الكلي بنفسه، على أن يرجع إلى القضية الكلية الصالحة للانطباق على أفرادها، مع كونها مغياة بالعلم بالحرام بعينه، بحيث لا يبقى للقضية الكلية المذكورة مجال معه.

(٣) يعني: من جهة قوله: «فيه حلال وحرام».

(٤) ولتعريف (الحرام) بلام العهد.

(٥) وهو قوله: «فيه حلال وحرام».

- كما (١) في قوله عليه السلام في رواية أخرى: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» - بيان (٢) منشأ الاشتباه الذي (٣) يعلم من قوله عليه السلام: «حتى تعرف»، كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل (٤) أيضاً يحصل بذلك (٥).

ومنه يظهر: فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل، بعد الاعتراف بما ذكرنا، من ظهور القضية في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التتن: من أنا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه كاللحم، فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير، فهذا الكلي المنقسم حلال (٦)، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى

ما ذكره الفاضل  
النراقي انتصاراً  
للمستدل

(١) بيان لوجه تمامية الكلام بدون القيد المذكور.

(٢) خبر (أن) في قوله: «ثم الظاهر أن...» وكأنه بتقدير لام الغاية، والمعنى:

ليان...

(٣) صفة لقوله: «الاشتباه» يعني: أن إرادة صورة الاشتباه تعلم من جعل الغاية للحكم هو العلم، فإنه مستلزم لاختصاص الحكم بصورة الجهل والاشتباه، وقوله: «فيه حلال وحرام» بيان لمنشأ الاشتباه المذكور، كما تقدم التعرض لذلك في تقريب الاستدلال بالحديث.

(٤) وهي ما لا يتصف بالحل والحرمة، وما يكون حلالاً لا حرام فيه، أو حراماً لا حلال فيه، فإنه قد تقدم أن الاحتراز عن هذه الأقسام يكون بقوله: «فيه حلال وحرام».

(٥) يعني: بذلك القيد.

(٦) يعني: بلحاظ أفراد المشتبهة.

تعرف حرمة .

المناقشة فيما أفاده  
الفاضل النراقي

وجه الفساد: أن وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار (١)، ولا دخل له (٢) في هذا الحكم أصلاً (٣)، ولا في تحقق الموضوع (٤)، وتقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع، مع خروج بعض الأفراد منه (٥) مثل شرب التتن (٦) - حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسماً معلوماً، بالإجماع المركب (٧) - مستهجن (٨) جداً لا ينبغي

(١) لخروجه عن كلا القسمين، فلا يقاس بالشبهة الموضوعية التي قد يكون لوجود القسمين دخل فيها.

(٢) يعني: لوجود القسمين.

(٣) لأن موضوع الحكم هو اشتباه الحكم الواقعي.

(٤) وهو الاشتباه.

(٥) يعني: بسبب القيد المذكور.

(٦) فإنه ليس داخلياً في كلي منقسم إلى حلال وحرام، جاء على ما اعترف به هذا المنتصر، وإن كان سيأتي من المصنف عليه السلام الإشكال فيه.

(٧) متعلق بقوله: «إلحاق» في قوله: «حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق فإن المنتصر المذكور بعد أن قرب عموم الحديث لبعض أفراد الشبهة الحكمية - مثل لحم الحمار - بالتقريب المتقدم ذكر أنه يستدل على عموم جريان الأصل لبقية أفراد الشبهة الحكمية - كالتتن ونحوه مما لا يجري فيه التقريب المتقدم - بالإجماع المركب.

(٨) خير لقوله: «تقييد الموضوع...» وهو مسوق لبيان فساد كلام هذا المنتصر ولبيان أن قوله: «فيه حلال وحرام» وارد لبيان منشأ الاشتباه فلا يشمل مثل لحم الحمار وإن أمكن إدراجه في كلي منقسم إلى الحرام والحلال، كما سبق من المنتصر

صدوره من متكلم فضلاً عن الإمام عليه السلام.

هذا، مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجة إلى الإجماع المركب (١)، فإن الشرب فيه قسمان: شرب الماء وشرب البنج، فشرب التتن كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الأفعال المجهولة الحكم (٢).

وأما الفرق بين الشرب واللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فمما لا ينبغي أن يصغى إليه (٣).

هذا كله، مضافاً إلى أن الظاهر من قوله: «حتى تعرف الحرام منه» معرفة ذلك الحرام (٤) الذي فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أن معرفة لحم الخنزير وحرمة لا يكون غاية لولية لحم الحمار (٥).

وقد أورد على الاستدلال:

بلزوم استعمال قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» في معنيين:

ما أورده المحقق  
القمي على  
الاستدلال

المذكور.

(١) يعني: لإلحاق مثل شرب التتن بمثل لحم الحمار، الذي تقدمت الإشارة إليه عن المستدل.

(٢) لإمكان إدراجها في عناوين كلية منقسمة إلى القسمين: الحلال والحرام.

(٣) إذ ذلك لا يصلح لتقييد الاطلاق لوتم.

(٤) كما هو مقتضى لام العهد، على ما ذكرناه آنفاً.

(٥) للتباين بينهما، بخلاف معرفة الميتة كما في الشبهة الموضوعية، فانه قد يكون غاية للحكم الظاهري بحلية اللحم المشتبه، بأن ينكشف أنه ميتة.

أحدهما: أنه قابل للاتصاف بهما - وبعبارة أخرى: يمكن (١) تعلق الحكم الشرعي به - ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منها.  
والثاني: أنه ينقسم إليهما ويوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا، وهو (٢) غير جائز.

وبلزوم استعمال قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» في المعنيين أيضاً، لأن المراد حتى تعرف من الأدلة الشرعية (الحرمة)، إذا أريد معرفة الحكم المشتبه، وحتى تعرف من الخارج - من بينة أو غيرها - «الحرمة»، إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل، انتهى.  
وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول أيضاً، ويمكن إرجاعه إليهما معاً، وهو الأولى (٣).

هذه جملة ما استدل به من الأخبار.

المحصل من  
الأخبار المستدل  
بها على البراءة

والإنصاف: ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط في ما لا نص فيه في الشبهة، بحيث لو فرض تمامية الأخبار الآتية للاحتياط

(١) يعني: إمكاناً احتمالياً.

(٢) يعني: استعمال اللفظ في معنيين.

(٣) لاندفاع كلا الإيرادين. أما الأول فلأنه لا موجب للإلتزام بالاستعمال في كلا المعنيين المذكورين، لأن المعنى الأول هو مقتضي حمل التقسيم على التردد، وقد عرفت، أنه يقتضي الشمول لجميع أنواع الشبهة بلا حاجة إلى المعنى الثاني. نعم عرفت بطلان المعنى الأول، فيتعين المعنى الثاني ويختص الحديث بالشبهة الموضوعية، وكيف كان فلا يلزم إلا الاستعمال في أحد المعنيين لا غير. وأما الإيراد الثاني فلأن تعدد سبب المعرفة لا يستلزم استعمال المعرفة في معنيين.

وقعت المعارضة بينها، لكن بعضها غير دال (١) إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به، فلا يعارض ما سيجي من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سنداً ودلالة.

وأما الإجماع:

فتقريره من وجهين:

الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم - من المجتهدين والأخباريين - على أن الحكم في ما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم، هي البراءة وعدم العقاب على الفعل.

وهذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الإجماع على أن الحكم في ما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو، هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب (٢).

وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه:

الاستدلال على البراءة بالإجماع من وجهين:

١- دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه مطلقاً

٢- دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو

تحصيل الإجماع على النحو الثاني من وجوه:

١- ملاحظة فتاوى العلماء

(١) عرفت تفصيل ذلك عند الكلام في الأخبار كما تقدم أيضاً في الآيات.

فراجع.

(٢) وتقرير الإجماع بهذا الوجه - لو تم - صالح لرد أدلة الاحتياط - لو تمت - لأنه دليل قطعي، وهي ظنية قابلة للتأويل ولا تكون الأدلة المذكورة واردة على الإجماع حيثئذ، بخلاف الوجه الأول.

فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط. نعم، ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد، حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط هنا بعدم وجوبه فيها. ولا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم: كلام ثقة الإسلام الكليني عليه السلام، حيث صرح في ديباجة الكافي: بأن الحكم في ما اختلف فيه الأخبار التخيير، ولم يلزم الاحتياط مع ما ورد من الأخبار بوجوب الاحتياط في ما تعارض فيه النصان وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه.

فالظاهر: أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا (١).

كلام الشيخ  
الصدوق عليه السلام

ومنهم: الصدوق، فإنه قال: اعتقادنا أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي.

(١) هذا موقف على استقصاء كلماتهم، ولا مجال للكلام فيه قبله. ومجرد ورود النصوص بالاحتياط في خصوص تعارض النصين وعدم ورودها في خصوص فقد النص - الذي هو محل الكلام - لا يكشف عن ذلك، لا مكان أن يكون وجه تخصيص وجوب الاحتياط بمورد فقد النص دون تعارض النصين هو إطلاق بعض أدلة الاحتياط بعد تخصيصها أو تقييدها بأدلة التخيير في تعارض النصين، تقديماً لأدلة التخيير على أدلة الاحتياط في تعارض النصين، لأنها أرجح منها، فتصلح لتقييد إطلاقات أدلة الاحتياط. فتبقى إطلاقات الاحتياط حجة في غير مورد تعارض النصين كفقده النص وإجماله.

ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه، لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول: «الذي أعتقده وافتى به»، واستظهر من عبارته هذه: أنه من دين الإمامية .

وأما كلام السيدين: فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة ، وصرحا أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد: أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل (١).

وأما الشيخ عليه السلام: فإنه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد عليه السلام إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف ، إلا أنه صرح في العدة: بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف، لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب ، انتهى .

كلام الشيخ  
الطوسي عليه السلام

وأما من تأخر عن الشيخ عليه السلام، كالحلي والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم: فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم .  
وبالجملة: فلا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة .

ثم إنه ربما نسب إلى المحقق عليه السلام رجوعه عما في المعارج إلى ما في المعبر: من التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره وأنه لا يقول بالبراءة في الثاني .  
وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله (٢).

(١) وهو البراءة لما سبق منهما في الكلام الأول.

(٢) يأتي في التنبيه الأول من تنبيهات هذه المسألة.



ومما ذكرنا يظهر: أن تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخري الإمامية مخالف للواقع ، وكأنه ناش عما رأى من السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد، ويؤيده (١) ما في المعارج: من نسبة القول برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعة .

٢- الإجماعات  
المنقولة والشهرة  
المحققة

الثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة، فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق.

ومن استظهر منه دعوى ذلك: الصدوق رحمته الله في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته.

كلام الحلبي  
في السرائر

ومن ادعى اتفاق المحصلين عليه: الحلبي في أول السرائر، حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والإجماع: إنه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل، انتهى. ومراده بدليل العقل - كما يظهر من تتبع كتابه - هو أصل البراءة.

كلام المحقق في  
المسائل المصرية

ومن ادعى إطباق العلماء: المحقق في المعارج في باب الاستصحاب، وعنه في المسائل المصرية أيضا في توجيه نسبة السيد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه: أن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل، ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات .

فلولا كون الأصل إجماعياً لم يحسن من المحقق رحمته الله جعله وجهاً لنسبة

(١) يعني: يؤيد بطلان تخصيص القول بالبراءة بمتأخري الإمامية. ووجه التأييد أن صريح المحقق وجود القائل بالبراءة في العصر السابق عليه، وهو عصر القدماء.

مقتضاه إلى مذهبنا.

وأما الشهرة: فإنها تتحقق بعد التتبع في كلمات الأصحاب خصوصاً في الكتب الفقهية، ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين.

الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام.

٣- الإجماع العملي

فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان (١)، وأن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان وكفاية عدم النهي فيها.

قال المحقق عليه السلام - على ما حكى عنه - : إن أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم (٢)، ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم

كلام المحقق في المعارج

(١) كما قد يشهد به تحقق المخالفة للأحكام الشرعية غفلة عنها، إذا المرء في حال الغفلة يعمل على مقتضى طبعه، فلو كان من شأن المسلمين الاحتياط لكان ذلك موجباً لتبديل طبعهم وانقلاب حالهم من الإقدام إلى الإحجام. فتأمل.

(٢) لا يخفى أن هذا مختص بحال الغفلة، أما مع الشك فاللازم الفحص عندهم، ولا عذر بدونه. ومن الظاهر أن عدم وجوب الاحتياط مع الغفلة مما لا ينكره الأخباريون فلا وجه للإستشهاد بذلك في ردهم. إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا

الإذن، انتهى.

المناقشة فيما  
أفاده المحقق  
في المعارج

أقول: إن كان (١) الغرض مما ذكر - من عدم التخطئة - بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم، فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي (٢)، ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافة العقلاء وإن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

وإن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل، حتى لو فرض عدم قبحه - لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام (٣) - لم يزل (٤) بناؤهم على ذلك، فهو (٥) مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

---

من أن الغفلة المذكورة كاشفة عن كون مقتضى طبع المسلم الإقدام مع عدم العلم لا الإحجام.

(١) هذا التردد إنما يتم في سيرة العقلاء بما هم عقلاء. أما سيرة المسلمين - أو غيرهم من أهل الشرائع - فلو فرض إحرازها كشفت عن عدم تمامية الدليل على الاحتياط في الشريعة، فتصلح لرد دليل الاحتياط، ولا تكون محكومة له. ومنه يظهر الوجه في التخصيص بسيرة أهل الشرائع.

(٢) يعني: وهو لا يصلح لمعارضة دليل الاحتياط، بل هو محكوم له.

(٣) بأن يكون ممن ألزم بالاحتياط.

(٤) جواب (لو) في قوله: «حتى لو فرض عدم قبحه...».

(٥) جواب (إن) في قوله: «وإن كان الغرض منه أن بناء العقلاء...».

الرابع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف.

الدليل العقلي على  
البراءة (قاعدة قبح  
العقاب بلا بيان)

ويشهد له: حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه (١).

ودعوى: أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح عبده المؤاخذه، مدفوعة: بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية (٢) وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على

حكم العقل  
بوجوب دفع  
الضرر المحتمل  
لا يكون بياناً

(١) الاعتراف بعدم الإعلام لا دخل له إلا من حيث استلزامه للغفلة، أو من حيث كشفه عن عدم بلوغ الحكم إلى مرتبة الفعلية، أو رجوعه إلى تقصير المولى في بيان التكليف.

والأولان يقبح العقاب معها قطعاً حتى عند القائل بوجوب الاحتياط في ما نحن فيه، فلو لم يستلزم عدم الإعلام أحد الأمرين المذكورين فهو كسائر موارد الجهل، وليس أوضح من غيره حتى يتسنى الاحتجاج به.

والثالث - مع أنه غير مطرد لإمكان تعذر البيان على المولى - لا دخل له بقبح العقاب، فإن تقصير المولى في حفظ غرضه وقبح ذلك منه لا ينافي وجوب الاحتياط على العبد وحسن عقابه على المخالفة. فالعمدة أن دعوى قبح العقاب بلا بيان قطعية اتفافية لا تحتاج إلى استدلال وإيضاح.

(٢) فإن قاعدة دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً وأمانة على وجود الضرر وثبوت التكليف، حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإنما هي قاعدة ظاهرية تقتضي الحذر من الضرر بعد فرض عدم البيان، فلا يرتفع بها موضوع القاعدة.

## مخالفتها (١) وإن لم يكن تكليف في الواقع، لا على التكليف المحتمل على

لكن هذا موقوف على أن المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب خصوص بيان التكليف الواقعي الذي يكون العقاب عليه، نظير البيان الحاصل بالأمارات والطرق الاجتهادية، وليس الأمر كذلك، بل لا إشكال في أن موضوع قاعدة قبح العقاب هو الأعم من البيان الظاهري الصالح لتنجيز الواقع وإن لم يصلح للكشف عنه.

ولذا لا إشكال في أن أدلة الاحتياط - لو تمت - تكون رافعة لموضوع القاعدة، مع أنها لا تصلح لبيان الأحكام الواقعية التي هي موضوع العقاب، وإنما هي متعرضة لقاعدة ظاهرية منجزه للأحكام الواقعية، وليست إلا بياناً لوجوب الاحتياط الذي هو من الأحكام الطريقية التي لا تكون موضوعاً للعقاب.

فالذي ينبغي أن يقال: إن قاعدة دفع الضرر المحتمل لو جرت فهي نفسها ليست من القواعد المنجزة لموضوعها، لأن التنجيز إنما يكون مع ثبوت المسؤولية واستحقاق الجزاء ولو بالذم من العقلاء وللاستنكار عندهم، ومن الظاهر أن احتمال الضرر لا يقتضي بنفسه مسؤولية في ارتكابه، بل لا يترتب إلا الضرر نفسه، لو صادف تحقق موضوعه، فالإقدام مع الشبهة المحصورة على بعض الأطراف لا يقتضي إلا ترتب العقاب المحتمل لو صادف الحرام الواقعي، ولا يقتضي مسؤولية زائدة عليه، فالتنجيز ليس مستنداً إلى القاعدة، بل إلى أمر آخر كالعلم الإجمالي أو نحوه، وليست قاعدة دفع الضرر إلا قاعدة عقلائية لا يكون مخالفتها إلا سفيهاً، لا أنه يكون مسؤولاً ومورداً للذم والاستنكار والعقاب، كما هو حال المنجز. ولعله إليه يرجع ما قيل من أنها قاعدة فطرية. وقد سبق منا ما يتعلق بذلك في الدليل الأول عن الأدلة العقلية على حجية مطلق الظن. وإذا لم تكن قاعدة دفع الضرر قاعدة منجزة لم ترفع موضوع قاعدة قبح العقاب. فتأمل جيداً.

(١) لا مجال للعقاب على مخالفتها، لأنها قاعدة ظاهرية عقلية لاملاك لها في

قبال الواقع.

فرض وجوده (١)، فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعني العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف (٢) فتردد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها.

هذا كله إن اريد بـ(الضرر) العقاب، وإن أريد به مضره أخرى غير العقاب - التي لا يتوقف ترتبها على العلم -، فهو وإن كان محتملاً (٣) لا

(١) لأن العقاب عليه بلا بيان بناء على عدم صلوح قاعدة دفع الضرر للبيان.

(٢) بل بتنجز التكليف، ولذا تجري مع إيجاب الاحتياط مع أنه حكم طريقي لا عقاب عليه وليس بياناً للتكليف الواقعي، بل ليس هو إلا منجز للتكليف الواقعي لا غير، كما سبق.

(٣) كأنه من جهة ملازمة احتمال الحرمة لاحتمال المفسدة. لكن المفسدة غالباً ليست من سنخ الأضرار التي يهتم أشخاص الناس بدفعها بحسب فطرتهم بل يغلب كونها من سنخ الأضرار العامة التي لا تهم الناس بأشخاصهم. مع أنها لو أهمتهم لوقعوا فيها لا مسؤولية عليهم ومثل ذلك لا يقتضي تنجزاً، لما عرفت من أن قاعدة دفع الضرر ليست من القواعد المنجزة نعم يجب شرعاً دفع الضرر الخاص بالنفس، أو الطرف - على ما قيل وتقدم في الدليل الأول من أدلة حججه مطلق الظن - والضرر المذكور يتنجز شرعاً بالاحتمال إذا كان عقلاً يصدق معه الخوف - إلا أن الضرر المذكور لا يحتتمل في المقام. بهذا النحو، بل احتمال - لو فرض - ليس عقلاً فلا يكون مجرى للقاعدة. نعم لو فرض احتمال بنحو يصدق معه الخوف

يرتفع احتمال بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية (١) لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود، فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع، وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر، وسيجئ توضيحه في الشبهة الموضوعية إن شاء الله.

ما ذكره في الغنية:  
من أن التكليف  
بما لا طريق إلى  
العلم به تكليف  
بما لا يطاق

ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الغنية: أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق. وتبعه بعض من تأخر عنه، فاستدل به في مسألة البراءة.

المراد بـ(ما لا يطاق)

والظاهر: أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة (٢)،

تعيّن وجوب الاحتياط شرعاً ولم تجر قاعدة قبح العقاب بلا بيان حينئذٍ لكنه مجرد فرض لا واقع له أو يندر وقوعه، وهو خارج عن محل الكلام.

(١) ظاهرة التسليم بكبرى وجوب دفع الضرر الدنيوي شرعاً، وقد عرفت المنع من ذلك، وأنه إنما يسلم في ضرر النفس ونحوه، والشبهة فيه وإن كانت موضوعية إلا أنها منجزة لو صدق معها الخوف لا مجال للرجوع فيها للبراءة. فالعمدة عدم احتمال الضرر المذكور بنحو يصدق معه الخوف ومحل الكلام غالباً أو دائماً، كما سبق.

(٢) يعني: مع الجزم بالنية. لكن هذا مختص بالتعدييات ولا يشمل التوصليات، مع أن التكاليف التحريمية توصلية غالباً أو دائماً ومن ثم كان حمل كلام السيد في الغنية على ذلك بعيداً. ولعله لأجل هذا قال بعض أعظم المحشّين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بعد الإشكال في الحمل المذكور: «فيغلب على الظن كون مراد السيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مما ذكره نفي التكليف عن الغافل بقربنة ذكر ذلك في دليل اشتراط العلم للتكليف في قبال الغفلة

كما صرح به جماعة من الخاصة والعامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم، وإلا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

واحتتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الإطاعة (١)، أو كون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل بداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر، وهذا ممكن من الشاك وإن لم يكن من الغافل، مدفوع: بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبة (٢)، أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل (٣)، وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور (٤).

---

عن التكليف رأساً. فتأمل».

وإن كان قد يشكل ما ذكره أيضاً بأن عقاب الغافل وإن كان قبيحاً - مع عدم تقصيره - إلا أنه ليس بملاك قبح التكليف بما لا يطاق، بل بملاك امتناع تنجيز التكليف في حق الغافل غير المقصر.

(١) لا يخفى أن هذا مقطوع به في التوصليات.

(٢) الذي هو راجع إلى إيجاب الاحتياط الذي هو محل الكلام في المقام.

(٣) كأنه من جهة كفاية التكليف بالاحتياط في تحصيل الفرض المذكور. وإن لم يكن هناك تكليف واقعي. لكن من الظاهر أن التكليف بالاحتياط على احتمال التكليف الواقعي، فكيف يكون مغنياً عنه بحيث يوجب العلم بعدمه لعدم الفائدة فيه؟!.

(٤) كأنه لعدم وصول التكليف المشكوك وعدم منجزيته، فلا يكفي تحصيل

غرضه، ويكون بلا فائدة. لكن عرفت أن فائدته فتح باب تشريع الاحتياط.



والحاصل: أن التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً (١)، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

الدليل العقلي  
المذكور ليس  
من أدلة البراءة

واعلم: أن هذا الدليل العقلي - كبعض ما تقدم من الأدلة النقلية - معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط (٢)، فلا يثبت به إلا الأصل في مسألة البراءة، ولا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

الاستدلال على  
البراءة بوجوه  
غير ناهضة

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة:

(١) يعني: ولو مع عدم قصد الطاعة. وكأنه لما اشتهر من أن الغرض من التكليف إحداث الداعي في نفس المكلف. لكن لازم ذلك امتناع الواجبات التوصيلية، وكون جميع الواجبات تعبدية، كما قد يذهب إليه بعضهم بدعوى إن مرجع الواجبات التوصيلية إلى إسقاط الموضوع، لا إلى موافقة الأمر: وأن الأمر منحصر بالتعبدية لا غير. وهو في غاية الوهن والعمدة في دفع الشبهة المذكورة أن إحداث الداعي وإن كان غرضاً من التكليف إلا أنه مترتب عليه بالمباشرة من دون توسط الامتثال ولا دخل للمكلف به بل هو من لوازمه غير المنفكة عنه وأما المكلف فليس عليه إلا تحقيق متعلق الأمر وما يدعو إليه، وهو كما يكون خصوص الفعل عن تعبد الطاعة - كما في التعبديات - يكون مطلق الفعل، كما في التوصليات بل مقتضي الاطلاق الثاني، كما حقق في محله.

وبالجملة: فداعوية الأمر التي هي فرض منه وأثر غير منفك عنه غير داعويته المأخوذة في متعلقه التابعة لكيفية جعله التي تكون معتبرة تارة وغير معتبرة أخرى، والخلط بينهما في غير محله. وتام الكلام في مبحث التعبدية التوصلي.

(٢) لما عرفت من أن المراد من البيان مطلق الراجع لقبح العقاب المنجز للتكليف، وأدلة وجوب الاحتياط لو تمت كافية في تنجيذه.

منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون.

وفيه: أن الاستدلال مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن،  
فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالة على الحكم الواقعي (١)، دون  
الأصول المثبتة للأحكام الظاهرية. وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب  
من باب الظن إن شاء الله.

وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين  
بالشك، فلا ينفع في المقام، لأن الثابت بها (٢) ترتب اللوازم المجعولة  
الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من  
التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه (٣)،  
والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو  
ما يستلزم ذلك - إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام  
حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل من العقاب،

---

(١) إذ حينئذ يكون كسائر الأمارات صالحاً لإثبات اللوازم غير الشرعية  
وأحكامها. لكن هذا مبني على حجية الأمارات في لازم مؤدياتها مطلقاً، وهو  
خلاف التحقيق، بل يختص بخصوص ما كان مقتضى سيرة العقلاء حجيته في  
اللوازم، ولعل الاستصحاب ليس منها.

(٢) يعني: بالأخبار المذكورة التي مفادها أصل تعبدي.

(٣) لا يخفى أن الأمور الثلاثة مختلفة، فالأخير عقلي صرف، والثاني شرعي  
كذلك. وأما الأول فهو كالثاني إن أريد منه عدم انشغال الذمة بالتكليف وعدم  
تنجزه على المكلف وكالأخير إن أريد منه المعذورية عقلاً ولو مع ثبوت التكليف.

ومعه (١) لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة، ومن المعلوم أن المطلوب المذكور (٢) لا يترتب على المستصحابات المذكورة، لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر (٣).

وأما الإذن والترخيص في الفعل، فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً، إلا أن الإذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إن عدم المنع عن الفعل - بعد العلم إجمالاً بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة - لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم (٤).

(١) يعني: مع الاحتياج إلى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

(٢) وهو القطع بعدم ترتب العقاب.

(٣) يعني: فيمتنع جريان استصحاب عدم الاستحقاق، مع أنه لو جرى لم يوجب القطع بعدم العقاب، فإن القطع بعدم العقاب وإن كان ملازماً للقطع بعدم استحقاقه، لما هو المعلوم من عدم عقاب الشارع مع عدم الاستحقاق، إلا أن استصحاب عدم الاستحقاق لا يوجب القطع بعدم الاستحقاق حتى يوجب القطع بعدم العقاب، فإن التعبد بشيء لا يستلزمه واقعاً، بل يبقى محتملاً وإن صح التعبد به بلحاظ المعذرية والمنجزية وبلحاظ ترتب المسؤولية، ومن الظاهر أن استحقاق العقاب ليس موضوعاً للمسؤولية، بخلاف التكليف الشرعية، فإن التعبد بعدمها وإن كان لا يوجب القطع بعدمها إلا أنه موجب لارتفاع المسؤولية عنها بالإضافة إليها وذلك كاف في القطع بعدم العقاب.

(٤) قوله: «بأصالة» متعلق بقوله: «بنفي» وقوله: «بنفي» متعلق بقوله:

ومن هنا تبين: أن استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا - من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم إثباته إلا اللوازم الشرعية - في (١) هذا المقام باستصحاب البراءة، منظور فيه (٢).

نعم، من قال باعتباره من باب الظن، أو أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية، فلا بأس بتمسكه به (٣).

«إثبات». وهذا منه عليه السلام راجع إلى دعوى أن أصالة عدم المنع لا تثبت الترخيص والإذن إلا بناء على الأصل المثبت. وهو مبني على أن عدم العقاب من لوازم الإذن والترخيص، لا من لوازم عدم المنع، والظاهر خلافه، وأن عدم المنع كاف في عدم استحقاق العقاب بلا حاجة إلى احراز الإذن والترخيص، لأن الاستحقاق من لوازم المنع، فمع عدمه لا موجب للاستحقاق، وحينئذ يكون استصحاب عدم المنع بنفسه كافياً في ترتب الأثر المطلوب، بلا حاجة إلى إثبات لازمه، وهو الإذن والترخيص. هذا مع أنه لو فرض ملازمة عدم المنع للإذن كان الإذن متيقناً سابقاً أيضاً بتبعه، فيمكن استصحابه بنفسه. إلا أن يدعى عدم قابلية الموضوع للإذن حين اليقين بعدم المنع. وهو مسلم في المجنون دون الطفل.

ثم إن المصنف عليه السلام تعرض لحال استصحاب عدم استحقاق العقاب، واستصحاب عدم المنع، ولم يتعرض لاستصحاب البراءة، وحيث عرفت رجوعه إلى أحدهما يظهر حاله مما ذكر فيها.

(١) متعلق بقوله: «استدلال...» وكذا قوله: «باستصحاب البراءة».

(٢) خبر (أن) في قوله: «ومن هنا تبين أن استدلال...».

(٣) فإن البراءة بعد فرض البلوغ والالتفات بأي معنى كانت تستلزم الإذن والترخيص الذي يكون به موجباً للقطع بعدم العقاب. لكن هذا إنما ينفع بناء على

مع أنه يمكن النظر فيه، بناء على ما سيجيء: من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب، وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل (١).

وبالجملة: فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

ومنها: أن الاحتياط عسر منفي وجوبه .

٢- كون  
الاحتياط عسراً

وفيه: أن تعسره ليس إلا من حيث كثرة موارده، وهي ممنوعة، لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة (٢)، وهي عند الأكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى

---

إثبات الاستصحاب اللازم مجراه، وقد عرفت أنه لا يكفي فيه كونه من الأمارات المفيدة للظن.

(١) لعله إشارة إلى أن الكبر والصغر لا يوجب تبدل الموضوع عرفاً، واحتمال اختصاص الملاك بحال الصغر لا يمنع من الاستصحاب، وتام الكلام في تحديد الموضوع في مبحث الاستصحاب.

(٢) لم يتضح بناء المجتهدين على الرجوع إلى الاحتياط عند فقد الظنون الخاصة إلا مع العلم الإجمالي، أو مع التقصير في الفحص في الشبهة الحكمية، أما مع عدمها فالمرجع البراءة. ولكن رأى المجتهدين لادخل له في المقام. إذ الكلام في النزاع مع الأخباريين.

## الخرج.

ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته، حذراً عن لزوم محذور الخرج، ويتضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة المنصوصة، فراجع.

ومنها: أن الاحتياط قد يتعذر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة.

٣- كون الاحتياط متعذراً أحياناً

وفيه: ما لا يخفى (١)، ولم أر ذكره إلا في كلام شاذ لا يعاب به.

---

(١) إذ تعذر الاحتياط في مورده لا يقتضي سقوطه في غيره مع أن مورد الدوران بين الوجوب والحرمة خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في الدوران بين الحرمة وغير الوجوب.

## [أدلة القول بالاحتياط]

احتج للقول الثاني - وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة - بالأدلة

الثلاثة:

الاستدلال

بالكتاب:

فمن الكتاب طائفتان:

١- الآيات الناهية

عن القول بغير علم

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، فإن الحكم بترخيص الشارع لمحمّل الحرمة (١) قول عليه بغير علم وافتراء، حيث إنه لم يؤذن فيه.

ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط، لأنهم لا يحكمون بالحرمة، وإنما يتركون لاحتمال الحرمة (٢)، وهذا بخلاف الارتكاب، فإنه لا يكون إلا

---

(١) إن كان المراد الحكم بترخيص الشارع فيه واقعاً بعنوانه الأولى. فهو ممنوع ولا يدعيه القائل بالبراءة، بل هو مناف لفرض الشك في الحكم الواقعي. وإن كان المراد الحكم بترخيص الشارع فيه ظاهراً بعنوان كونه محتمل الحرمة، فهو ليس قولاً بغير علم بعد دلالة الأدلة المتقدمة عليه. على أنه قد يتمسك بحكم العقل فلا يلزم نسبة حكم للشارع أصلاً لا واقعي ولا ظاهري.

(٢) الترك لاحتمال الحرمة إن كان من جهة دعوى حكم الشارع بوجوب الاحتياط فهو يتضمن نسبة حكم الشارع كدعوى حكمه بالبراءة والإباحة

بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة (١).

والأخرى: ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد رحمته الله في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت - للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلاة المحتملة للفساد - وهي قوله تعالى: ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ و﴿جاهدوا في الله حق جهاده﴾ (٢).

٢- الآيات  
الدالة على  
لزوم الاحتياط  
والاتقاء

أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: ﴿فاتقوا الله ما

---

الظاهرية. وإن كان بمقتضى الحكم العقلي بدعوى: أن الأصل في الأشياء التوقف حتى تثبت الرخصة فهو - مع عدم تماميته في نفسه، لما سبق حكم العقل بالبراءة - رجوع إلى الاستدلال بحكم العقل لا بالآيات، نظير استدلال القائلين بالبراءة يقاعده قبح العقاب بلا بيان. فتأمل.

(١) إن أريد بها الإباحة الشرعية فهو ممنوع بعد ما عرفت من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ معه لا يتوقف الإقدام على إحراز الأدلة الشرعية، وإن أريد بها ما يعم الإباحة العقلية، فهي محرزة بعد ما عرفت مع أن القول بالاحتياط كذلك أيضاً يتوقف على تنجز التكليف ولو بحكم العقل.

(٢) أما الآية الأولى فقد يتوجه الاستدلال بها مع فرض احتمال التكليف، لأن التقوى مأخوذة من التوقي، وهو لا يتوقف على العلم بالضرر، بل يكفي احتمالها.

وأما الآية الثانية فيشكل الاستدلال بها مع عدم العلم بالتكليف، إذ الجهاد في الله تعالى إنما هو بالقيام والامثال لتكليفه، فيكون التمسك بها مع الشك في التكليف من التمسك، بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام، الذي لا شبهة في عدم صحته.



استطعتم ﴿١﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ ﴿٢﴾ ،  
وقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ ﴿٣﴾ .

والجواب:

الجواب عن  
آيات النهي عن  
القول بغير علم

أما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم - مضافاً إلى النقض  
بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع (٤) - : فبأن فعل الشيء المشتبه  
حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين  
والأخباريين، ليس من ذلك (٥) .

(١) الكلام فيها هو الكلام في الآية الأولى.

(٢) الاستدلال بها مع احتمال التكليف مبني على كون المراد من الإلقاء في  
التهلكة التعرض لها، لا مباشرتها، أو كون المراد من الهلكة الضياع والتفريط، لا  
التلف والوقوع في الضرر. وإلا كان التمسك بها مع احتمال التكليف المستلزم  
لاحتمال الضرر من التمسك. بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام نظير ما  
تقدم في الآية الثانية.

(٣) الاستدلال بها مبني على أن المراد من التنازع الاختلاف في أمور الدين،  
لا التخاصم في الحقوق، وإلا كانت أجنبية عما نحن فيه، على أن في الرد إلى الله  
والرسول كفاية من عدم القول في الدين بالرأي والتوقف على البيان الشرعي،  
وهو لا يقتضي وجوب الاحتياط في مقام العمل. كما لا ينافي الإقدام على العقل  
لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو دلالة البراءة الشرعية المتقدمة، فتكون هذه الآية  
نظير الطائفة الأولى.

(٤) هذا النقض وارد على الاستدلال بالطائفة الأخرى أيضاً.

(٥) وكذا لو كان اتكالاً على الأدلة الشرعية الدالة على البراءة الظاهرية

المتقدمة، كما ذكرناه قريباً.

وأما عما عدا آية التهلكة: فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة (١)، مع أن غايتها الدلالة على الرجحان (٢) على ما استشهد به الشهيد رحمه الله (٣).

الجواب عن  
آيات الاحتياط

وأما عن آية التهلكة: فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم (٤)، وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق (٥).

الاستدلال  
على وجوب  
الاحتياط بالسنة:

### ومن السنة طوائف:

(١) عرفت أن التقوى يتحقق موضوعها باحتمال التكليف، إلا أنها لما كانت راجعة إلى الحذر كانت مختصة بما إذا كان احتمال التكليف منشأ لاحتمال الضرر، كما لو كان التكليف منجزاً، فلا تصلح لبيان تنجز التكليف المحتمل. بل مقتضى ما عرفت من أدلة البراءة العقلية والنقلية عدم تنجزه فلا موضوع للحذر والتقوى. ولا يكون الإقدام منافياً للتقوى وأما آية المجاهدة فقد عرفت الإشكال في الاستدلال بها مع الاحتمال وعدم اليقين بالتكليف.

(٢) لا يخفى أن ظاهر الأمر الإلزام لا محض الرجحان، نعم هو ظاهر في الإرشاد جرياً على مقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، لا المولوية. واستشهاد الشهيد رحمته الله في غير محله. ثم إن ما ذكره المصنف رحمته الله لا تعرض فيه للجواب عن الآية الأخيرة وقد عرفت الجواب عنها.

(٣) كأنه لأن موضوع كلامه إعادة الصلاة مع كون مقتضى أصالة الصحة تماميتها فلا تكون واجبة.

(٤) يعني: بمقتضى أدلة البراءة المتقدمة.

(٥) تقدم منه نظيره في الاستدلال على البراءة بحكم العقل، وتقدم الكلام

فيه. فراجع.

١- الأخبار الدالة  
على حرمة القول  
والعمل بغير علم  
والجواب عنها

إحداها: ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم .

وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات.

والثانية: ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم، وهي

لا تحصى كثرة.

٢- الأخبار  
الدالة على  
وجوب التوقف:

وظاهر التوقف المطلق السكون وعدم المضي، فيكون كناية عن عدم

الحركة بارتكاب الفعل (١)، وهو محصل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في بعض تلك الأخبار:

«الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

فلا يرد على الاستدلال: أن التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند

كلا الفريقين، والإفتاء بالحكم الظاهري منعاً أو ترخيصاً مشتركاً كذلك،

والتوقف في العمل لا معنى له (٢).

فذكر بعض تلك الأخبار تيمناً:

مقبولة ابن حنظلة

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفيها بعد ذكر

المرجحات: «إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند

الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (٣).

(١) هذا بناء على أن المراد من الشبهة اشتباه الحكم الواقعي. أما لو كان المراد

منها الأمور المشبهة التي لا توجب البصيرة، فالوقوف عبارة عن عدم متابعة تلك

الأمور، فلا تنافي ارتكاب الفعل اعتماداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو غيرها من

الطرق النقلية، فإنها من الأمور الرافعة للشبهة الموجبة للبصيرة المصححة للعمل.

وسياتي بعض الكلام إن شاء الله تعالى.

(٢) إذ لا بد من العمل فعلاً أو تركاً.

(٣) لا يخفى أن الرواية الشريفة لا ظهور لها في الحكم بمنجزية الشبهة بنحو

ونحوها صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، وزاد فيها:

صحيحة جميل  
ابن دراج

تصلح لبيان وجوب الاحتياط تأسيساً ومولويًا، بل هي ظاهرة في الحث على اجتناب الشبهة بعد فرض منجزيتها فإن التعليل بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ظاهر في المفروغية عن كون الإقدام على الشبهة في معرض الخطر والهلكة، والحث على توقي الخطر المحتمل، ولا ظهور له في تنجيز الشبهة غير المنجزة في نفسها، فهي مسوقة مساق الإرشاد إلى دفع الضرر المحتمل، لا مساق التنبيه إلى احتمال الضرر.

مثلاً: إذا كان المريض ممن لا يعلم بإضرار الحامض له، فالمناسب للطبيب أن يقول له: لا تستعمل الحامض أو يضرك الحامض ولا يحسن منه أن يقول: لا تستعمل الحامض لأن ترك الحامض شهراً خيراً من مرض سنة، إلا إذا كان يعلم بإضرار الحامض له ويتسامح في استعماله لإلتداده به.

والحاصل: أن التأمل في الرواية وأمثالها شاهد بورودها في مقام الإرشاد والردع عن التفريط بالتورط في الشبهات الخطرة، لا بيان تحقق الخطر في الشبهة ردعاً عن الرجوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لتتبع فيما نحن فيه، بل لا بد من حملها على خصوص الشبهة المنجزة في نفسها مع قطع النظر عن هذه الأدلة كما في موارد العلم الإجمالي أو أصول الدين ونحوها مما سيذكره المصنف عليه السلام.

بل لا يبعد بعد التأمل فيما ذكرنا وفي الروايات الكثيرة التي ذكرها في الوسائل حمل الشبهة على فقد موارد الحجة عند الحاجة إليها وتوقف العمل عليها، لا مطلق الشك في الحكم الشرعي الذي هو محل الكلام والذي عرفت أن الارتكاب فيه بعد الفحص لا يتوقف على قيام الحجة، بل يكفي فيه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بل قد يكون الحكم المذكور موجباً لارتفاع الشبهة، حيث يكون الإقدام معه عن بصيرة، فهو وارد على هذه الروايات كوروده على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. فتأمل جيداً.

«إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» (١).

روايات الزهري  
والسكوني  
وعبد الأعلى

وفي روايات الزهري ، والسكوني ، وعبد الأعلى : «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه» (٢)، ورواية أبي شيبة عن أحدهما عليهما السلام ، وموثقة سعد بن زياد (٣)، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أنه قال : «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة» - إلى أن قال - : فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» (٤).

(١) هذا المضمون يناسب ما ذكرنا في توجيه الرواية السابقة، كما قد يظهر بالتأمل.

(٢) لا يخفى عدم جواز الرواية إلا مع العلم، لما فيها من النسبة الموقوفة على الحجة، فالشبهة منجزه بالذات مع قطع النظر عن الحديث، وليست نظيراً لما نحن فيه.  
(٣) راوي الرواية مسعدة بن زياد، والسند صحيح لا موثق.

(٤) الرواية الشريفة ظاهرة في منجزية الشبهة البدوية في النكاح ولا سيما بضميمة التفسير الوارد فيها من الصادق عليه السلام بقوله : «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرمة وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». إلا أنها - مع ورودها في الشبهة الموضوعية التي هي مجرى البراءة حتى عند الأخباريين. وأن مقتضى الاستصحاب الموضوعي فيه الحل - بمعارضته بموثقة مسعدة بن صدقة التي تأتي في الشبهة الموضوعية. فلا بد أن يحمل على الإرشاد بلحاظ الشدة والحيرة التي تترتب على تقدير انكشاف الحال. أو الكراهة لاهتمام الشارع في باب النكاح بالملاك الواقعي وإن لم يبلغ حد التحريم، فيكون فوته من سنخ الأضرار التي لا يلزم دفعها شرعاً وإن كان الحذر منها حسناً.

وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب (١)، مدفوع بملاحظة: أن الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً، مع أن جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة، قرينة على المطلوب (٢).

فمساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خيراً من أن أمنع منه سنة»، وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت: «لأن أصلي بعد الوقت أحب إلي من أن أصلي قبل الوقت»، وقوله عليه السلام في مقام التيقن: «لأن أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضيه أحب إلي من أن يضرب عنقي». ونظيره في أخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته، فإن الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال» (٣).

وصية علي عليه السلام  
لابنه

نعم يبعد أن يكون مقتضى الجمع العرفي بين الروايتين حمل رواية ابن زياد على ما إذا اقترنت الشبهة بالخبر - كما هو مقتضى البلوغ - وحمل موثقة ابن صدقة على ما إذا لم تقترن به إلا أن الظاهر عدم بناء الأصحاب على ذلك مع فرض عدم حجية الخبر وكيف كان فلا مجال للتعدي بها لما نحن فيه. فتأمل جيداً.

(١) كأنه من جهة أن «خير» التفضيل، فتدل على أن الاقتحام في الشبهة فيه الخير أيضاً وإن كان الوقوف أكثر خيراً.

(٢) وهو ظهوره في الالزام. وقوله: «قرينة» خبر (أن) في قوله: «مع أن جعله...».

(٣) لا يخفى أنه إنما يقتضي لزوم الاحتياط في الطريق وعدم سلوك ما يحتمل ضلاله ولا إشكال في وجوب الاحتياط عند خوف ضلال الطريق. لأصالة عدم

ومنها: موثقة حمزة بن الطيار: «أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كف واسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (١)».

ومنها: رواية جميل، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «أنه قال رسول الله: الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده إلى الله عز وجل (٢)».

ومنها: رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما

حجتيه، ولا دخل لذلك بما نحن فيه مع كون حكم العقل بالبراءة قطعياً.

(١) مع الظاهر أن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه ظاهرة في وجوب الرجوع إليهم عليهم السلام وعدم القول في الدين بغير العلم، وهذا لا يمنع من الرجوع إلى البراءة بعد قيام ما عرفت من الأدلة العقلية والنقلية عليها.

(٢) هذه الرواية كسابقاتها أجنبية عما نحن فيه، فإن اتباع الرشد ليس بمعنى فعل المباح. كما أن اجتناب الغي ليس بمعنى ترك الحرام، كما أن الرد إلى الله والرسول صلوات الله وسلامه عليه ليس بمعنى التوقف العملي، بل هي ظاهرة في الإرشاد إلى أنه لا بد أن يكون الانسان على بصيرة من أموره، فالطريق الظاهر الرشد يتبع، والطريق الظاهر الغي يجتنب ومع الاختلاف يرد الأمر لله تعالى ولرسوله صلوات الله وسلامه عليه: ولا يعمل فيه على غير بصيرة. وذلك لا ينافي ارتكاب مشكوك الحرمة اعتماداً على الأدلة السابقة.

## شرح الله لنا (١).

ومنها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «ما حق الله على العباد؟»

رواية زرارة

(١) هذه الرواية ظاهرة في النهي عن القول في المشكلات الدينية بدون بصيرة، وأنه لا بد في ذلك من الرجوع لأئمة الهدى عليهم السلام ومثلها ما بعدها وكثير من روايات الباب. وإن اختلفت في بعض الخصوصيات التي أشرنا إليها ولم نكتف بإجمال الكلام فيها كما جري عليه المصنف عليه السلام.

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر حال كثير من الروايات التي سطرها في الوسائل في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي وغيرها، فإن التأمل فيها شاهد بأنها تشير إلى أمر ارتكازي واحد، وهو الإرشاد إلى لزوم الاعتماد على الحجة الواضحة وكون الانسان على بصيرة من أمره وعدم الركون في الشبهة إلى ما لا ينبغي الركون إليه من الاستحسانات ونحوها مما لم ينزل الله بها من سلطان كما قد يشهد به ما ورد عنهم عليهم السلام من أنه إنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق. وذلك لا ينافي الإقدام على محتمل الحرمة استناداً إلى ما دل من العقل والنقل على عدم تنجز التكليف مع الجهل وصحة الاعتذار عنه بعدم العلم. ولذا لا يرى المنصف أي تناف بين مضمون هذه الروايات ومضمون روايات البراءة مثل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» فكأنها تشير إلى ما يشير إليه المرسل عن أبي عبد الله عليه السلام: «العامل على غير بصيرة كالسائر على سراب ببيعة لا يزيده سرعة السير إلا بعداً» بل يرى أن أدلة البراءة واردة على هذه الأدلة لأنها رافعة لموضوعها - وهو الشبهة - وموجبة لكون الإقدام عن بينه وبصيرة.

وأما ما تقدم من المصنف عليه السلام عند الكلام في أدلة كثير من البراءة من أن أدلة الاحتياط واردة عليها فهو مبني على فرض تمامية أدلة الاحتياط، وغض النظر عن ما سبق في ردها وكذا ما تقدم منا من أنها قد تكون معارضة لها. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.



قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون».

وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»، إلى غير ذلك مما ظاهره وجوب التوقف .

والجواب:

الجواب عن  
الاستدلال  
بأخبار التوقف

أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في الهلكة (١)، ولا يكون ذلك إلا مع عدم معذورية الفاعل، لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة منه عليه السلام، كما هو ظاهر المقبولة، وموثقة حمزة بن الطيار، ورواية جابر، ورواية المسمعي (٢).

وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك، لاتكاله في الأمور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية (٣)، أو لكون المسألة من الاعتقادات كصفات

(١) كما هو مفاد الروايات الأولى على ما ذكرنا في توجيهها. وسيأتي بعض الكلام عند التعرض لقوله: «فان قلت...».

(٢) هذه الروايات الثلاث وإن تضمنت التوقف ووجوب الرجوع للأئمة عليهم السلام، إلا أنها لم تتضمن أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة نعم المقبولة قد تضمنت ذلك.

(٣) لم يتقدم شيء من ذلك. إلا أن يكون إشارة إلى مثل رواية المسمعي الناهية عن القول بالرأي. نعم ذكر في الوسائل كثيراً من الروايات المتضمنة لذلك.

الله تعالى ورسوله والأئمة صلوات الله عليهم، كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يحددوا لم يكفروا»، والتوقف في هذه المقامات واجب (١).

وبعضها ظاهر في الاستحباب، مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة» (٢)، وقوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. والمعاصي همى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (٣)،

---

(١) لحرمة القول بغير علم. على أن الحديث لا يتضمن الردع، بل مجرد بيان معيار الكفر.

(٢) كأن الأورعية من الصفات الراجحة لا اللازمة التحصيل. فتأمل.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى سياق الرواية إرادة بيان ما يلزم، وأنه يعني عما لا يلزم تعريضاً بمن يتكلف بعض الأمور غير اللازمة ويفرط فيما هو لازم كبعض العوام أو الزهاد والمتزهدين، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة، وأعبد الناس من أقام الفرائض، وأزهد الناس من ترك الحرام، وأشد الناس اجتهاداً من ترك الذنوب».

أو أن المراد الحث على الأمور اللازمة وأنها تغني عن غيرها، وتكفي في رفع الخطر وجلب الخير الآخرين، لدفع توهم أن من ترك ما زاد على ذلك معرض للخطر.

وكيف كان فسياق الحديث ظاهر في إرادة بيان الأمور اللازمة التي لا مجال للتهاون بها، ولا ظهور له في استحبابها. وحيثئذ يتعين حمل الشبهة فيها على ما عرفت، من موارد تنجز الواقع لا على ما نحن فيه. ولعل مثلها في ذلك الرواية الثانية.

(٣) الوجه في ظهور هذه الرواية في الاستحباب هو التعليل فيها بأن ارتكاب

وفي رواية النعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله: يقول: لكل ملك حمى، وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك. لو أن راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه، فدعوا المشتبهات» (١)، وقوله: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» (٢).

ملخص الجواب

وملخص الجواب عن تلك الأخبار: أنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد (٣)، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار، إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف، ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً، من الهلاك المحتمل (٤).

الشبهة موجب لقرب الانسان من الحرام وتساوله فيه، إذ من الظاهر أنه لا يجب على الانسان البعد عن الحرام، بل يحسن لا غير، وإنما الواجب عليه ترك الحرام لا غير. مع إمكان حمل الشبهة فيها على المعنى المتقدم، الذي هو أجنبي عما نحن فيه.

(١) الكلام فيها هو الكلام في الرواية السابقة.

(٢) لا يبعد جريان الكلام السابق في الرواية السابقة في هذه الرواية، إذ لا

يبعد البناء على عدم وجوب الاستبراء للدين، إذ المراد به شدة الورع. فتأمل.

(٣) بقرينة التعليل الذي في بعضها هو أمر ارتكازي عقلي مرجعه إلى

وجوب دفع الضرر المحتمل، وبعضها قد تضمن الأمر الارتكازي لا بلسان التعليل مثل: «فإن الوقوف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال» وغيره.

(٤) هذا وحده لا يكفي في الحمل على الإرشاد، لأن الأمر بالاحتياط شرعاً

راجع إلى التحذير عن العقاب على الواقع المحتمل أيضاً، لا على ترك الاحتياط، لأنه حكم طريقي لا عقاب عليه، كما تقدم سابقاً. مع أنه قد يكون مولوياً راجعاً إلى وجوب التحفظ على الواقع المستلزم لتنجزه وان لم يكن متنجزاً بنفسه عقلاً.

فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة، فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى، كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها، أو كان المكلف قادراً على الفحص وإزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبة، أو كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة، بل نهى عن ذلك بقوله عليه السلام: «إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم» (١)، فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية أو الشواذ النقلية، في العقاب بل في الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة، ففي (٢) هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار.

إن كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى

وإن كان (٣) الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب - سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية،

إن كان مفسدة أخرى غير العقاب

فالعمدة في الحمل على الإرشاد ما عرفت من ظهور هذه الأخبار في المفروغية عن احتمال العقاب مع الشبهة، فلا بد من فرض منجزيه الشبهة في مرتبة سابقة على هذه الأخبار من دون أن تكون هذه الأخبار مسوقة لتنجيزها.

(١) الظاهر أن هذا أجنبى عما ذكره المصنف رحمته الله من القول والتدين بغير علم، بل هو وارد للردع عن التكلف العملي لما لم يكلف به الشارع الأقدس.

(٢) هذا بمنزلة الجواب عن الشرط في قوله: «فإن كان ذلك الهلاك المحتمل...».

(٣) عطف على قوله: «فإن كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب...».

كما دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة (١)، أم دنيوية كالاحتراز عن أموال الظلمة (٢) - فمجرد احتمالها (٣) لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعاً، والمفروض أن الأمر بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته، لأن المفروض كونه للإرشاد (٤)، فيكون المقصود منه التخويف عن حقوق غير العقاب من المضار المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجباً شرعياً بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

الهلاك المحتمل  
فيما نحن فيه من  
قبيل غير العقاب

وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل، لأن الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الأخروية باتفاق الأخباريين،

(١) لكن هذا التعليل لا يناسب التعليل السابق بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، فإن ظاهر ذلك التعليل، إرادة الهلكة المتوقعة الحصول في موارد الشبهة بمصادفة الواقع، وظاهر هذا التعليل أنه دائم الحصول ملازم لارتكاب الشبهة وإن لم يصادف الواقع، فهذا التعليل ليس من صغريات التعليل السابق، بل هو تعليل آخر في مقابله.

(٢) كأنه بلحاظ آثارها الوضعية.

(٣) محذور القرب من المعصية ملازم للشبهة - كما عرفت - لا محتمل. لكن عرفت أنه لا يوجب العقاب لحمل التعليل به على الاستحباب.

(٤) أو للاستحباب كما عرفت من التعليل في بعض النصوص بأن الأخذ بالشبهة يوجب القرب من المعصية. وكيف كان فهو لا يصلح لبيان حرمة الوقوع في المفسدة المذكورة مولوياً، ولا لبيان منجزية احتمالها وترتب العقاب معه ليجب الحذر منه بالاحتياط.

لا عترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة (١) وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقف والاحتياط، فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخرى كان حالها حال الشبهة الموضوعية - كأموال الظلمة والشبهة الوجودية - في أنه لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، والمفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة.

وبالجملة: فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة، فلا بد من إحراز احتمال التهلكة (٢) عقاباً كانت أو غيره، وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال ولا خلاف في وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقاباً، واستحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه (٣).

مفاد الأخبار  
المذكورة

فإن قلت: إن المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف (٤)، والمتبادر من التهلكة في الأحكام الشرعية الدينية هي الأخرى، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكليف المجهولة لأجل الجهل،

(١) فهي غير متنجزة في نفسها مع قطع النظر عن هذه الأخبار. وسيأتي توضيح ذلك.

(٢) يعني: في مرتبة سابقة عن شمول هذه الأخبار.

(٣) وهو وجوب الاحتياط أو استحبابه.

(٤) كما هو مقتضى إطلاق الشبهة، بناء على كون المراد بها الجهل بالتكليف. لكن عرفت قرب كون المراد بها معنى آخر، وهو ما يقابل الحجة من التشبيهات والتليسات والاستحسانات ونحوها مما لم ينزل الله بها من سلطان.

ولازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط، إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختلفة من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح (١) كما

---

(١) إنما يكون قبيحاً مع عدم إيجاب الشارع الاحتياط وعدم أمره بالتوقف أما معه فلا يكون قبيحاً وإيجاب الاحتياط لما كان طريقاً لإحراز الواقع فهو لا يستقبح العقاب بالمخالفة إلا مع الإفضاء لمخالفة الواقع وتفويته. فالعقاب معه على الواقع الفائق لا على مخالفة الاحتياط وحينئذ قد يتجه ما ذكره المستشكل من أنه بعد ظهور النصوص في كون الهلكة هي العقاب الأخرى تكون دالة على عدم سقوط العقاب بالجملة وعلى وجوب الاحتياط. وأما ما اعترف به من قبيح العقاب على التكاليف المنخفضة فلعله مبني ما إذا لم ينتج احتمالها بإيجاب الاحتياط المستكشف بهذه الأخبار.

والحاصل: أن إيجاب الاحتياط يصحح العقاب على التكاليف الواقعية المجهولة لا على ترك الاحتياط نفسه، كما ذكرنا نظير ذلك في رد ما ذكره المصنف رحمته في توجيه ورود أدلة الاحتياط على أدلة البراءة في الآية الرابعة وغيرها من أدلة البراءة. فراجع. وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

فالعمدة في الجواب عن ما ذكره المستشكل ما ذكرنا في الجواب عن الحديث الأول من أحاديث المقام من ظهور ألسنة هذه الأدلة في المفروغية عن احتمال الهلكة في الحكم بمنجزية الشبهة، فتختص بالشبهة المنجزة في نفسها، ولا تصلح لبيان منجزية الشبهة مولوياً حتى تصلح لبيان وجوب الاحتياط فيها. وبذلك يخرج عن إطلاق الشبهة لو سلم كون المراد بها الجهل والشك بالواقع. أما بناء على ما ذكرنا من قرب كون المراد به العمل من غير بصيرة ولا بينة لفقد الحجة في مورد الحاجة إليها، فالأمر أظهر، كما عرفت.

اعترف به، وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً (١) فالهلكة الأخروية مترتبة على

(١) الأحكام الظاهرية كلها طريقية لا تكون مورداً للعقاب والثواب إلا بلحاظ مصادفة الواقع وعدمها فهي لا تقتضي إلا تنجز الواقع وصحة العقاب والثواب عليه.

إن قلت: تنجيز الواقع من الأحكام العقلية التابعة لقيام الحجة، وليس من وظيفة الشارع الأقدس، وليس وظيفته إلا جعل الأحكام الواقعية أو الظاهرية أو جعل الحجج على الأحكام وحيث أنه لا مجال لاحتمال كون جعل الاحتياط راجعاً إلى جعل الحجة على الحكم الواقعي فلا مجال لإرجاعه إلى الحكم بتنجيز الواقع، لعدم تنجزه بالاحتمال مع عدم قيام الحجة، لحكم العقل بقبح العقاب على التكليف المجهولة، وذلك لا يقبل الردع الشرعي، بل لا بد من رجوعه إلى وجوب الاحتياط نفسياً بحيث يكون بنفسه مورداً للاطاعة والمعصية والعقاب والثواب.

قلت: حكم العقل بمعذرية الجهل مشروط بعدم اطلاعه باهتمام الشارع - أو غيره من الموالى - بالواقع، بحيث يريد حفظه في ظرف الجهل، فلو اطلع على ذلك يرى عدم معذرية الجهل وتنجز الواقع معه، فيإيجاب الشارع الاحتياط لما كان كاشفاً عن اهتمامه بالواقع النحو المذكور كان موجباً لتنجز الواقع بالاحتمال.

وإن شئت قلت: الشك ليس كالغفلة المطلقة علة تامة للمعذرية، بل هو مقتض لها، قابل لطروء المانع كالعلم باهتمام الشارع بالنحو المذكور، فالجهل معه كالجهد مع التقصير لا يكون عذراً عقلاً، ويكون احتمال التكليف معه منجزاً. ويكفي فيما ذكرنا الرجوع إلى المرتكزات العقلية المحكمة في أمثال المقام، وإن كان قد يظهر من بعض كلمات المصنف عليه السلام هنا وفي مبحث البراءة ومن كلمات غيره في هذا المقام ونظائره امتناع جعل الشارع الاحتياط إلا نفسياً.

وعليه فإن كان مراد الإخباريين من وجوب الاحتياط هذا المعنى فهو ممكن في نفسه لو لا ما عرفت من الإشكال في دلالة الأخبار عليه.



مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

هذا كله، مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا، وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية (١). وما ذكرنا أولى (٢).

وإن كان مرادهم منه إيجابه نفسياً بنحو يكون مورداً للعقاب والثواب والإطاعة والمعصية، فهو مما لا مجال لدعوى دلالة النصوص عليه جداً، لما ذكره المصنف رحمته من ظهورها في ترتب الهلكة من جهة الحرمة الواقعية لا غير.

مع الإشكال فيه باستلزامه اجتماع الضدين أو المثليين، لفعليته الحكم الواقعي المجهول إباحة وحرمة على ما يذكره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. فلاحظ.

(١) حيث تجري البراءة فيها ولا يجب الاحتياط حتى عند الإخبارين، فلو فرض حمل النصوص على إيجاب الاحتياط تعين ارتكاب التخصيص فيها. نعم ربما يستشكل في شمولها للشبهة الوجوبية، إما لما سبق من المصنف رحمته في توجيه الاستدلال بها من أن ظاهر التوقف السكون المطلق وعدم المضي، فإن الاحتياط بذلك إنما يناسب الشبهة التحريمية لا الوجوبية. أو لما تضمنه كثير من هذه النصوص من أن اقتحام الشبهة في معرض الوقوع في الحرام الواقعي. إلا أن يدفع بعموم التعليل في النصوص بلزوم الهلكة فلا بد أن يراد بالوقوف في الشبهة عدم اقتحامها، وإن كان ذلك يختلف باختلاف الشبه، فاقترام الشبهة التحريمية بالفعل واقتحام الشبهة الوجوبية بالترك. فتأمل.

(٢) بل هو المتعين بلحاظ إباء مضمون هذه النصوص عن التخصيص لكونه أمراً ارتكازياً عقلياً لا يفرق فيه بين أنواع الشبه. اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم على ظهورها في الإرشاد، وعليه لا يصح الاستشهاد بها على وجوب الاحتياط، أما على

وحيثُذ: فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه (١)، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة عليهم السلام كذلك.

استعمال خبرية الوقوف عند الشبهة في مقامين:

فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف: مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين

١- استعمالها في مقام لزوم التوقف

القول بسوقها لبيان وجوب الاحتياط فهي تدل على أمر تعبدية قابل للتخصيص لا ارتكازي.

فالعمدة أن مورد بعض النصوص هو الشبهة الموضوعية، كالشبهة في النكاح والشبهة في صدور الخبر فلا مجال مع ذلك للتخصيص بإخراج الشبهة الموضوعية. (١) يعني: فهي تقتضي رجحان الاحتياط بلحاظ ما يترتب على تركه من فوت مصلحة أو وقوع مفسدة عقاباً كانت أو غيره، فتشمل موارد رجحان الاحتياط، كما في الشبهة الموضوعية.

لكن مما سبق يظهر أن المراد به الإشارة إلى رجحان الحذر من الشبهة بلحاظ خصوص الضرر المحتمل في موردها، كما يناسبه التعبير بالهلكة، سواء كانت الشبهة متنجزه العقاب، كالشبهة المحصورة أم لغيره من الأضرار التي يهتم بدفعها كالشبهة في النكاح بناء على ما حملنا عليه موثقة سعد بن زياد.

ومنه يظهر أن الرواية لا تنهض برجحان الاحتياط في الشبهة الوجودية أو التحريمية البدوية - بناء على عدم منجزيتها - من باب حسن الانقياد، لعدم كونه من سنخ دفع الضرر، بل من سنخ تحصيل نفع، فلا تشمل الروايات، بل هو أمر آخر ثابت بحكم العقل لا غير. ولا سيما بناءً على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالشبهة الشك في الواقع، بل اشتباه الطريق وفقد الحجة في مورد الحاجة إليها، لخروج الشبهة غير المنجزة عن ذلك تخصصاً. فلاحظ.

عند فقد المرجح، وصحيحة جميل - المتقدمة - التي جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

٢- استعمالها  
في غير اللازم

ومن موارد استعمالها في غير اللازم: رواية الزهري المتقدمة التي جعل القضية فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته، فإن من المعلوم رجحان ذلك (١) لا لزومه، وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي ﷺ: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة»، فإن مولانا الصادق عليه السلام فسر في تلك الموثقة بقوله عليه السلام: «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة... الخبر»، ومن المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة، غير لازم باتفاق الإخباريين (٢)، لكونها شبهة موضوعية، ولأصالة عدم تحقق مانع النكاح (٣).

(١) لم يتضح وجه رجحان ذلك، بل لعل الراجح روايته ليستأنس به غيره ممن تتضح له دلالته أو سنده، أو يكون عاضداً أو قرينة على شرح حال بعض الروايات في الجملة. فالظاهر أن الرواية المذكورة غير واردة في ذلك، بل في رواية الحديث الذي لم يحص ولم يحفظ، وأنه لا ينبغي روايته اعتماداً على التوهّمات والظنون. ومن الظاهر لزوم ترك ذلك لا مجرد رجحانه. فلاحظ متن الرواية.

(٢) بل غاية ما يدعى أنه راجح، إما من جهة حسن الاحتياط ذاتاً لكونه انقياداً، أو حذراً من المشاكل المترتبة على تقدير انكشاف الحرمة الواقعية، أو حذراً من فوت الملاك الواقعي وإن لم يكن لازم الدفع شرعاً مع الجهل، على ما سبق في توجيه الجمع بين الرواية وغيرها. لكن عرفت قريباً أن هذه الرواية ونحوها من روايات الباب لا تنهض بإثبات رجحان الاحتياط من الجهة الأولى.

(٣) الحاكمة على أصالة الاحتياط لو فرض جريانها في الشبهة الموضوعية.

وقد يجاب عن أخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر:  
 منها: أن ظاهر أخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم،  
 ونحن نقول بمقتضاها، ولكننا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي  
 الإباحة، لأدلة البراءة.

الجواب عن  
 أخبار التوقف  
 بوجوه غير تامة:  
 الجواب الأول

وفيه: أن المراد بالتوقف - كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد  
 أكثرها - هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الإرادة (١)  
 الذي هو الاقتحام في الهلكة، لا التوقف في الحكم. نعم، قد يشمله من  
 حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً في شبهة،  
 فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم.

الجواب الثاني

ومنها: أنها ضعيفة السند .  
 ومنها: أنها في مقام المنع من العمل بالقياس، وأنه يجب التوقف عن  
 القول إذا لم يكن هنا نص عن أهل بيت الوحي عليهم السلام.

الجواب الثالث

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار (٢).  
 ومنها: أنها معارضة بأخبار البراءة، وهي أقوى سنداً ودلالة  
 واعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل، وغاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما  
 تعارض فيه النصان، والمختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءة .

الجواب الرابع

(١) تقدم الكلام في ذلك في أول الكلام في الاستدلال بهذه الروايات.

(٢) أما الأول فلا اعتبار سند بعض النصوص، وكثرتها بحيث لا يخل بها  
 ضعف السند وأما الثاني فلعدم القرينة عليه. نعم بناء على ما ذكرنا في معنى الروايات  
 يكون العمل بالقياس من أفراد الأخذ بالشبهة.

وفيه: أن مقتضى أكثر أدلة البراءة المتقدمة - وهي جميع آيات الكتاب، والعقل، وأكثر السنة، وبعض تقريرات الإجماع - عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم أن هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل أخبار التوقف ولا غيرها من الأدلة النقلية على خلافه، وإنما يثبت أخبار التوقف - بعد الاعتراف بتهايتها على ما هو المفروض - تكليفاً ظاهرياً بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة (١)، والأدلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب، فتلك الأدلة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينهما.

وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» لا يكافي أخبار التوقف، لكونها أكثر وأصح سنداً.

وأما قوة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم (٢).

وظهر أن الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف (٣).

(١) تقدم أن التكليف الظاهري المذكور كسائر الأحكام الظاهرية لما كانت طريقية لم تكن مورداً للعقاب والثواب، وإنما يكونان بلحاظ التكليف الواقعية الحاصل في مواردنا، وتلك التكليف لا تكون معلومة بأدلة الأحكام الظاهرية، بل تبقى مجهولة، ولا تخرج عن مفاد كثير من أدلة البراءة بذلك، بل تتعارض تلك الأدلة مع أدلة الاحتياط لو تمت. فراجع ما سبق في الآية الرابعة من أدلة البراءة وفي حديث السعة وغيرهما.

(٢) لعل المراد به الإشارة إلى بعض المناقشات السابقة في أخبار الاحتياط.

(٣) يعني: فلا مجال للترجيح بهما لو فرض استحكام المتعارض. وقد تقدم

تفصيل الكلام في ذلك في الآية الرابعة وفي حكم العقل. وفي مناقشة المصنف عليه السلام

وأما ما ذكره: من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ، فيمكن للخصم منع التكافؤ، لأن أخبار الاحتياط مخالفة للعامة، لاتفاقهم - كما قيل - على البراءة، ومنع التخيير على تقدير التكافؤ، لأن الحكم في تعارض النصين الاحتياط (١)، مع أن التخيير لا يضره (٢)، لأنه يختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

ومنها: أن أخبار البراءة أخص، لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة (٣)، وأخبار التوقف تشمل كل شبهة (٤)، فتخصص بأخبار البراءة (٥).

وفيه: ما تقدم (٦)، من أن أكثر أدلة البراءة بالإضافة إلى هذه الأخبار

الجواب الخامس

لأدلة الاحتياط.

(١) يعني: عند الإخباريين.

(٢) يعني: لا يضر الخصم.

(٣) وهو مورد الشبهة التحريمية. لكن دعوى ذلك في غير محلها بعد إطلاق مثل حديث الرفع والسعة والحجب وغيرها، بل إطلاق بعض الآيات لو فرض تمامية دلالتها بل تقدم منا أن بعض أدلة البراءة أعم، لأن موضوعها الجهل وعدم العلم الشامل للغفلة واختصاص أخبار الاحتياط بالشبهة. فراجع ما تقدم في الاستدلال بالآية الرابعة للبراءة.

(٤) لكن الشبهة التحريمية هي المتيقن من كثير من نصوص الاحتياط، فلا مجال لتخصيصها بالإضافة إليها لو فرض عمومها لغيرها.

(٥) لكن لازمه وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية دون التحريمية. ولعله خلاف الإجماع.

(٦) وتقدم الكلام فيه.

من قبيل الأصل والدليل (١)، وما يبقى وإن كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» (٢)، لكن يوجد في أدلة التوقف ما لا يكون أعم منه (٣)، فإن ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الإباحة غير داخل في هذا الخبر (٤) ويشمله أخبار التوقف (٥)، فإذا وجب التوقف هنا وجب فيها لا نص فيه بالإجماع المركب (٦)، فتأمل.

---

(١) يعني: ولا مجال لرفع اليد عن الدليل بالأصل وإن كان أخص لارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

(٢) لكن سبق أن بعض طرق الحديث مشتمل على الأمر فيشمل الشبهة الوجوبية.

(٣) ما سيأتي من التعليل لو تم لا ينهض بنفي كون أخبار التوقف أعم، وإنما يمنع من تخصيصها بأخبار البراءة. وإن كانت أعم فكان المراد من نفي كونه أعم نفي أثر العموم وهو لزوم التخصيص كما حمله عليه بعض أعظم المحشّين رضي الله عنهم. نعم ظاهره اختصاص ذلك ببعض أخبار التوقف وعدم جريانه في جميعها، وهو غير ظاهر كما نبه له المحشي المذكور.

(٤) كأنه لإطلاق الخبر المذكور الشامل للنهي المعارض بدليل الإباحة، فيقتضي عدم جريان البراءة في مورده لأنه مما ورد فيه نهي وإن كان معارضاً. لكن قد يدعى اختصاص هذا الخبر بما ورد فيه نهي فلا غير معارض، إذ النهي المعارض لما لم يصلح للعمل ولم يكن حجة كان هذا الخبر منصرفاً عنه. فتأمل.

(٥) لبقائه تحت عموم أخبار التوقف بعد عدم شمول دليل البراءة له.

(٦) كأنه لاتفاق الأصوليين والإخباريين على أن ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان بحكم واحد، فالأصوليون على جريان البراءة فيهما معاً والإخباريون على

مع أن جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقف، لا تخلو من أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً (١)، فتأمل (٢).

والتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

الثالثة (٣): ما دل على وجوب الاحتياط، وهي كثيرة:

٣- الأخبار الدالة  
على وجوب  
الاحتياط:

لزوم التوقف فيهما معاً. لكن هذا راجع إلى عدم القول بالفصل وهو لا ينفع ما لم يرجع إلى القول بعدم الفصل، ولم يثبت من المجمعين ذلك. مع أنه لو تم الاحتجاج به فيمكن رفع التعارض بين الخبرين بإلحاق ما تعارض فيه النصان بما لم يرد فيه نص في جريان البراءة لأجل الإجماع المذكور، فإنه أهون من البناء على استحكام تعارض الخبرين. على أنه لو أريد الاعتماد على الإجماع لكان الأولى الاعتماد على ما أشرنا إليه من أن البناء على البراءة في الشبهة التحريمية دون الوجوبية خلاف الإجماع. فإن الإجماع المذكور أوضح وأظهر. ولعل قوله: «فتأمل» إشارة إلى بعض ما ذكرنا.

(١) يعني: فتدخل الشبهة الوجوبية في الشبهة التحريمية ولو من حيث حرمة الاعتقاد أو الحكم، فتشملها أخبار البراءة أيضاً فلا تكون أخص من أخبار التوقف بل تكون مباينة أو معارضة لها.

(٢) لعله إشارة إلى أن الحكم والاعتقاد في الشبهة الوجوبية معلوم التحريم لامشبهته حرمة القول والاعتقاد بغير علم. مع أن رجوع الشبهة الوجوبية إلى الشبهة التحريمية من حيث الاعتقاد أو الحكم فتشملها أخبار البراءة من هذه الجهة لا ينافي عدم شمولها لها من حيث مجرد العمل، فإذا فرض شمول أخبار التوقف لها من هذه الجهة أيضاً كانت أخبار البراءة أخص لا مباينة لأخبار التوقف.

(٣) يعني: الطائفة الثالثة من السنة التي احتج بها للقول بوجوب الاحتياط.



صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا».

ومنها: موثقة عبد الله بن وضاح - على الأقوى (١): «قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك».

فإن الظاهر أن قوله عليه السلام: «وتأخذ» بيان لمناط الحكم، كما في قولك للمخاطب: «أرى لك أن توفي دينك وتخلص نفسك»، فيدل على لزوم الاحتياط مطلقاً.

ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني - ولد الشيخ عليه السلام - بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت». وليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

(١) الظاهر أنه متعلق بقوله: «موثقة...» يعني: أن كون الرواية موثقة هو

ومنها: ما عن خط الشهيد - في حديث طويل - عن عنوان البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس».

رواية عنوان  
البصري

ومنها: ما أرسله الشهيد وحكي عن الفريقين، من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل».

ما أرسله  
الشهيد عليه السلام

ومنها: ما أرسله الشهيد رحمته الله - أيضاً - من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك».

ما أرسله  
الشهيد عليه السلام أيضاً

ومنها: ما أرسل أيضاً عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط».

ما أرسل  
عنهم عليهم السلام

والجواب:

أما عن الصحيحة: فبعدم الدلالة، لأن المشار إليه في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» إما نفس واقعة الصيد (١)، وإما أن يكون السؤال عن حكمها (٢). وعلى الأول: فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب

الجواب عن  
صحيحة  
عبد الرحمن  
ابن الحجاج

(١) فيكون الإمام عليه السلام في مقام بيان وظيفة الصائد ونحوه عند جهلهم

بالحكم.

(٢) فيكون الإمام عليه السلام في مقام بيان وظيفة الراوي ونحوه من يسأل عن

حكم لا يعلمه.

النصف الآخر عليه (١)، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردد بين الأقل والأكثر وقضاء الفوائت المرددة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق، لأنه شك في الوجوب.

وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة (٢) - لأجل هذه الصحيحة وغيرها - لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به - لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال (٣)، نظير وجوب التسليم في الصلاة - فالاحتياط هنا وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين (٤) أيضاً، إلا أن ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية

---

(١) يعني: بنحو لا يكون وجوباً ارتباطياً، بل انحلالياً بحيث لو اشتركا في جزء واحد يكون كل قد أطاع في بعض الواجب، فيجزيه نصف جزء آخر.

(٢) يعني: علم فيه التكليف بنوع الواجب، كالفائتة لمن عليه فوائت لا يعلم عددها والدين لمن تردد دينه بين الأقل والأكثر، ومنه كفارة الصيد في المقام بناء على كونها انحلالية. ويقابل ذلك ما لو لم يعلم بالتكليف بأصل الواجب، كما لو شك في فوت شيء من الفرائض منه، أو في انشغال ذمته بالدين، فإنه لا إشكال هنا في البراءة، بخلاف النوع الأول فإنه قد يدعي وجوب الاحتياط فيه، كما يأتي في الشبهة الموضوعية الوجوبية.

(٣) فوجوب الأكثر ارتباطي لا انحلالي، بحيث لو اشتركا في جزء واحد لم يجز عن شيء، ووجب على كل منهما الاستقلال بجزء آخر.

(٤) كما يأتي الكلام فيه في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى.

ليس مثلاً لمورد الرواية، لأن الشك فيه في أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد، ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر: أنه إن كان المشار إليه بـ(هذا) هو السؤال عن حكم الواقعة، كما هو الثاني من شقي الترديد: فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه (١)، وإن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط، فكذلك (٢).

وأما عن الموثقة: فبأن ظاهرها الاستحباب (٣)، والظاهر أن

الجواب عن  
موثقة عبد الله  
ابن وضاح

(١) كأنه من جهة ما عرفت من ظهوره في التمكن من استعلام حكم الواقعة، أو من جهة احتمال كونه من الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمفروض في المقام عدم كلا الأمرين.

(٢) يعني: لعدم كون الواقعة نظيراً لما نحن فيه، لفرض عدم التمكن من العلم في المقام بخلاف مورد الرواية. مع أن ذلك لا ينفع الإخباريين، لأنهم يلتزمون بالاحتياط ويفتون به. وكذا الحال لو أريد به الفتوى بالاحتياط، لفرض التمكن من الاستعلام أو لكون المقام من الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٣) يعني: بالنظر إلى حاق اللفظ، فلا ينافي البناء على الإلزام لبعض الجهات الخاصة التي سيذكرها هـ. لكن لم يتضح الوجه في ظهور الكلام في نفسه في الاستحباب ومجرد التعبير بمثل: «أرى لك» من دون أمر لا يقتضيه - وإن ذكره هـ فيما يأتي - فإن وقوعه بعد السؤال عن التكليف الإلزامي ظاهر في الإلزام، وبعد السؤال عن غير الإلزامي ظاهر في الاستحباب، ومن الظاهر أن السؤال في الرواية عن التكليف الإلزامي، وإلا فلا إشكال ظاهراً في رجحان التأخير احتياطاً حتى لو

مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية (١) - لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أماراً عليها - لأن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام، لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله (٢)، ولا ريب أن الانتظار مع الشك في الاستتار

كان الأذان أو توارى القرص أماراً شرعاً على دخول الليل، ولا يحتاج إلى سؤال.

(١) لا يخفى أن سؤال السائل يحتمل بدواً وجهين:

الأول: أن يكون من جهة الشبهة الموضوعية، فيكون سؤاله عن حكم الشك، في غروب القرص مع الأمارات المذكورة من توارى القرص عن النظر وأذان المؤذنين وغيرهما بعد الفراغ عن جواز الإفطار والصلاة بغروبه.

الثاني: أن يكون من جهة الشبهة الحكمية بأن يرجع إلى السؤال عن المناط في تحقق الليل وأنه هل يدخل بمجرد غروب القرص أو لا بل لا بد من غياب الحمرة. وقد قرب المصنف رحمته الله الأول، لما سيذكره من الوجه.

(٢) التقرير على الجهل إنما يكون مع الجهل المركب، حيث أن الجاهل يعمل على طبق اعتقاده الخاطيء، فيكون السكوت عنه تقريراً له على جهله، لا في المقام مما كان الجهل بسيطاً، فإنه لا عمل للجاهل على طبق جهله حتى يكون عدم رفع جهله تقريراً له عليه، خصوصاً مع أمره بالاحتياط.

نعم إبقاء الجاهل على جهله وأمره بالاحتياط خلاف وظيفة الإمام عليه السلام، وذلك مما يبعد حمل الرواية على الشبهة الحكمية. ولعل هذا هو مراد المصنف رحمته الله مضافاً إلى ظهور السؤال في كون المسؤول عنه حكم الشبهة الموضوعية، كما هو مقتضى ذكر استتار الشمس وأذان المؤذنين الذين يحتمل بسببها غروب القرص، إذ لا موجب لذكرهما لو كان السؤال من جهة الشبهة الحكمية بعد الفراغ عن غروب القرص، لعدم أمارية استتار الشمس عليه، وكذا أذان المؤذنين، لاحتمال استنادهم إلى مجرد استتارها فكان الأولى للسائل أن يترك ذلك ويصرح بالسؤال عن حكم

واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل، والاشتغال بالصوم، وقاعدة الاشتغال بالصلاة.

فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً (١)، لا مطلق الشاك، لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً.

هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب (٢)، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية، ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة المشرقية (٣) التي لا بد من زوالها في تحقق

غروب القرص.

(١) متعلق بقوله: «يجب عليه».

(٢) كون السؤال عن حكم الشبهة الموضوعية لا يتوقف على ذلك لإمكان السؤال عن الشبهة الموضوعية. مع فرض توقف الليل على ذهاب الحمرة المشرقية، للشك في ذهابها. نعم لا بد من فرض كون الحمرة المذكورة في الرواية غير الحمرة المشرقية كما ذكره فقيه.

(٣) كما قد يناسبه فرض الحمرة فوق الجبل، لظهوره في قربهم من الجبل، فلو كان الجبل جانب المشرق كان حائلاً دون الحمرة الشرقية مانعاً من رؤيتها، بخلاف ما لو كان في جانب المغرب لأن الحمرة المشرقية قد تستند إلى وجود قرص الشمس فتكون شديدة تستوعب جانب المغرب وتظهر فوق الجبل القرص ومن ثم عبر بتواري القرص وستر الشمس الظاهران في عدم العلم بغيوبتها في الأفق.

بل ربما يراد من ظهور الحمرة فوق الجبل ظهور الحمرة على الجبل نفسه بأن تنعكس من الأفق على الجبل فهي أجنبية عن الحمرة المشرقية، وإن كان الأمر لا يخلو

## المغرب (١).

وتعليه حينئذٍ بالاحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمام عليه السلام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التيقية، لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لا أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار.

كما أن قوله عليه السلام: «أرى لك» يستشم منه رائحة الاستحباب (٢)، فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التيقية، وحينئذٍ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه (٣).

عن إشكال.

(١) كما نسب إلى المشهور. وعليه يكون السؤال عن الحكم مع الشبهة الحكمية الذي عرفت أنه خلاف ظاهر الرواية بدواً.

(٢) عرفت الإشكال في ذلك.

(٣) إذ كون الحكم واقعاً هو الوجوب لا يقتضي الاستدلال بعموم التعليل بعد فرض ظهوره في الاستحباب. بل لو فرض ظهور الكلام في الوجوب - كما هو غير بعيد، لما تقدم - فلا مجال للاستدلال بعموم التعليل، لأن السؤال إن كان عن الشبهة الموضوعية فالمرجع في مثله استصحاب بقاء النهار، أو أصالة الاشتغال بالصوم والصلاة، وإن كان عن الشبهة الحكمية فالمقام من موارد الشك في تحقق شرط مشروعية صلاة المغرب، فإن حرمة تقديمها على ذهاب الحمرة - لو تمت - ليست تكليفاً مستقلاً زائداً عن التكليف بالصلاة، بل هو عبارة أخرى عن عدم تحقق الوقت الذي هو شرط مشروعية الصلاة، وهو مقتضى الأصل.

ودعوى عموم التعليل لكل احتياط لا شاهد عليها من الرواية، فإنها إنما تضمنت الحث على الاحتياط لا التعليل به ليكون من ما نحن فيه، غايته أنها تشعر

وأما عن رواية الأمالي: فبعدم دلالتها على الوجوب، للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية، والحمل على الاستحباب أيضاً مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب، وحينئذٍ: فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض آخر، لأن تأكيد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة. الموجودة في الفعل، لأن الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة، فيختلف رضا المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة، كما أن الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المنذوبات.

هذا، والذي يقتضيه دقيق النظر: أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي (١)، لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب

بكونه علة في الجملة.

(١) فهو مشير إلى حسن الاحتياط ذاتاً بلحاظ إدراك الواقع به ولو لم يكن منجزاً ولا ينافيه لزومه لو تنجز الواقع. هذا ولكن الظاهر من الاحتياط للدين هو الاحتياط الذي يستلزم تركه تعريض الدين للخطر، وهو مختص بما إذا تنجز الواقع ولا يشمل صورة عدم تنجزه. كما لا ظهور له في الحكم بتنجز الواقع بالاحتمال، لعدم سوقه لذلك، بل للإرشاد إلى الاحتياط في مورده. فهو نظيراً أخبار التوقف المتقدمة، ونظير قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾، فإن التقوى مختصة بصورة الخوف المتوقع على التنجز، ولا مورد لها مع عدمه، وإن حسن الاحتياط بملاك آخر كالانقياد ونحوه.



الاحتياط، لا جميع مراتبه (١) ولا المقدار الواجب (٢).

والمراد من قوله: «بما شئت» ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض إلى مشيئة الشخص، لأن هذا كله مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد: أن أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين، لأنه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك، وليس بمنزلة سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال وما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾.

الجواب عن  
سائر الأخبار

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمة، مع ضعف السند في الجميع.

ما ذكره المحقق  
في النسوي  
(دع ما يريبك)

نعم، يظهر من المحقق في المعارج: اعتبار إسناد النسوي: «دع ما يريبك»، حيث اقتصر في رده على: أنه خبر واحد لا يعول عليه في الأصول، وأن إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريبة .

التأمل فيما  
ذكره المحقق

وما ذكره عليه السلام محل تأمل، لمنع كون المسألة أصولية (٣)، ثم منع كون

(١) يعني: بنحو العموم الانحلالي الاستغراقي، ليشمل موارد الوجوب والاستحباب.

(٢) مما سبق يظهر اختصاصها بخصوص المقدار الواجب، وهو الذي يكون مع التنجز.

(٣) كأنه لأن موضوعها عمل المكلف، كما هو حال المسائل الفرعية، وليست كمسألة حجية الخبر مثلاً، حيث كان موضوعها الخبر، فهي لا تتعرض لعمل المكلف وإن أمكن بها استنباط حكم فرعي لعمل المكلف. ولل كلام في ضابط

النبوي من أخبار الآحاد المجردة (١)، لأن مضمونه - وهو ترك الشبهة - يمكن دعوى تواتره، ثم منع عدم اعتبار أخبار الآحاد في المسألة الأصولية (٢).

وما ذكره: من أن إلزام المكلف بالأثقل... الخ، فيه: أن الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبه فيه (٣).

الرابعة: أخبار التثليث المروية عن النبي ﷺ والوصي وبعض الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين:

٤- أخبار التثليث

ففي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين - بعد الأمر بأخذ المشهور منها وترك الشاذ النادر، معللاً بقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» - قوله: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله: حلال

مقبولة ابن حنظلة

المسألة الأصولية محل آخر.

(١) يعني: ما أشتهر من عدم الرجوع في المسألة الأصولية لخبر الواحد، إنما يراد به الخبر الظني غير المحفوف بالقرائن القطعية وليس منه الخبر في المقام.  
(٢) لإطلاق بعض أدلتها. وقد سبق نظير ذلك في بعض الوجوه التي أوردت على الاستدلال على حجية خبر الواحد بأية النبأ.

(٣) يعني: بعد فرض تمامية دلالة الخبر وسنده. نعم قد يدفع الاستدلال بالخبر بأن الرجوع إلى البراءة فيما لو شك في التحريم اعتماداً على الأدلة المتقدمة ليس موردًا للريب. ودعوى: أنه يكفي الريب في الحكم الواقعي. ممنوعة بل الظاهر أن المراد من الريب ما يقبح العمل معه، عند العقلاء فمع دلالة الأدلة على جواز البناء على البراءة لا ريب مانع من العمل.

بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

وجه الاستدلال

وجه الدلالة: أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً: بأن المجمع عليه لا ريب فيه، والمراد أن الشاذ فيه ريب، لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه (١)، وإلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصدقية والأورعية (٢)، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين (٣)، ولا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث

(١) كما تقدم التعرض لذلك في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد وذكرنا أن ذلك هو مقتضى المقابلة في الرواية مع قطع النظر عن القرائن التي ذكرها المصنف عليه السلام.

(٢) كأنه لدعوى أن مقتضى إطلاق التعليل عدم الفرق بين كون راوي المشهور أعدل وعدمه، فلو كان مخالف المشهور مطلقاً لا ريب في بطلانه لم يكن معنى لتقديم الترجيح بالأعدلية ونحوها لاستلزامه العمل برواية الأعدل وإن كان لا ريب في بطلانها. لكنه كما ترى إذ لا شاهد لعموم التعليل بل يمكن اختصاصه بالمشهور الذي هو محل الكلام في الرواية وهو المشهور مع تساوي الروائيتين في العدالة.

نعم ذكرنا في دليل الانسداد أنه من البعيد أن يكون الشاذ مما لا ريب في بطلانه إذا كان الراويان متساويين مع أنه مقدم على المجمع عليه إذا كان راويه أعدل، بل ذلك إنما يناسب كونه مما فيه الريب وأن الريب فيه ينتفي مع فرض أعدلية راويه.

(٣) هذا لا يدخل بالمطلب إذ لا مانع من كون الخبرين معاً مما لا ريب في صدورهما لكونهما معاً مشهورين.

ودعوى: أنه إذا استفيد من الرواية كون مخالف المشهور مما لا ريب في بطلانه

النبي ﷺ (١).

والحاصل: أن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه، وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام رده إلى الله ورسوله. فيعلم من ذلك كله: أن الاستشهاد بقول رسول الله ﷺ في التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات (٢). مضافاً إلى دلالة قوله: «نجا من المحرمات»، بناء على أن تخلص النفس من المحرمات واجب، وقوله: «وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم».

ودون هذا النبوي في الظهور: النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام - في كلام طويل - وقد تقدم في أخبار التوقف، وكذا مرسله الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً، من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقاباً وحينئذٍ

المناقشة في الاستدلال

امتنع كون الخبرين معاً مشهورين.

مدفوعة: بأن الخصم لا يدعى استفادة ذلك، من الرواية بل يدعي أن المستفاد منها أن الشاذ لا ريب في بطلانه، ولا موضوع لذلك مع كون الخبرين معاً مشهورين.

(١) إذ الحث على ترك الشبهات ظاهر في كون محل الكلام هو المشتبهات، دون ما لا ريب في بطلانه.

(٢) إذ لو كان ذلك مستحباً لم يصلح لتعليل الحكم بالتوقف عن الخبر الشاذ الذي يراد به الوجوب.

فالاكتئاب لازم، وقد تكون مضرة أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة (١)، كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً، لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين أيضاً، كما تقدم (٢).

ليس المقصود  
من الأمر بطرح  
الشبهات  
خصوص الإلزام

وإذا تبين لك: أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام، فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي ﷺ المسوق للإرشاد: أنه إذا كان الاكتئاب عن المشتبه بالحرام راجحاً - تفصيلاً عن الوقوع في مفسدة الحرام، فذلك (٣) طرح الخبر الشاذ واجب، لوجوب التحري

(١) أشرنا سابقاً إلى أن ظاهر التعبير بالهلكة إرادة الضرر المهم الذي يهتم كثيراً بدفعه، والوقوع في مفسدة الحرام الواقعي مع عدم العقاب ليس منه.

وبعبارة أخرى: لا مجال للحمل على عدم الإلزام. فالعمدة في جواب ما سبق من أن هذه الروايات ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لا في التعبد بمنجزية الشبهة تأسيساً، فتختص بالشبهات المتنجزة في نفسها التي تفقد فيها الحجة مع الحاجة إليها، كما هو الحال في العمل بالخبر المشكوك الصدور الذي فرض فيه الريب، فإن الاعتماد على مشكوك الحجية خلاف الاحتياط اللازم، وهو المناسب للتعبير بالرشد والغبي والاتباع والاكتئاب، إذ هو إنما يناسب مقام الحجج والطرق لا نفس الأفعال المجهولة الحكم.

(٢) لكن تقدم أنه لا مانع من العقاب عليه إذا تم الدليل على وجوب الاحتياط، لأنه حكم طريقي لأجل تحصيل الحكم الواقعي المجهول الذي يقتضي تنجزه. فالعمدة ما عرفت من عدم نهوض الأخبار ببيان وجوب الاحتياط تأسيساً.

(٣) لا يخفى ما فيه، فإن الاستشهاد للإلزام بكبرى غير إلزامية موهون

عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحق، إذ لو قصر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمال أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجة له، فيكون الحكم به حكماً من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع، فتأمل.

ويؤيد ما ذكرنا: من أن النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات، أمور:

المؤيد لما  
ذكرنا أمور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف  
الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها (١).

١- عموم  
الشبهات للشبهة  
الموضوعية  
التحريمية

وتخصيصه بالشبهة الحكمية - مع أنه إخراج لأكثر الأفراد (٢) -  
مناف للسياق، فإن سياق الرواية أب عن التخصيص، لأنه ظاهر في  
الحصر (٣)، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين (٤)، ولو بني  
على كونها منه - لأجل أدلة جواز ارتكابها (٥) - قلنا بمثله في الشبهة

جداً.

(١) هذا كما يصلح لأن يكون قرينه على عدم سوق الرواية للإلزام كذلك  
يصلح لأن يكون قرينه على ما ذكرنا من اختصاصها بالشبهات المنتجزة في أنفسها،  
إذ هي حيثئذ لا تعم الشبهة الموضوعية البدوية، بل تختص بالشبهة المقرونة بالعلم  
الإجمالي ونحوها.

(٢) كانه لكثرة أفراد الشبهات الموضوعية بخلاف الشبهات الحكمية.

(٣) يعني: في الأمور الثلاثة.

(٤) يعني: بلحاظ الحكم الواقعي.

(٥) كما هو الظاهر، لظهور الرواية في أن كون الحلال بيناً ليس بلحاظ

## الحكمية.

٢- كون المراد  
جنس الشبهة

الثاني: أنه رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد جنس الشبهة - لأنه في مقام بيان ما تردد بين الحلال والحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع (١)، مع أنه ينافي استشهاد الإمام عليه السلام - ومن المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم (٢) إلا على مجاز المشاركة،

الواقع، بل بلحاظ الأمان من العقاب وعدم الوقوع في الهلكة، فمع فرض الأمان من العقاب لأدلة البراءة يكون المورد من الحلال البين وإن احتمل اتصافه بالتحريم الواقعي.

(١) فعموم الشبهات فيها إفرادي انحلالي. يعني: أن كل شبهة يكون الارتكاب فيها موجبا للهلاك والوقوع في الحرام، لا أن ارتكاب مجموع الشبه موجب لذلك بنحو العموم المجموعي، وإلا لم يصلح للتطبيق والاستشهاد به على لزوم اجتناب الحرام المشتبه. ولا على لزوم طرح الخبر الشاذ الذي فيه الريب، لوضوح عدم كون الأخذ بهما أخذاً بكل شبهة، بل ببعض الشبه، فلا يتم الاستدلال عليها إلا بأن يكون المراد من عموم ترك الشبهات العموم الأفرادي كما هو ظاهر.

(٢) كأنه من جهة أن مورد الشبهة قد يكون حلالاً واقعياً، فلا يكون الاقتحام فيها موجبا للوقوع في المحرمات. نعم لو كان عموم الشبهات مجموعياً تم ذلك، فإن الأخذ بمجموع الشبهة وتامها يوجب عادة الوقوع في الحرام، لمصادفة بعضها لذلك إجمالاً إلا أن عرفت عدم سوقه للعموم المجموعي بل الأفرادي.

فلا بد أن يراد من الوقوع في المحرمات المشاركة لها والقرب من ساحتها، الذي هو لازم الإقدام في كل شبهة نظير ما ورد في بعض الأخبار السابقة من

كما يدل عليه بعض ما مضى وما يأتي من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي: أن الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم (١)، من دون سبق علم به أصلاً.

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف، الظاهرة في

٣- الأخبار الكثيرة

قولهم عليه السلام: «لكل ملك حمى، وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، لو أن راعياً دعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا المشتبهات» ومن الظاهر أن البعد عن المحرمات بالمعنى المذكور ليس واجباً، بل مستحباً، فيكون ذلك قرينه على حمل الروايات على الاستحباب.

لكن حمل الروايات على المعنى المذكور - مع أنه خلاف الظاهر - ينافي ما تقدم منه عليه السلام من حملها على الإرشاد للحذر من الضرر الواقعي المحتمل من الشبهة، لأن ذلك المعنى مبني على كون المراد بالهلكة هو مخالفة الملاك الواقعي المحتمل في نفس مورد الشبهة، وهذا المعنى مبني على كون المراد بها المحرمات الأخر التي يلزم من الإقدام في الشبهة القرب منها. كما لا يخفى.

فالظاهر أن المراد من الوقوع في المحرمات والهلكات في هذه الروايات ليس هو مقاربتها بالمعنى المذكور ولا الوقوع فيها قطعاً، بل احتمال الوقوع فيها والتعرض لذلك هو لازم في كل شبهة، كما يشهد له ما تضمنته من الوقوع في الحرام وهو لا يعلم، إذ المعنى الذي ذكره المصنف عليه السلام يقتضي الوقوع في الحرام وهو يعلم ومن ثم قلنا إنها تشير إلى الإرشاد إلى دفع الضرر المحتمل وعليه يتعين حملها على الإلزام إرشاداً ولا يتم حملها على الاستحباب.

وأما قوله عليه السلام: «لكل ملك حمى...» فسيأتي الكلام فيه.

(١) يعني: وحيث كانت الكبرى المذكورة غير تامة، تعين حمل الروايات على

الاستحباب. لكن عرفت الجواب عن ذلك.



الاستحباب بقرائن مذكورة فيها(١):

منها: قول النبي ﷺ في رواية النعمان، وقد تقدم في أخبار التوقف.

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق، أنه خطب وقال: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام: «قال: قال جدي رسول الله ﷺ في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى، ألا: وإن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه، فاتقوا حمى الله ومحارمه».

ومنها: ما ورد من: «أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً(٢)».

---

(١) عمدتها التعليل بأن الاخذ بالشبهة يوجب القرب من المعصية وتوقع الاقدام عليها. وقد عرفت في أخبار التوقف أن المعنى المذكور مبني على الاستحباب لا الإلزام. لكن هذا ملاك آخر لاجتناب الشبهة تضمنته بعض النصوص غير الملاك المشار إليه في الأخبار التي نحن بصددنا كخبر التثليث ونحوه من ما تضمن أن الأخذ بالشبهات يوجب الوقوع في المحرمات والهلكة من حيث لا يعلم. فلا تصلح النصوص المذكورة قرينة على حمل مثل خبر التثليث على غير الإلزام ولا تصلح لتفسيره كما يحاوله المصنف رحمته لا اختلاف ملاك الحكم فيها.

(٢) هذا لا يخلو عن إجمال، ولا يلائم مضمون أخبار الهلكة، فهو يقتضي

ومنها: رواية فضيل بن عياض: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من الورع من الناس؟ قال: الذي يتورع عن محارم الله ويحْتَنِبُ هَوْلَاءَ، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه» (١).

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين:

وأما العقل، فتقريره بوجهين:

أحدهما: أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب - بمقتضى (٢) قوله تعالى: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ونحوه -

١- العلم الإجمالي بوجود محرمات كثيرة

رجحان اجتناب الشبهة بملاك آخر غير ملاك الهلكة، ولا يصلح لتفسير أخبار الهلكة، ولا يكون قرينة عليها، نظير ما ذكرناه في الأخبار السابقة.

(١) كأنه من جهة أن الورع من الصفات الراجحة لا اللازمة، فتدل على عدم لزوم الاجتناب عن الشبهة. وحيث أن ملاك ترك الشبهة فيه هو ملاك في الأخبار التي نحن بصدددها وهو توقع الوقوع في الحرام. كان صالحاً لتفسيرها وحملها على الاستحباب. لكن، يدفعه أن الجواب في هذه الأخبار يناسب المسؤول عنه وهو الورع اللازم الذي يقبح التسامح فيه، وهو الورع عن المحارم وعن الاتصال بالظلمة، نظير ما سبق في أخبار التوقف عن الشبهة مما يشابه الخبر المذكور. وعليه لا يكون الخبر المذكور صالحاً لحمل أخبار المقام على عدم الإلزام، بل قد يكون مؤيداً لإرادة الإلزام منها.

والذي تحصل من جميع ما تقدم أنه لا مجال لحمل الأخبار المستدل بها على عدم الإلزام ولا يناسبه التعليل فيها. والمتعين الجواب عنها بما تقدم من أنها واردة للإرشاد إلى لزوم ترك الشبهات المفروغ عن كونها منجزة، ولا تصلح لبيان منجزة الشبهة شرعاً. لعدم سوقها إلا للإرشاد بعد المفروغية عن تنجز الشبهة. على ما أوضحنا في أخبار التوقف، فإن الجميع من باب واحد.

(٢) لا حاجة إلى الاستدلال بالآية بعد فرض العلم الإجمالي بوجود

الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب (١)، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلا بد من اجتناب كل ما احتمال أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمة واقعا.

فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة، ولا نعلم إجمالاً بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط. وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي قبل (٢) الرجوع إلى الأدلة، وأما بعده فليس هنا علم إجمالي.

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكل مراجع في الفقه يعلم أن ذلك غير ميسر، لأن سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنية. وإن أريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني إلا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنه أحد المحرمات الواقعية، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم

---

التكاليف الشرعية، لما هو المعلوم من منجزية العلم الإجمالي المذكور. بل دلالة الآية على المطلوب لا تخلو عن إشكال.

(١) يعني: ولو بسبب قيام الطرق غير العلمية المعتبرة والصالحة للمعذرية والمؤمنة من العقاب على الواقع المنتجز بالعلم الإجمالي المفروض.

(٢) يعني: إنما يحصل قبل الرجوع للأدلة.

## العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الأدلة (١) حتى يحصل

(١) لا يخفى أن الظن بالوجه المذكور وإن لم يوجب العلم بانحصار المحرمات الواقعية بمضامين تلك الأدلة بناء على عدم التصويب وفرض عدم إفادتها القطع، إلا أنه قد يوجب انحصارها بها تعبدًا، بحيث تكون صالحة لتمييز المعلوم بالإجمال شرعاً، فتوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية. ومن هنا لا فرق بين الأدلة القطعية والظنية المتبعة في ذلك، لأن دليل اعتبارها موجب لصيرورتها بمنزلة القطع.

والذي ينبغي أن يقال: أن الدليل التفصيلي علمياً كان أو ظنياً إن كان مبنياً على شرح المعلوم بالإجمال وتمييزه بحيث يكون ناظراً للمعلوم الإجمالي وحاصراً له بموارده فهو يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لارتفاع الإجمال معه تعبدًا. واحتمال وجود التكليف في غير مورد الدليل التفصيلي إن كان راجعاً إلى احتمال خطأ الطريق فلا يعتنى به بمقتضى دليل الحجية.

وإن كان راجعاً إلى احتمال زيادة موارد التكليف الواقعي عن المقدار المعلوم بالإجمال فهو احتمال بدوي لا يتجزأ. بمقتضى العلم الإجمالي المفروض. وإن لم يكن الدليل التفصيلي مبنياً على شرح المعلوم بالإجمال وتمييزه بل هو ناظر للواقع مع قطع النظر عن المعلوم بالإجمال، فهو في نفسه لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لعدم ارتفاع الإجمال به لا واقعاً ولا تعبدًا، سواء كان علمياً أم ظنياً. كما لو علم تفصيلاً أو إجمالاً بأن عشرة شيا من قطع غنم موطوءة لزيد، ثم علم من الخارج أو قامت البيئة على أن عشرة شيا بعينها موطوءة، ولم يعلم أنها موطوءة لزيد أو لغيره، فإن العلم أو الظن التفصيلي لا يوجب ارتفاع الإجمال بوجه، فلا وجه معه لسقوط منجزية العلم الإجمالي. ولذا لا ريب في عدم سقوط منجزية العلم الإجمالي المذكور لو فرض تجدد وطء عشرة معينة، كما لا يخفى.

العلم بالبراءة بموافقتهما، بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات  
المعلومة إجمالاً (١).

وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها،  
لأن العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الإجمالي (٢)، والظن غير  
مناف له، لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

---

نعم قد يكون العلم أو الظن التفصيلي مانعاً من تنجز العلم الإجمالي، كما لو  
كان مقارناً له أو سابقاً عليه، لعدم الأثر للمعلوم بالإجمال لو فرض انطباقه على  
المعلوم أو المظنون بالتفصيل فلا يكون العلم به منجزاً على كل حال. كما قد ينحل  
العلم الإجمالي بعلم إجمالي أصغر منه في ضمنه سابق عليه أو مقارن له، على ما يذكر  
في مباحث العلم الإجمالي.

أما لو كان العلم التفصيلي أو الإجمالي الصغير أو الظن متأخراً عن العلم  
الإجمالي الكبير فلا يسقط عن المنجزية بعد ثبوتها له لترتب الأثر عليه حين حدوثه  
على كل حال فتشغل الذمة بمضمونه والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني  
وهذا بخلاف ما لو كان العلم أو الظن التفصيلي أو الإجمالي شارحاً للعلم الإجمالي  
الكبير ومفسراً للمعلوم به، فإنه يسقطه عن المنجزية مطلقاً لارتفاع الإجمال معه  
حقيقة أو تعبداً. واحتمال التكليف في غير مورد العلم أو الظن الشارح والمفسر  
للعلم الإجمالي مدفوع بالأصل أو بدليل الحجية. كما ذكرنا.

(١) مما سبق يظهر أن الظن التفصيلي يستلزم الظن بالبراءة إن كان مبنياً على  
تعيين المعلوم بالإجمال وتمييزه، وإلا فلا يستلزمه كالعلم التفصيلي.

(٢) إنما يكون منافياً له إذا كان مبنياً على تمييز المعلوم بالإجمال، وقد ذكرنا  
أن الظن المعتبر إذا كان مبنياً على ذلك يكون مسقطاً للعلم الإجمالي عن المنجزية  
كالعلم، لأن الظن وإن لم يكن بنفسه منافياً للعلم الإجمالي، إلا أن دليل اعتباره يمنع  
من منجزية العلم الإجمالي في غير مورد.

نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به، كان ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها. وبالجملة: فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم إجمالاً بوجود محرمات فيها، ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة، فإن مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرمات (١).

نعم، لو اعتبر الشارع البينة في المقام، بمعنى أنه أمر بتشخيص المحرمات المعلومة وجوداً وعدمياً بهذا الطريق، رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البينة، لا الحرام الواقعي (٢).

والجواب:

الجواب عن  
هذا الوجه

أولاً: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى (٣) يلزم التصويب أو ما يشبهه، لأن ما ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق،

(١) المتعين التفصيل بين كون البينة شارحة للمعلوم بالإجمال وعدمه، على ما ذكرنا.

(٢) وحينئذ يكون قيام البينة موجبا لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل لارتفاعه للعلم بعدم فعالية التكليف في غير مواردنا.

(٣) متعلق بقوله: «ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو».

## وتوضيحه في محله (١)، وحينئذٍ: فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف

(١) لا يظهر لي عاجلاً محل توضيحه في كلامه عليه السلام. وكيف كان فهو خلاف ظاهر الأدلة بل هو مستلزم للتوصيب، ولا يفترق عنه إلا بأن مرجع التصويب إلى التكليف بجميع موارد الطرق ولو لم تصب الواقع، ومرجع هذا الوجه إلى التكليف بموارد الطرق المصيبة للواقع، ويشتركان في عدم التكليف بالواقع الذي لا تصيبه الطرق، وهو خلاف الإجماع، على اشتراك العالم والجاهل والملتفت والغافل في الأحكام، بل هو مما قامت عليه الضرورة كيف ولازمه عدم تنجز العلم الإجمالي بالتكليف في المتباينين لعدم كون كل منهما مورداً للطريق، كما أشار إليه بعض أعظم المحشين عليهم السلام.

ودعوى: أن من حصل له العلم الإجمالي قادر على تحصيل العلم وتقييد الواقع بالطرق إنما هو في حق العاجز عن تحصيل العلم. مدفوعة: بأن العلم الإجمالي مفروض في المقام وإن كان كثير الأطراف فلا وجه لعدم منجزيته.

اللهم إلا أن يفرق بين هذا العلم الإجمالي الكبير وغيره من العلوم الإجمالية في الموارد الخاصة بانصراف أدلة التقييد بالعاجز عن تحصيل العلم عن مثله، لأنه عرفاً لا ينافي العجز عن تحصيل العلم فافهم هذا مع أن ما ذكره المصنف عليه السلام لو تم لم يحتج في الاستدلال على البراءة بالأدلة السابقة، إذ بعد فرض كون التكليف الواقعي الذي لم يتم عليه الطريق غير فعلي لا وجه لاحتمال التكليف حتى يحتاج إلى الأدلة المتقدمة المقتضية للعدر عنه والأمان من العقاب عليه.

والأولى الاستدلال على البراءة حينئذٍ بأدلة الطرق بعد فرض حملها على المعنى الذي ذكره عليه السلام كما لعله ظاهر. وبالجملة: ما ذكره عليه السلام مما لا مجال لبناء عليه.

هذا وقد ذكر بعض أعظم المحشين عليهم السلام وسيدنا الأعظم مدظله أن هذا الوجه راجع إلى الوجه الأول للاستدلال على حجية الظن بالطريق دون الواقع الذي حكي

به فعلاً على تقدير حرمة واقعاً.

وثانياً: سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية، إلا أن من المقرر في الشبهة المحصورة - كما سيحى إن شاء الله تعالى - أنه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الإجمالي، اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً، فأصالة الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي - كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً فوقع قذرة في أحدهما المجهول، فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً - أم كان لاحقاً، كما في مثال الغنم المذكور، فإن العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيئة (١)، وسيحى توضيحه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه من

---

عن الفصول، وأجاب عنه المصنف رحمته في التنبيه الأول من تنبيهات دليل الانسداد. فراجع وتأمل جيداً.

(١) ذكرنا أن العلم المتأخر إنما يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية إذا كان شارحاً للمعلوم بالإجمال وراجعاً إلى تمييز موارده، وبدون ذلك فلا بد في سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية من تقدم العلم التفصيلي أو مقارنته، وإلا لم يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية.

نعم قد يقع الكلام في أن المدار في التقدم والتأخر والتقارن على المعلوم أو العلم نفسه، وعلى الأول لو تأخر المعلوم التفصيلي عن المعلوم الإجمالي امتنع الانحلال وإن كان العلم التفصيلي متقدماً بنفسه على العلم الإجمالي وعلى الثاني لو تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي امتنع الانحلال وإن كان المعلوم التفصيلي



هذا القبيل.

الوجه الثاني:

٢- أصالة الحظر  
في الأفعال

إن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، كما نسب إلى طائفة من الإمامية، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة، ولم يرد الإباحة في

---

متقدماً على المعلوم الإجمالي. والأمر لا يخلو عن إشكال وللكلام مقام آخر. ومنه يظهر الحال في مقام فان الأدلة والطرق القائمة على التكليف ليست في مقام تمييز المعلوم بالإجمال وحصره في مواردها. كما أن العلم بمواردها تفصيلاً متأخر عن العلم الإجمالي بوجود الأحكام وإن كانت التكليف المعلوم بها منطبقة على التكليف المعلوم بالإجمال غير متأخرة عنها فصلوحها لحل العلم الإجمالي مبني على كفاية التقارن في المعلوم وعدم اعتبار التقارن في العلم نفسه، كما هو غير بعيد وإن كان محل الإشكال كما عرفت.

ولعل الأولى الجواب عن ذلك بأن العلم الإجمالي لا ينحل بالعلم أو الظن التفصيلي الحاصل بعد النظر في الأدلة والطرق، بل العلم الإجمالي يجعل الشارع الطرق على الأحكام الموجب لتنجز خصوص موارد الطرق قبل الفحص عنها، فيمنع من تنجز العلم الإجمالي الكبير لمقارنته له بنفسه وبمعلومه. هذا وقد تقدم ماله دخل في المقام في الدليل العقلي الذي استدل به لعدم حجية ظواهر الكتاب، والدليل العقلي الأول الذي استدل به لحجية أخبار الآحاد. ويأتي بعض الكلام في ذلك في خاتمة البراءة عند الكلام في اشتراط الرجوع للبراءة بالفحص. فراجع، وتأمل جيداً.

هذا وكان المناسب للمصنف رحمته الله التعرض للجواب عما ذكره المستدل من الفرق بين الظن.

ثم إنه يمكن الجواب عن الدليل العقلي المذكور بالنقض بالشبهة الوجوبية، فإن العلم الإجمالي لا يختص بالمحرمات، كما أشار إليه بعض أعظم المحشين رحمته الله.

ما لا نص فيه. وما ورد - على تقدير تسليم دلالاته - معارض بما ورد من الأمر بالتوقف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل (١).  
ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان عليهما السلام. واحتج عليه في العدة: بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة.

وقد جزم بهذه القضية السيد أبو المكارم في الغنية، وإن قال بالإباحة كالسيد المرتضى رحمته الله، تعويلاً على قاعدة «اللطيف»، وأنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه.  
لكن ردها في العدة: بأنه قد يكون المفسدة في الإعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.  
والجواب:

بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر (٢)، أنه: إن أريد ما يتعلق

الجواب عن  
هذا الوجه أيضاً

(١) وهو الحظر المدعى في كلام المستدل.

(٢) ظاهره التوقف في ذلك، وهو خلاف ما سبق منه في غير مقام، وسبق توضيحه. مع أن ذلك وما بعده إنما ينفع في الجواب عن قول المستدل: «ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف...» فإن ظاهر استدلال العدة عليه أن المراد بالوقف وجوب التوقف لدفع الضرر المحتمل. ولأجله يتعين كون المراد بالحظر حكم العقل بلزوم التوقف مع قطع النظر عن احتمال الضرر. والإنصاف أن الدليل المذكور بنفسه لا يخلو عن غموض، لعدم وضوح المراد بالحظر في كلماتهم وأنه الحظر الواقعي أو الظاهري ولا يسعني عاجلاً تفصيل الكلام في ذلك. وقد أطلت في تقارير درس المصنّف رحمته الله فيه، كما أطلت فيه بعض أعظم المحشين رحمته الله. فراجع. وكيف كان فلا ينبغي الخروج بذلك عما عرفته من الأدلة على البراءة.

بأمر الآخرة من العقاب، فيجب على الحكيم تعالى بيانه، فهو مع عدم البيان مأمون.

وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضاً، فوجوب دفعها غير لازم عقلاً، إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية، وقد جوز الشارع بل أمر به في بعض الموارد. وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب، لكونه من باب الشبهة الموضوعية (١) - لأن المحرم (٢) هو مفهوم الإضرار، وصدقه في هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاص - والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين أيضاً، وسيجيء تتممة الكلام في الشبهة الموضوعية إن شاء الله.

---

(١) تقدم منه ذلك عند الاستدلال على البراءة بحكم العقل. وتقدم الكلام فيه لكن هذا مبني على كون دفع الضرر واجباً شرعاً لا عقلاً، أما لو فرض وجوبه عقلاً - كما هو مبني الاستدلال - فقاعدة الملازمة تقتضي وجوب دفع الضرر المحتمل شرعاً أيضاً. وكلام المصنف رحمته لا يخلو عن اضطراب، كما أشار إليه بعض أعظم المحشين رحمته.

(٢) يعني: شرعاً. وقد تقدم الكلام في ذلك عند الاستدلال على البراءة.



وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

التفصيل المحكي  
عن المحقق  
بين ما يعم به  
البلوى وغيره

أن المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، ولا بد من حكاية كلامه عليه السلام في المعبر والمعارض حتى يتضح حال النسبة، قال في المعبر (١):

(١) لا بأس بنقل عبارة المعبر بتمامها، لاختصار المصنف عليه السلام لها. قال في

مقدمة المعبر:

«الفصل الثالث في مستند الأحكام، وهي عندنا خمسة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل والاستصحاب... وأما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية، كما نقول: الوتر ليس واجباً. لأن الأصل براءة العهدة. ومنه أن يختلف الفقهاء في حكم بالأقل والأكثر، فيقتصر على الأقل، كما يقول بعض الأصحاب: في عين الدابة نصف قيمها، فيقول المستدل: ثبت الربع إجماعاً، فيتنفى الزائد نظراً إلى البراءة الأصلية.

الثاني: أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه. وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفره. أما لا مع ذلك فإنه يجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالإباحة، لعدم دليل الوجوب والحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع، كالمتميم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول

كلام المحقق  
في المعبر

الثالث - يعني من أدلة العقل - : الاستصحاب، وأقسامه ثلاثة:  
الأول: استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية،  
كما يقال: الوتر ليس واجباً، لأن الأصل براءة العهدة. ومنه: أن يختلف  
العلماء في حكم الدية المترددة بين الأقل والأكثر، كما في دية عين الدابة  
المترددة بين النصف والربع.  
إلى أن قال:

الثاني: أن يقال: عدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه. وهذا يصح  
فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفرنا به، أما لا مع ذلك فيجب التوقف،  
ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب  
والحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع. فاختر أنه ليس بحجة، انتهى  
موضع الحاجة من كلامه عليه السلام.

كلام المحقق  
في المعارج

وذكر في المعارج، على ما حكى عنه:  
أن الأصل: خلو الذمة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدع حكماً  
شريعياً جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان  
ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه.  
وهذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين: إحداهما: أنه لا دلالة عليه  
شريعياً، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه.

---

المستدل على الاستمرار: صلاة مشروعة قبل وجود الماء، فيكون كذلك بعده. وليس  
هذا حجة، لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه...».

والثانية: أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق (١)، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها، لكننا بينا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند ذلك: يتم كون ذلك دليلاً على نفي الحكم، انتهى.

وحكي عن المحدث الأسترابادي في فوائده:

أن تحقيق هذا الكلام هو: أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه، لأن جماً غفيراً من أفاضل علمائنا «أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام - كما في المعتبر - كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان همهم وهم الأئمة عليهم السلام إظهار الدين عندهم وتأليفهم كل ما يسمعون منهم في الأصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة (٢)، ولتعمل بما في تلك الأصول في زمان الغيبة الكبرى، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لم يضيعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما في الروايات المتقدمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأن نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع.

(١) التكليف بما لا طريق إلى العلم به ليس تكليفاً بما لا يطاق. وسيأتي بعض

الكلام في هذا التعليل.

(٢) يعني: بالرجوع إلى القياس والاستحسان ونحوهما.

إلى أن قال:

ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة، إلا عند العامة القائلين بأنه أظهر عند أصحابه كل ما جاء به، وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره، وما خص أحداً بتعليم شيء لم يظهره عند غيره، ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به، انتهى.

أقول (١): المراد بالدليل المصحح للتكليف - حتى لا يلزم التكليف

المناقشة فيما  
أفاده المحقق رحمته

(١) حاصل ما أفاده رحمته في بيان مراد المحقق رحمته أن ما ذكره المحقق في المعارج وفي القسم الثاني من أقسام الاستصحاب في المعبر من قاعدة أن عدم الدليل دليل لعدم يراد به أن عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل دليل على عدم الحكم الفعلي الظاهري، وهذا لا يختص بما تعم به البلوى، بل ما لا تعم به البلوى أيضاً إذا فقد فيه الدليل الذي من شأنه أن يصل يتعين الرجوع فيه إلى البراءة وعدم البناء على التكليف الفعلي.

نعم لو كان المراد من عدم الدليل عدم الطريق الواقعي على الحكم الواقعي كان الاستدلال به على عدم الحكم الواقعي محتاجاً إلى العلم بعدم الدليل وإلى الملازمة بينه وبين عدم الحكم، وهو إنما يتم فيما تعم به البلوى بشرط يأتي التعرض له في كلام المصنف رحمته.

إلا إنه لا مجال لحمل كلامه على ذلك، لأنه رحمته علل عدم التكليف مع عدم الدليل بأن التكليف مع عدم الدلالة راجع إلى التكليف مما لا طريق إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق.

ومن الظاهر أن هذا إنما يناسب إرادة الطريق الذي من شأنه أن يصل على الحكم الفعلي الظاهري الذي هو المدار في العقاب والثواب، لا الطريق الواقعي للحكم الواقعي، إذ وجود الدليل الواقعي غير الواصل لا يرفع قبح التكليف.



هذا حاصل ما يمكن به توضيح كلام المصنف رحمته في شرح مراد المحقق لكن ظاهر كلام المحقق في المعبر والمعارض أن عدم الدليل كاشف عن عدم التكليف من باب كشف عدم اللازم عن عدم الملزوم لا أن عدم الدليل بنفسه مقتض لعدم التكليف، ومن الظاهر أن هذا إنما يتم في الطريق الواقعي الصادر من الشارع الأقدس بالإضافة إلى التكليف الواقعي. وأما عدم الحكم الفعلي فهو ليس منكشفاً بعدم الطريق الذي من شأنه أن يصل، بل هو مسبب عنه، ضرورة أن عدم قيام الحجة موضوع لحكم العقل والشرع بعدم العقاب الذي هو مرجع عدم التكليف الفعلي، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنه ذكر في المعبر أنه لا بد في ذلك من أن يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به، وظاهره بل صريحه أن الدليل قد يكون موجوداً ولا يظفر به المكلف وهو لا يتم مع إرادة الدليل الذي من شأنه أن يصل، ضرورة أنه مع وجوده لا بد من الظفر به وكيف كان فلا مجال لحمل كلام المحقق رحمته على ما ذكره المصنف رحمته، بل لا بد من حمله على أن عدم وجود الدليل واقعاً كاشف عن عدم التكليف الواقعي، فيختص بما إذا انحصرت الأدلة الشرعية، وعلم بعدم قيام شيء منها على التكليف وكانت هناك ملازمة بين عدم الدليل وعدم التكليف، كما ذكره المحقق رحمته، وهو يختص بما تعم به البلوى، كما ذكره المحدث الاسترآبادي رحمته ونحوه مما من شأنه أن يعلم حكمه.

وأما التعليل المذكور في كلام المحقق رحمته فهو وإن كان لا يخلو عن إجمال وإشكال، إلا أنه قد يوجهه بأن قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به ليس من جهة منافاته للعدل كي يختص بالحكم الفعلي الذي هو المدار في العقاب والثواب بل من جهة منافاته للحكمة، بلحاظ أن الحكم لما كان تابِعاً للملاك كان مقتضى الحكمة سعي المولى في إيصاله، ليتهيأ امتثاله حفاظاً على الملاك، وجعله مع عدم جعل طريق لإيصاله لغو لا فائدة فيه. وهذا يناسب إرادة الحكم الواقعي الذي يكفى في حفظه

بما لا طريق للمكلف إلى العلم به - هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه والاستفادة منه (١)، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شأني [ن.ل.] أصلاً، أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسر ولم يتم دلالتة في نظر المستدل، فإن الحكم الفعلي

---

من جانب المولى نصب الطريق عليه وإن لم يصل لدواعي الإخفاء والموانع الطارئة من الوصول، فالعلم بعدم نصب الطريق عليه موجب للعلم بعدم الحكم، وهو إن ما يتم فيا تعدم به البلوى ونحوه، كما سبق. فما فهمه المحدث الاسترآبادي قريب جداً. بعد التأمل في كلام المحقق عليه السلام.

نعم هذا لا دخل له بأصل البراءة، ولا يستلزم التفصيل فيه، وإنما هو تحقيق لمورد قاعدة عدم الدليل دليل العدم، التي هي كقاعدة عدم الوجدان يدل على عدم الوجود من الأمارات التي تكشف عن الواقع، لا من الأصول التي نحن بصدددها.

نعم القسم الأول الذي ذكره في المعتبر لا يبعد كون المراد به أصل البراءة الذي نحن بصددده وليس في كلامه عليه السلام إشارة إلى التفصيل المذكور فيه، بل ظاهر أن المراد بالحكم فيه الحكم الفعلي، وأن المدار فيه على عدم الدليل القاطع الواصل مطلقاً. ولذا استدل على عدم وجوب الزائد على الربع في الدية بمجرد عدم قيام الإجماع عليه. ومثل له بدية عين الدابة التي هي ليست محل الابتلاء، ولا مجال للعلم بعدم التكليف فيها واقعاً من مجرد عدم الظفر بالدليل، كما هو ظاهر.

وبالجملة: ما ذكره عليه السلام في القسم الأول كالصريح في عموم جريان البراءة وما ذكره في القسم الثاني أجنبي عنه بالمرّة واردة في قاعدة عدم الدليل دليل العدم التي هي من الأدلة القطعية لا الأصول.

(١) الذي هو مستلزم للحكم الفعلي الذي هو المدار في الثواب والعقاب.

في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق قده في كلامه السابق (١)، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكماً آخر - يسمى حكماً واقعياً وحكماً شائياً - على ما هو مقتضى مذهب المخطئة، أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر، للإتفاق على أن مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

وحينئذٍ: فكل ما تتبع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع، ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل، صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي. ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره، ولا بين العامة والخاصة، ولا بين المخطئة والمصوبة، ولا بين المجتهدين والأخباريين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة إلى عبيدهم.

هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأما بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم - لو سميناه حكماً بالنسبة إلى الكل (٢) - فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قده: من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطة التكليف به (٣).

(١) كأنه من جهة التعليل الذي عرفت الكلام فيه.

(٢) كما هو الظاهر المناسب لمذهب المخطئة.

(٣) يعني: بنحو يستتبع العقاب والثواب، وإنما كان المفروض ذلك لما ذكره قده سابقاً من قبح التكليف من دون بيان، فمع فرض وجود الحكم الواقعي لا عقاب عليه. لكن حمل مراد المحقق من التكليف على الظاهري قد عرفت الإشكال فيه. كما

نعم، قد يظن (١) من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه، بعموم البلوى به لا بمجرد (٢)، بل مع ظن عدم المانع عن نشره في أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه.

لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلة العقلية، ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق، ولا بكلام المحقق (٣).

فما تخيله المحدث تحقيقاً لكلام المحقق - مع أنه غير تام في نفسه (٤) - أجنبي عنه بالمرّة.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة: الظن بها فيما بعد الشرع - كما سيجيء عن بعضهم (٥) - لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق (٦) الذي ذكره المحقق.

عرفت تمام الكلام في ذلك.

(١) بل قد يقطع بذلك، كما فيما فرضه... المحقق عليه السلام من الشروط.

(٢) الضمير يعود إلى قوله: «لعموم البلوى».

(٣) عرفت أن ظاهر كلام المحقق أنه ناظر إلى هذا. كما عرفت حال الاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق.

(٤) كأنه من جهة عدم حجية الظن المذكور. لكن عرفت أنه قد يلزم القطع منه.

(٥) يأتي في التنبيه الثاني. وكأنه مبني على إفادة الاستصحاب الظن، كما سيجيء أيضاً.

(٦) لا يخفى أن التكليف بما لا يطاق لا يتوجه حتى بناء على ما ذكره المصنف عليه السلام.

في بيان مراد المحقق عليه السلام، إذ الجهل بالتكليف لا يوجب العجز عن موافقته.

ومن هنا يعلم: أن تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب (١) باعتبار كيفية الاستدلال، حيث إن مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة، فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة (٢)، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة (٣)، ومناط الاستدلال في القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم (٤).

(١) يعني: القسمين الأولين من الأقسام التي ذكرها في المعبر، وهما استصحاب البراءة الأصلية وعدم الدليل دليل العدم.

(٢) كما أنه مبني أيضاً على إطلاق الاستصحاب في مورد يستكشف فيه الحكم الواقعي قطعاً، بناء على ما ذكرنا في تفسير كلام المحقق عليه السلام.

(٣) تبعاً لعموم دليله وهو الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم.

(٤) إن كان المراد من عدم الدليل على الحكم عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل فمن الظاهر أنه لا مجال للتمسك باستصحاب البراءة الأصلية ولا غيره من الأصول مع الشك فيه، إذ لا يعقل الشك فيه إلا قبل الفحص، ولا مجال للأصول قبله قطعاً. وإن كان المراد من عدم الدليل على الحكم عدم الدليل الواقعي ولو فرض ضياعه فهو وإن كان يمكن الشك فيه بعد الفحص أيضاً، إلا أنه ليس مقابلاً للقسم الثاني بناء على ما فسره المصنف عليه السلام به، وإنما يقابله بناء على ما ذكرنا.

كما أن ما ذكره من كون المراد بالقسم الأول الاستصحاب المصطلح، وأن مبنى الاستدلال فيه على ملاحظة الحالة السابقة، وإن كان قد يشعر به التعبير في المعبر عن البراءة بالأصلية، بدعوى إشعاره بكون منشأ الحكم بالبراءة سبقتها، إلا

## ويشهد لما ذكرنا، من المغايرة الاعتبارية (١): أن الشيخ لم يقل

أن ظاهر كلام المحقق عليه السلام أن المراد به مجرد الحكم بالبراءة لعدم الدليل على التكليف لتوقف تنجز التكليف على البيان وقبح العقاب بدونه، لا لأجل الحالة السابقة، كما قد يظهر مما ذكره في وجه جريان البراءة من وجوب الزائد على ربع الدية في عين الدابة، لظهوره في أن الموجب له عدم قيام الإجماع لا غير. ولذا يختص ذلك بالبراءة ولا يجري في التكليف أو غيره من الأحكام الشرعية لو كان ثابتاً سابقاً، كما صرح به في القسم الثالث إذ لو كان للحالة السابقة دخل في نظر المحقق لما كان المناسب له اعتبار القسم الثالث وهو استصحاب حال الشرع، فاعتباره للقسم الأول دون الثالث ظاهر في خصوصية البراءة دون الحالة السابقة.

وأما التعبير عنه بالاستصحاب فلعله من جهة الحكم فيه على طبق الحالة السابقة وإن لم يكن بملاحظتها، كما هو الحال في القسم الثاني أيضاً إذ اختصاص الاستصحاب بما يكون الملحوظ فيه الحالة السابقة اصطلاح متأخر نشأ من الاستدلال عليه بالأخبار الملحوظ فيها ذلك. ولأجل هذا ذكرنا آنفاً أنه لا يبعد أن يكون مراد المحقق عليه السلام بالقسم الأول أصل البراءة الذي نحن بصده.

والذي تحصل من جميع ما ذكرنا: أن مراد المحقق عليه السلام من القسم الأول أصل البراءة، ومن الثاني قاعدة عدم الدليل دليل عدم التي هي من الأمارات، بل الأدلة العلمية على نفي الحكم واقعاً، ومن الثالث الاستصحاب المصطلح عند المتأخرين. وهي وإن اشتركت في الحكم على طبق الحالة السابقة، إلا أن سنخ الحكم وملاكه فيها مختلف جداً، فهو في الأول والثالث ظاهري فعلي، وفي الثاني واقعي. وملاكه في الأول عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل، بضميمة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وفي الثاني عدم الدليل واقعاً مطلقاً، وفي الثالث ملاحظة الحالة السابقة فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) بناء على ما ذكرنا في معنى القسمين لا يكون الاختلاف بينها اعتبارياً، بل حقيقياً، من حيث أن مفاد الأول نفي التكليف ظاهراً، ومفاد الثاني نفيه واقعاً.

بوجوب مضي المتيّم الواحد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب،  
وقال به لأجل أن عدم الدليل دليل العدم.  
نعم، هذا القسم الثاني أعم مورداً من الأول، لجريانه في الأحكام  
العقلية (١) وغيرها، كما ذكره جماعة من الأصوليين.  
والحاصل: أنه لا ينبغي الشك في أن بناء المحقق عليه السلام على التمسك  
بالبراءة الأصلية مع الشك في الحرمة، كما يظهر من تتبع فتاويه في  
المعتبر (٢).

---

كما أن ما نقله عليه السلام عن الشيخ عليه السلام لا يشهد بالتغاير الاعتباري بين القسمين الأولين بل  
بين القسمين الآخرين، كما يظهر بمراجعته كلام المعتبر الذي تقدم منا نقله.

(١) لا يخفى أن الأحكام العقلية لا تقبل الشك حتى يمكن جريان أصالة عدم  
الدليل دليل العدم فيها، خصوصاً بناء على ما ذكره المصنف عليه السلام من أن المراد بالقاعدة  
النفي الظاهري، نعم يظهر من بعض أعظم المحشين عليه السلام أن المراد الأمور الاعتقادية،  
وحينئذٍ يمكن نفيها بأصالة عدم الدليل دليل العدم. فتأمل. ثم إن الظاهر أن القسم  
الثاني إنما يكون أعم من وجه لا مطلقاً، عموم القسم الأول للشبهة الموضوعية، كما  
نبه له بعض أعظم المحشين عليه السلام وادعى أن ذلك هو مراد المصنف عليه السلام.

(٢) بل يكفى فيه ما ذكره في القسم الأول، لما ذكرنا من رجوعه إلى أصل  
البراءة. والظاهر رجوع ما يظهر من فتاواه في المعتبر إلى ذلك، سواءً حمل على ما  
ذكرنا أم على الاستصحاب، كما ذكره المصنف عليه السلام.

## الثاني

مقتضى الأدلة المتقدمة: كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع (١)، فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة، لا الظن بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده (٢) لم يكن معتبراً.

هل أن أصالة الإباحة من الأدلة الظنية أو من الأصول؟

(١) فيكون من الأصول المعذرة لا الأمارات الظنية. فإن الأدلة الشرعية لم تتضمن إلا الرفع والإطلاق والسعة ونحوها، وظاهر الحكم فيها بذلك هو الحكم القطعي، فيتعين حمله على الظاهري الفعلي بعد فرض الشك في الواقع، ولا قرينة على كون الحكم بالأمر المذكورة كفاية عن حجية احتمال العدم، راجعاً إلى أماريته. بل هو أمر قطعي بعد ملاحظة الارتكازيات في فهم أدلة المقام. وأما حكم العقل فالحال فيه أظهر، لعدم ابتناؤه على حجية شيء على الواقع وكشفه عنه بلا إشكال. ومنه يظهر أن مرجع الإباحة عد في المقام إلى فحص السعة ورفع الحرج عملاً، لا الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة.

(٢) لا يتصور كون الأصل المذكور مفيداً للظن. نعم قد يحصل الظن من أمارات آخر شخصية أو نوعية، ودليل الأصل لا يصلح لإثبات حجيتها، لعدم نظره إليها.



إلا أن الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلة الظنية، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد (١)، ومنهم شيخنا البهائي قُدِّسَ سِرُّهُ، ولعل هذا هو المشهور بين الأصوليين، حيث لا يتمسكون فيه إلا باستصحاب البراءة السابقة (٢)، بل ظاهر المحقق رحمته الله في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتى يثبت الناقل، وظاهره أن اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصلية (٣).

والتحقيق: أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر (٤)، والإجماع (٥) ليس على اعتبار هذا الظن، وإنما هو على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يحتاج إليه (٦) بعد قيام الأخبار المتقدمة وحكم العقل.

---

(١) تقدم التعرض لذلك في أواخر المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد.

(٢) بناء على ما قد يظهر منهم عن إفادة الاستصحاب الظن.

(٣) تقدم في أواخر التنبيه السابق التعرض لتحقيق مراد المحقق من التمسك بالبراءة الأصلية.

(٤) لعدم الدليل على حجتيه.

(٥) الذي قد يظهر من المحقق قُدِّسَ سِرُّهُ في المعارج، في الكلام المتقدم حكايته عنه.

(٦) يعني: إلى الإجماع المدعى في كلام المحقق على العمل على طبق الحالة السابقة.

### الثالث

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً، كما يستفاد من الأخبار المذكورة (١) وغيرها.

هل أن أوامر  
الاحتياط  
للاستحباب  
أو للإرشاد؟

(١) لا يخفى أن أكثر الأخبار الآمرة بالاحتياط وباجتناب الشبهة ظاهرة في أن ملائكة ذلك هو الحذر من الهلكة الواقعية المحتملة على تقدير إصابة الحرام الواقعي فهي مختصة بالشبهة المنجزة ولا تعم غيرها، فلا مجال لاستفادة رجحان الاحتياط في الشبهة غير المنجزة بعد فرض عدم لزومه، بل يتعين حملها على الاحتياط اللازم لا غير، كما ذكرنا ذلك في أخبار التوقف والاحتياط.

نعم قد يتمسك لرجحان الاحتياط حينئذٍ بما أمر فيه بترك الشبهات بملاك البعد عن الحرام أو لأن فيها عتاباً، بدعوى ظهوره في رجحان الاحتياط مطلقاً مولوياً. اللهم إلا أن يستكشَل فيه بظهوره في خصوص الشبهة المنجزة لسوقه مساق أدلة التوقف والاحتياط وإن اختلف ملاك الحكم فيه عنها.

ولاسيما مع ما تقدم من قرب كون المراد من الشبهة فقد الحجة في مورد الحاجة إليها، لا مطلق الشك في الحكم الواقعي، فإن ذلك لو تم لم يفرق فيه بين جميع الأخبار. مع أنه لا يبعد حملها على الإرشاد أيضاً لأن الفائدة المشار إليها مما يحكم العقل بحسن تحصيله، نعم لا مجال لذلك فيما تضمن أن في الشبهات عتاباً، كما لا

وهل الأوامر الشرعية للاستحباب (١)، فيثاب عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي (٢)، أو غيري بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها (٣)، فيكون الأمر به إرشادياً (٤) لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطبيب، ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لتلايقع التنازع (٥)؟ وجهان:

يخفى . فتأمل .

فالعمدة في حسن الاحتياط ما هو المعلوم من تمامية ملاك الحكم الواقعي المقتضي لرجحان تحصيله عقلاً، لما فيه من الانقياد للمولى الاعظم، الذي هو من سنخ الإطاعة وإن لم يكن لازماً مثلها. ومجرد رفعه ظاهراً تخفيفاً منه تعالى لا ينافي ذلك ولا يصلح للردع عنه. وإن كان قد يشهد بالردع ما تضمن إنه تعالى يجب أن يعبد في رخصه كما يجب أن يعبد في عزائمه وأنه يجب اليسر ونحو ذلك. ولا بد من التأمل.

(١) يعني: المولوي.

(٢) بل إن حصل الاجتناب به يثاب أيضاً ثواباً آخر غير ثواب الانقياد الذي يستحقه بحكم العقل.

(٣) هذا راجع إلى كون الأمر طريقياً لا غيرياً. ولعله مراد المصنف رحمته.

(٤) لأن الوقوع في الهلكة المعلومه ليس حراماً شرعاً وإنما يحسن تجنب ذلك عقلاً استحباباً.

(٥) لا يبعد أن يكون هذا حكماً مع كون الأمر الشرعي بالإشهاد مولوياً، لأنه كاشف عن كون الأمر به إرشادياً، فإنه خلاف ظاهر الأمر الصادر من الشارع.

من ظاهر الأمر (١) بعد فرض عدم إرادة الوجوب (٢).  
ومن (٣) سياق جل الأخبار الواردة في ذلك، فإن الظاهر كونها  
مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط.

والظاهر أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط - على  
تقدير كونه إلزامياً - لمحض الاطمئنان ودفع احتمال العقاب، وكما أنه  
إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن،  
فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر (٤).

بل، وكما أن أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله  
ورسوله﴾ لمحض الإرشاد، لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب

الظاهر  
كونها للإرشاد

(١) فإن الأمر الشرعي بنفسه ظاهر في المولوية، وحمله على الإرشاد يحتاج  
إلى القرينة.

(٢) ليس هذا لدفع الحمل على الإرشاد، بل لبيان وجه الحمل على الرجحان  
مع أن الأمر في نفسه ظاهر في الوجوب والإلزام.

(٣) بيان لوجه الحمل على الإرشاد.

(٤) لا يخفى أنه إذا احتمل الضرر يكون طلب العقل إلزامياً أيضاً. ولأجله  
لا مجال لدعوى كون الأمر بالاحتياط إرشاداً إليه مع فرض كون الأمر المذكور غير  
إلزامي. فلو فرض الحمل على الإرشاد تعين حمله على الإرشاد إلى حكم العقل  
بحسن الاحتياط من باب الانقياد الراجح لا بملاك دفع الضرر المحتمل.

إلا أن يكون مراد المصنف عليه السلام من الضرر الأثر الواقعي للفعل الذي يعم فوت  
الملاك الواقعي غير اللازم الدفع. نعم أشرنا إلى أنه لا مجال لحمل النصوص على  
ذلك بعد تضمنها الهلكة الظاهرة في الأثر اللازم الدفع. ومن ثم قلنا باختصاصها  
بالشبهة المنجزة.

الطاعة، ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه من الضرر، ولا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه.

ما يشهد لكونها  
من الإرشاد

ويشهد لما ذكرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم. واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً، ومن المعلوم أن الأمر باجتناب المحرمات في هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد (١)، لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به - وهو الاجتناب عن الحرام - أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذراً من الوقوع في الحرام.

ترتب الثواب على  
اجتناب الشبهة

ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه، من حيث إنه انقياد (٢) وإطاعة

(١) لكن ذلك يختص بالشبهة المنجزة التي يخشى فيها من ضرر الحرام، كما هو المناسب للتعبير بالهلكة، فلا مجال للاستدلال بها في المقام، كما عرفت.

(٢) لا إشكال في رجحانه عقلاً بملاك الانقياد، كما ذكرنا. وأما ترتب الثواب عليه، فإن كان المراد به استحقاقه مطلقاً ولو مع عدم الإصابة فهو لا يخلو عن إشكال وإن قلنا باستحقاق المطيع للثواب، وأن ثوابه ليس لمحض التفضل، لفرض عدم تحقق الإطاعة.

وإن كان المراد ترتبه ولو بدون استحقاق فهو قريب جداً بلحاظ لطفه تعالى وتفضله وكرمه على أهل ولايته. نعم لا بد من فرض عدم ثبوت الردع عنه من الشارع على ما تقدمت الإشارة إليه.

حكيمية (١)، فيكون حينئذٍ حال الاحتياط والأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقية والأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لولا الأمر.

هذا، ولكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات»، وقوله: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»، وقوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»: هو كون الأمر به للاستحباب (٢)، وحكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة، ولازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط، مضافاً (٣) إلى الخاصية المترتبة على نفسه (٤).

ظاهر بعض  
الأخبار كونها  
للاستحباب

ثم لا فرق فيما ذكرنا - من حسن الاحتياط بالترك - بين أفراد المسألة حتى مورد دوران الأمر بين الاستحباب والتحريم، بناء على أن دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة، وظهور الأخبار المتقدمة في ذلك أيضاً (٥).

حسن الاحتياط  
مطلقاً

(١) لعل المراد به أنه كالإطاعة.

(٢) عرفت الاشكال في الاستدلال بالنصوص المذكورة في أول هذا التنبيه.

(٣) حال من قوله: «استحقاق الثواب...».

(٤) وهي الانقياد التي عرفت قرب كونها مقتضية للثواب أيضاً في الجملة.

(٥) لم يظهر الوجه في دلالتها على الأولوية المذكورة بناءً على شمولها للشبهة

غير المنجزة، ضرورة أنها حينئذٍ واردة للإرشاد بلحاظ ترتب الخاصية المحتملة على تقدير موافقة الاحتمال للواقع، ولا تعرض فيها للترجيح بين الخاصيتين. إلا أن

ولا يتوهم: أنه يلزم من ذلك (١) عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه، إذ لا ينفك ذلك (٢) عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً.

لأن (٣) حرمة التشريع تابعة لتحقيقه، ومع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع (٤)، ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتبهين وغيرهما، وسيجيء زيادة توضيح لذلك (٥) إن شاء الله.

---

يكون مراده التمسك باطلاق الأخبار المذكورة لإثبات عموم رجحان الاحتياط للمورد بالاجتناب، لا للأولوية. وحينئذ لا يخلو عن إشكال، لقرب انصرافها عن صورة تزاحم الاحتياطين.

(١) يعني: من تقديم احتمال التحريم على احتمال الاستحباب.

(٢) يعني: احتمال الاستحباب.

(٣) تعليل لقوله: «ولا يتوهم...».

(٤) لتوقف التشريع على نسبة الحكم للمولى، ومع فرض كون الداعي هو الاحتمال لا تتحقق النسبة.

(٥) في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الأولى للشبهة الوجوبية.

## الرابع

نسب الوحيد البهبهاني عليه السلام إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نص فيه: التوقف، والاحتياط، والحرمة الظاهرية، والحرمة الواقعية. فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف (١)، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات (٢)، كحديث التلث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنها مشتبهات (٣)، فإن هذا الموضوع في

المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نص فيه

(١) كموثقة حمزة بن الطيار ورواية جابر المتقدمين في الطائفة الثانية. وأما ما تضمن الأمر بالوقوف عند الشبهة معللاً بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة فالظاهر أنه من القسم الثالث، لأن ظاهر الهلكة فيها هي الهلكة الواقعية الناشئة من الحرمة المحتملة.

(٢) فأنها ظاهرة في عدم محذور في الشبهة، بما هي لتكون محرمة واقعاً، بل من حيث احتمال افضائها للحرام الواقعي، فلا تكون إلا محرمة حرمة ظاهرية طريقية.

(٣) لعل المراد بها ما تضمن أن من ترك الشبهة كان لما استبان له من الإثم



نفسه حكمه الواقعي الحرمة (١).

التوقف أعم  
من الاحتياط  
بحسب المورد

والأظهر (٢): أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس مما يجب فيها الصلح أو القرعة (٣)، فمن عبر به أراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص.

الاحتياط أعم  
من موارد  
احتمال التحريم

والاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم، فمن عبر به أراد الأعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب (٤)، مثل وجوب السورة أو وجوب

أترك، ونحوه.

(١) يعني: بناءً على ظهور هذه الأخبار في الحرمة.

(٢) يعني: في توجيه الفرق بين الأقوال الأربعة.

(٣) وذلك في موارد تشابه الحقوق، لعدم تحقق وجه متيقن الجواز فيها في حق الكل حتى يكون مقتضى الاحتياط اختياره. لكن الاحتياط ممكن في حق كل طرف بنفسه إذ له إسقاط حقه المحتمل أو عدم المطالبة به، أو أداء الحق المحتمل لصاحبه احتياطاً، وإن امتنع الاحتياط في حق الحاكم.

فدعوى: أن التوقف أعم من الاحتياط غير ظاهرة. نعم في مورد الدوران بين محذورين يتعذر الاحتياط مع إمكان التوقف بناءً على أن المراد بالتوقف عن الشبهة الاجتناب بالترك الذي هو ممكن في المقام. لكن ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في الدوران بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام.

(٤) يعني: بخلاف من عبر بالتوقف، فإن التوقف مختص بالشبهة التحريمية،

لأن الاحتياط في الشبهة الوجوبية بالفعل لا بالتوقف.

لكن تقدم احتمال عموم الشبهة في أخبار التوقف للشبهة الوجوبية. فراجع

الجواب الثاني عن الطائفة الثانية من الأخبار التي استدلت بها الأخباريون مع أن

### الجزء المراد بين نصف الصيد وكله.

وأما الحرمة الظاهرية والواقعية، فيحتمل الفرق بينهما (١): بأن المعبر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عرضها لموضوع محكوم بحكم واقعي (٢)، فالحرمة الظاهرية (٣) والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عرضها لمشتبه الحكم، وهو موضوع من الموضوعات الواقعية، فالحرمة الواقعية. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلف - من حيث إنه جاهل بالحكم - من الفعل (٤)، فلا يعقل إباحته له واقعاً (٥)، لأن معنى الإباحة

الفرق بين  
الحرمة الظاهرية  
والواقعية

الفرق المذكور بين الاحتياط والتوقف إنما يتم في حق من أطلق وجوب الاحتياط في الشبهة، ولا يتم في حق من خصه بالشبهة التحريمية إذ لا يكون وجوب الاحتياط حينئذٍ أعم من وجوب التوقف، كما لا يخفى.

(١) هذا إنما يصلح وجهاً للفرق بين القول بالحرمة الواقعية والقول بالحرمة الظاهرية. لا بينهما وبين القولين الأولين. وكان المناسب التعرض لذلك وهو لا يخلو عن غموض.

(٢) وهو الحكم الأولى المشكوك فيه.

(٣) كأنه من جهة كونها طريقية لأجل المحافظة على الواقع المحتمل، لا أنها مع قطع النظر عنه.

(٤) متعلق بقوله: «منع الشارع».

(٥) يعني: ليس هناك حكم واقعي في مقابل الحرمة المفروضة، فلا بد من كون الحرمة واقعية لا ظاهرية.

لكن هذا لا يخلو عن إشكال، إذ حرمة الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم إنما تنافي إباحته بعنوان كونه مجهول الحكم، ولا يلتزم بذلك أحد من الأخباريين في المقام، وأما إباحته بعنوانه الواقعي - كالتن - فهي لا تنافي حرمة بعنوان كونه

## الإذن والترخيص، فتأمل.

احتمال آخر  
في الفرق

ويحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلا أن أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً، والقائل بالحرمة الواقعية إنما يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء، من باب قبح التصرف في ما يختص بالغير (١) بغير إذنه.

مشكوك الحكم. بل هي مأخوذة في موضوعها، كيف وظاهر أكثر الأخبار التي يستدل بها للحكم الظاهري في المقام أن العقاب على الحرمة الواقعية المحتملة وأن الاحتمال كاف في تنجزها.

فالبناء على ارتفاع الحكم الواقعي لمنافاته للحرمة المذكورة في غير محله جداً. وعليه يبتني الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في سائر المقامات، وتام الكلام فيه في محله.

هذا ولا يبعد الفرق بين الحرمة الواقعية والظاهرية بأن الأولى تقتضي العقاب على مخالفتها مع قطع النظر عن الواقع سواء كان الشيء وبعنوانه الأولى محكوماً بالإباحة أم الحرمة، والثانية طريقية لا غير ولا تقتضي العقاب على مخالفتها، بل على مخالفة الحرمة الواقعية لو كانت حاصلة، ودليل الأولى هو القسم الرابع من الأخبار المشار إليها في أول هذا التنبيه، ودليل الثانية هو القسم الثالث منها.

(١) هو الشارع الأقدس. لكن المراد من القبح إن كان هو القبح الواقعي المستلزم للحرمة الواقعية، فمن الظاهر أن موضوعه عدم الإذن واقعاً لا الشك في الإذن، ولا طريق إلى إحراز عدم الإذن من الشارع بعد فرض احتمال الإباحة، وإن كان هو القبح الظاهري الراجع إلى منجزية احتمال عدم الإذن فهو عبارة أخرى عن الحرمة الظاهرية، ولا يكون وجهاً مقابلاً لها.

نعم إذ كانت أصالة الحظر قاعدة اجتهادية من سنخ العموم الذي هو دليل على الحكم الواقعي كان الاستناد إليها راجعاً إلى دعوى الحرمة الواقعية، ويكون

ويحتمل الفرق (١): بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقاً وإن كان مباحاً في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعية يقول: بأنه لا حرمة ظاهراً أصلاً، فإن كان في الواقع حراماً استحق المؤاخذه عليه وإلا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعاً، بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها (٢)، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد - المتقدم - في موضع آخر، حيث قال - بعد رد خبر التثليث المتقدم: بأنه لا يدل على الحظر أو وجوب التوقف، بل مقتضاه أن من ارتكب الشبهة واتفق كونها حراماً في الواقع يهلك لا مطلقاً (٣) -: ويخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى، انتهى.

ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقاً: من أن الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للإرشاد (٤)، من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب

---

الفرق بينه وبين الحرمة الظاهرية واضحاً، لوضوح الفرق بين مؤدى الأمانة، والأصل ولعل هذا هو مراد المصنف رحمته. فتأمل.

(١) هذا عكس ما ذكرناه من الفرق. وهو خلاف الظاهر، كما سيأتي.

(٢) لكن هذا خلاف ظاهر التعبير بالحرمة الواقعية، لظهوره في ثبوتها على

كل حال.

(٣) هذا مفعول لقوله: «حيث قال» وهو مقول القول.

(٤) إذا كان للإرشاد لم يصلح لإيجاب الاحتياط مع فرض حكم العقل

بالبراءة، بل يختص بالشبهات المنجزة في نفسها والتي يلزم العقل فيها بالاحتياط مع قطع النظر عن الأمر المذكور. كما تقدم عند الكلام في مفاد الأخبار. وإنما يتجه

على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر.

أوامر الاحتياط  
إرشادية

نعم، الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم - كما في بعض أوامر الطبيب - لا للأولية كما اختاره القائلون بالبراءة (١).  
وأما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلص عن الهلاك المحتمل في الفعل (٢).

نعم، فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولى، ففيه نوع من الانقياد، ويستحق عليه المدح والثواب (٣).  
وأما تركه فليس فيه إلا التجري بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولى، ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه. بل عرفت في مسألة حجية العلم : المناقشة في حرمة التجري بما هو أعظم من ذلك، كأن يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب، ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط، استحقاق

---

استفادة إيجاب الاحتياط شرعاً من الأوامر المذكورة إذا كانت مولوية طريقية لإحراز الواقع والاحتياط له أو تعبدية مع قطع النظر عن الواقع.

(١) تقدم أن القائلين بالبراءة ليس لهم الاستدلال على رجحان الاحتياط بالأخبار المذكورة بعد حملها على مجرد الرجحان والأولية، لظهورها في الإلزام بقرينة ذكر الهلكة، فراجع ما سبق عند التعرض للأخبار وفي التنبيه الثالث.

(٢) وهو العقاب التابع للحرمة الواقعية المنجزة عند الأخباريين.

(٣) استحقاق الثواب مع عدم إصابة الواقع لا يخلو عن إشكال أشرنا إليه

في التنبيه الثالث.

العقاب بترك الاحتياط والتجري بالإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً (١).  
وسياتي تنمة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

---

(١) لا يبعد أن يكون الانقياد والتجري من سنخ واحد، كما تشهد به  
المرتكرات.

## الخامس

أصل الإباحة  
إنما هو مع عدم  
أصل موضوعي  
حاكم عليه

أن أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها (١)، فلو شك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية (٢) جرى أصالة الحل (٣)، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله

(١) لا إشكال في تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي. وفي كونه للحكومة أو لوجه آخر كلام يأتي في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.  
(٢) كالأرنب.

(٣) لكن قد يدعي أنه محكوم لاستصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة بناء على حرمة الحيوان قبل التذكية حال الحياة، لبقاء الموضوع عرفاً، وهو اللحم، وتبدل حاله من الحياة للموت لا يوجب تعدده حتى يمتنع الاستصحاب. ولو قيل بعدم حرمة حال الحياة وأن غير المذكي إنما لا يحل إذا كان ميتة فيجوز ابتلاع مثل العصفور حياً، أمكن استصحاب حرمة الثابتة قبل أن يشعر أو يوبر التي هي ثابتة حتى في الحيوان المحلل كما نبّه عليه سيدنا الأعظم مدظله.

لكن يشكل جريان الاستصحاب بأن موضوع الحرمة هو الأكل لا اللحم، ومن الظاهر اختلاف الأكل باختلاف قيوده من الحياة والموت وغيرهما، لأنه أمر كلي ومن هنا يشكل استصحاب الأحكام التكليفية، بخلاف الأحكام الوضعية

للتذكية (١) فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية (٢)، لأن من شرائطها قابلية المحل، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة. ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قِيلَ لَهَا فيما إذا شك في حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم (٣) وليس له مماثل (٤): أن الأصل (٥) فيه الطهارة والحرمة. فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية، فإنما يحسن (٦) مع الشك

ما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حيوان متولد من طاهر ونجس والمناقشة في ذلك

كالطهارة والنجاسة وغيرهما - فإن موضوعها الموجود الشخصي الخارجي كاللحم الذي لا يتبدل باختلاف العوارض المذكورة. وتام الكلام في مبحث الاستصحاب. فراجع. وعليه لا مانع من جريان أصالة الحل، كما ذكره المصنف قِيلَ لَهَا. لكنها محكومة لإطلاقات الحل لومت، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ إِلَىٰ مَحْرَمٍ عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾ على ما سيأتي الكلام فيه.

(١) كالمتولد بين الشاة والخنزير لو لم يلحق بأحدهما عرفاً.  
(٢) فان التذكية أمر حادث للحيوان حين الذبح، ومقتضي الاستصحاب عدمه. نعم الرجوع للأصل المذكور موقوف على عدم ثبوت عموم يقتضي قبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج، كما سينبه قِيلَ لَهَا له.  
(٣) أما لو تبع أحدهما في الاسم دخل في إطلاق أدلته الحاكمة بحرمة أو حليته.

(٤) وجود المماثل لا أثر له في المقام، إلا أن يكون ذا عنوان خاص قد تعرضت الأدلة إلى حليته أو حرمة. ولعل ذلك مراد المصنف قِيلَ لَهَا.  
(٥) فاعل «يظهر» في قوله: «ويظهر من المحقق...».

(٦) مع أنه يقتضي النجاسة بعد الذبح بناء على أن موضوع النجاسة غير المذكي. وربما يكون مراد الشهيدين قِيلَ لَهَا من الحكم بطهارته تطهرته قبل الذبح في



في قبول التذكية وعدم عموم (١) يدل على جواز تذكية كل حيوان إلا ما خرج، كما ادعاه بعض.

وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية، ففيه: أن الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته (٢) خرج عن الميتة، فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر (٣). ولو شك في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق (٤)، وكيف كان: فلا يعرف

---

قبال نجس العين، لا بعد الذبح. فلا يتوجه عليها الإشكال بذلك.

(١) إذ مع العموم المذكور لا يبقى مجال لجريان أصالة عدم التذكية، فيتعين البناء على حليته لإطلاقات الحل، مثل قوله: ﴿قل لا أجد فيها أوحى إلى محرماً﴾ على ما سبق ويأتي الكلام فيه.

(٢) يعني بمقتضى عموم قبول كل حيوان للتذكية الذي سبق عن بعض دعواه في المقام.

(٣) لا يخفى أنه قبل التذكية ليس ميتة، بل حي فلو فرض حرمة فليس لأن موضوعها الميتة، بل لأن موضوعها الحي قبل التذكية، وحينئذ يجري ما عرفت من الكلام في بقاء الموضوع وعدمه.

نعم قد يدعي ثبوت الحرمة حال الحياة معلقة على الموت، فيقال: هو حرام إن مات، وحينئذ فيتوجه ما ذكره المصنف رحمته من تبدل الموضوع لأن شرط القضية التعليقية الموت، والمفروض إحراز التذكية له بمقتضى العموم المدعى، فلا ينفع استصحاب القضية التعليقية لو جرى في نفسه. مع أنه محكوم... لإطلاقات الحل المتقدم إليها الإشارة لومت، على ما سيأتي الكلام فيه.

(٤) حيث تقدم أن الأصل عدم التذكية لو لم يكن هناك عموم يقتضي بقبول كل حيوان للتذكية، كما تقدم أنه يقتضي النجاسة بعد الذبح.

وجه لرفع اليد عن أصالة الحل والإباحة.

نعم، ذكر شارح الروضة - هنا - وجهاً آخر، ونقله بعض محشيها عن الشهيد في تمهيد القواعد.

ما ذكره شارح  
الروضة  
في المسألة

قال شارح الروضة: إن كلاً من النجاسات والمحللات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر، انتهى.

ويمكن منع حصر المحللات، بل المحرمات محصورة، والعقل والنقل دل على إباحة ما لم يعلم حرمة، ولذا يتمسكون كثيراً بأصالة الحل في باب الأطعمة والأشربة.

المناقشة  
فيما ذكره  
شارح الروضة

ولو قيل: إن الحل إنما علق بالطيبات في قوله تعالى: ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام (١)، فكل ما شك في كونه طيباً فالأصل عدم إحلال الشارع له (٢).

(١) فإن الآية هكذا: ﴿يسألونك ما إذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات﴾ وظاهر الجواب انحصار مورد السؤال وهو الحلال به.

(٢) كأنه لأصالة عدم كون المشكوك من الطيبات ولو من باب استصحاب العدم الأزلي لكن من القريب كون الطيبة في لحم الحيوان من لوازم ذاته غير المنفكة عنه حتى قبل وجوده، فلا مجال لليقين بعدمه الأزلي، لا أنها من لوازم وجوده حتى يمكن إحراز انفكاكها عنه قبل وجوده، وتستصحب حينئذٍ لأصالة عدم كون المشكوك من الطيبات، بل اللازم الرجوع إلى أصالة الحل أو عمومها الذي سيأتي الكلام فيه.

قلنا: إن التحريم محمول في القرآن على (الخبائث)(١) و(الفواحش)(٢)، فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم(٣)، ومع تعارض الأصلين(٤) يرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قل لا أجد

(١) في قوله تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث...﴾ لكن لا ظهور له في الحصر حتى يعارض الآية السابقة الظاهرة فيه، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها.

(٢) في مثل قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش...﴾ لكن لا يبعد كون الحصر فيه إضافياً، وإلا فمن المعلوم كثرة المحرمات غير الفواحش العرفية. ولا سيما بعد ظهورها في بيان جميع المحرمات لا خصوص المأكولات. بخلاف قوله تعالى: ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ فإن المنسب منها إرادة الحلال من الطعام. وللكلام مقام آخر.

(٣) كأنه لأصالة عدم كون الحيوان من الخبائث والفواحش ولو من باب العدم الأزلي، وما سبق في أصالة عدم كون الحيوان من الطيبات جارها.

(٤) يعني: أصالة عدم كونه من الطيبات وأصالة عدم كونه من الخبائث والفواحش هذا وقد عرفت الأشكال في جريان الأصلين ذاتاً، لعدم سبق العدم الأزلي في موردها، فلا معنى لفرض التعارض. مضافاً إلى الإشكال في الثاني بعدم كونه مورد الأثر، لعدم ثبوت كون موضوع التحريم هو الخبائث والفواحش بنحو الحصر حتى ينفع أصالة عدمهما في اثبات الحل.

بل يشكل ترتب الأثر عليه حتى لو كان وارداً مورد الحصر، لقرب كونه عنواناً تعليلياً، كما يأتي عند الكلام في المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية إن شاء الله تعالى.

فيمّا أوحى إلي ﴿١﴾، وقوله ﷺ: «ليس الحرام إلا ما حرم الله» (٢).  
 مع أنه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيباً (٣).  
 بل الطيب ما لا يستقدر (٤)، فهو أمر عديم يمكن إحرازه بالأصل  
 عند الشك (٥)، فتدبر.

(١) إلا العموم المذكور لو تم يكون هو المرجع حتى بناء على حصر  
 المحللات في الطيبات، لأن مقتضى الجمع بين العمومين انحصار الأمور غير الطيبة  
 بالميتة وغيرها مما ذكر في هذه الآية وأن غيرها من الطيبات، فيكون عموم هذه الآية  
 حاكماً على أصالة عدم كون الشيء من الطيبات. كما أنه لو تم يكون حاكماً على أصالة  
 الاباحة ومغنياً عنها.

نعم قد يشكل الاستدلال بالعموم المذكور لكثرة التخصيص فيه. لما هو  
 المعلوم من كثرة المحرمات التي لم يتعرض لها في هذه الآية الشريفة، فإن ذلك قد  
 يوجب إجماله وسقوطه عن مقام الاستدلال.

(٢) قد يدعى عدم إمكان التمسك به، لأنه إذا فرض أن الخبائث مما حرمه  
 الله تعالى فاحتمال كون الحيوان من الخبائث لا يدفعه هذا الخبر. فتأمل.

مضافاً إلى ما عرفت في الآية السابقة من الإشكال بكثرة التخصيص.

(٣) لكن لا يبعد خروجه عن محل الكلام، وأن المفروض هنا ليس كذلك.

(٤) هذا لا يخلو عن إشكال أو منع.

(٥) بناء على ذلك يكون أمراً وجدانياً لا يقبل الشك حتى يرجع فيه إلى

الأصل. فتأمل.

## السادس

اعتراض بعض  
الأخباريين  
على الأصوليين

حكى عن بعض الأخباريين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة، وهو: أنه هل يجوز أحد أن يقف عبد من عباد الله تعالى، فيقال له: بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم وأقتفي أثره وما يثبت من المعلوم (١)، فإن اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط، أفيزل قدم هذا العبد عن الصراط، ويقابل بالإهانة والإحباط، فيؤمر به إلى النار ويحرم مرافقة الأبرار؟ هيئات هيئات! أن يكون أهل التسامح والتساهل في الدين في اللجنة خالدين، وأهل الاحتياط في النار معذبين، انتهى كلامه.

المناقشة فيما  
أفاده بعض  
الأخباريين

أقول: لا يخفى على العوام فضلاً عن غيرهم: أن أحداً لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وأنه سبيل النجاة (٢).

(١) يعني: من الأمور المعلومة.

(٢) الذي هو سبيل النجاة الاحتياط مع تنجز الشبهة الذي هو لازم، وأما غيره فليس سبيل النجاة لتحقق النجاة من العقاب بدونه، وإنما هو حسن من باب الانقياد.

وأما الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا إشكال في أنه غير مطابق للاحتياط (١)، لاحتمال حرمة، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب والتحريم (٢)، وإلا (٣) فالاحتياط في ترك الفتوى (٤)، وحينئذٍ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشته، وإن لم يلتفت إليه واحتمل العقاب كان مجبولاً على الالتزام بتركه (٥)، كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبباً.

وعلى كل تقدير: فلا ينفع قول الأخباريين له: إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل (٦)، ولا قول

(١) بل هو حرام بنظر الأصولي، لعدم الدليل عليه.

(٢) يمتنع ثبوت وجوب الإفتاء بعد فرض عدم العلم بالحكم - وهو وجوب الاحتياط وعدمه - وحرمة الفتوى من غير علم. ومع فرض العلم بالحكم تجوز بل قد يجب الفتوى على طبقه ولا يدور الأمر بين الوجوب والتحريم. نعم لو فرض وجوب الفتوى بالحكم الواقعي مطلقاً وحرمة الفتوى بغيره كذلك دار الأمر بين الوجوب والتحريم. لكن لا مجال لتوهم ذلك.

(٣) يعني: وإن لم يثبت وجوب الإفتاء.

(٤) بل عرفت حرمتها مع عدم وضوح الأدلة وأما مع وضوحها فيجوز لكل عالم الفتوى بما علم، كما يجوز ترك الفتوى تورعاً إذا لم يعرض ما يقتضي وجوبها.

(٥) من باب وجوب دفع الضرر المحتمل الذي تقدم أنه فطري.

(٦) كأنه لأن حكم العقل وجداني لا يقبل الشك والتقليد. لكن لا يخفى أنه لم يتقدم من الأخباريين الاستدلال بوجوب دفع الضرر المحتمل، كيف وقد سبق من المصنف رحمته دعوى اتفاق الأخباريين والأصوليين على أن مقتضى حكم العقل

الأصولي له: إن العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.  
وبالجملة: فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط. والإفتاء  
بوجوبه من الأخباريين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين، ولا متيقن  
من الأمرين في البين (١)، ومفاسد الالتزام بالاحتياط (٢) ليست بأقل من  
مفاسد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار  
لم يعلم توجهه إلى أحد، والله العالم وهو الحاكم.

---

هو البراءة بل لعل الأدلة النقلية الدالة على أن مقتضى الأصل الأولي هو البراءة  
متواترة. وإنما يستند الأخباريون في وجوب الاحتياط إلى الأدلة الخاصة فان تمت  
كان لهم الفتوى بالاحتياط. وإلا كان عليهم الرجوع لمقتضى الأصل الأولي العقلي  
والنقلي. ومنه يظهر أن الذي عليه إقامة الدليل هو الإخباري لا الأصولي.

(١) عرفت أن البناء على البراءة هو المتيقن، ولا بد في الخروج عنه من

الدليل.

(٢) مثل الضيق على المكلفين ونحو ذلك، إلا أن في صلوح ذلك الاستدلال

في المقام منعاً ظاهراً.

## المسألة الثانية

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب  
من جهة إجمال النص

إما بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن  
القرينة إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة.

الشبهة التحريمية  
من جهة  
إجمال النص

وإما بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال  
في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل  
الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شك في شمول الخمر للخمر  
الغير المسكر ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به (١). والحكم في ذلك كله كما  
في المسألة الأولى، والأدلة المذكورة من الطرفين جارية هنا.

وربما يتوهم: أن الإجمال إذا كان في متعلق الحكم - كالغناء وشرب  
الخمر الغير المسكر - كان ذلك داخلياً في الشبهة في طريق الحكم (٢). وهو

---

(١) بأن يرد النهي عن الخمر في غير مقام البيان فلا تتم مقدمات الحكمة  
المنقحة لإطلاقه، وإن علم شموله لغير المسكر لوثم إطلاقه. وبهذا يفترق عن  
الغناء.

(٢) وهي الشبهة الموضوعية، فإنه يطلق عليها في كلام بعض الأخباريين



## فاسد(١).

الشبهة في طريق الحكم، كما صرح به بعض أعظم المحشين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وسيأتي في كلام الحر  
العالمي في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة.

وكان هذا من المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تعريض بتوهم لزوم التزام الأخباريين بالبراءة هنا  
من جهة التزامهم بها في الشبهة في طريق الحكم، فإذا فرض كون الشبهة في المقام في  
طريق الحكم لزم بناؤهم فيه على البراءة.

(١) إذ لا يراد بالشبهة الموضوعية إلا ما كان منشأ الإشتباه فيه اشتباه حال  
الموضوع خارجاً بعد العلم بالحكم الشرعي، بجميع خصوصياته التي يرجع فيها  
للشارع.

### المسألة الثالثة

أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما

الشبهة التحريمية  
من جهة  
تعارض النصين

والأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه (١)  
عدا ما تقدم: من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها، وبعض ما ورد في  
خصوص تعارض النصين، مثل ما في عوالي اللآلي: من مرفوعة العلامة رحمته  
إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام:

الأقوى عدم  
وجوب الاحتياط

«قال: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان  
فبأيهما آخذ؟»

ظاهر مرفوعة  
زرارة وجوب  
الاحتياط

فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي، إنها معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنها معاً عدلان مرضيان موثقان عندي.

فقال: انظر ما وافق منها مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم،

فإن الحق فيما خالفهم.

(١) لأن النص المطابق للاحتياط قد سقط عن الحجية بالمعارضة.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟ قال: فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنها معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟  
قال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر... الحديث..».

الجواب عن  
المرفوعة

وهذه الرواية وإن كانت أخص من أخبار التخيير (١)، إلا أنها ضعيفة السند، وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب الغوالي وصاحبه، فقال:

إن الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور: من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غنها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور، انتهى (٢).

(١) لعموم أخبار التخيير للخبرين الموافقين للاحتياط والمخالفين له والمختلفين واختصاص هذه الرواية بالمختلفين. ثم إن الذي يظهر من بعض أعظم المحشين رحمهم الله وغيره أن المراد... بموافقتهم للاحتياط ومخالفتهما له تعذر الاحتياط في موردتهما للدوران بين المحذوران وهو غير ظاهر من الرواية ولا بد من التأمل والتدبر في معناها.

(٢) لم يتعرض المصنف رحمهم الله لأخبار التوقف في المتعارضين، وهي مختلفة المضمون فبعضها ظاهر في التوقف مطلقاً مع إمكانه، وبعضها ظاهر في التوقف بعد فقد المرجحات، والأول معارض لإخبار التخيير والترجيح معاً، فلا مجال للعمل به وتقبيده بإخبار الترجيح ليس أولى من حمله على الاستحباب. فتأمل.

والثاني - وهو مقبولة ابن حنظلة - لا يبعد حمله عن الترجيح بالرأي، فلا ينافي الأخبار الدالة على التخيير، في مقام العمل من باب التسليم. مضافاً في كلا القسمين

ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءة مرجحاً لما يوافق، أو كون الحكم الوقف (١)، أو التساقت والرجوع إلى الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أول الأمر (٢) أو دائماً، وجوه (٣) ليس هنا محل ذكرها (٤)، فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، والله العالم.  
بقي هنا شيء، وهو:

أن الأصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف، ونسب تقديم المخالف - وهو المسمى بالناقل (٥) - إلى أكثر الأصوليين بل إلى جمهورهم، منهم العلامة عليه السلام. وعنونوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدال على الإباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه، ونسب تقديم الحاضر على المبيح إلى المشهور، بل يظهر من

تعارض (المقرر والناقل)،  
(والمبيح والحاضر)

إلى ظهورهما في إمكان الرجوع للمعصوم عليه السلام: فلا ينفع فيما نحن فيه. وتام الكلام في مبحث التعارض. وقد ذكرنا بعض الكلام في شرح كفاية الأصول. فراجع.

(١) إن أريد من الوقف عدم العمل بكلا الخبرين فهو عبارة أخرى عن التساقت. وإن أريد منه الوقف في مقام العمل الرجوع إلى الاحتياط لم يتجه جعله مبنياً على عدم وجوب الاحتياط. فلاحظ.

(٢) بحيث لو اختار أحدهما لم يجز العدول إلى الآخر في واقعة أخرى، وهو المعبر عنه بالتخيير الابتدائي، ويقابله التخيير الاستمراري.

(٣) مبتدأ مؤخر خبره قوله فيما سبق: «ففي كون أصل البراءة مرجحاً...»

(٤) بل محلها في مبحث التعادل والتراجيح.

(٥) يعني: الناقل عن حكم الأصل المخالف له، ويقابله المقرر، الذي يراد به

المقرر لحكم الأصل الموافق له.

المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك. والخلاف في المسألة الأولى ينافي الوفاق في الثانية.

كما أن قول الأكثر فيها مخالف لما يشاهد: من عمل علمائنا (١) على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة، مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا (٢) في المسألتين إلى التخيير (٣).

الفرق بين  
المسألتين

ويمكن أن يقال: إن مرادهم من الأصل في مسألة الناقل والمقرر (٤) أصالة البراءة من الوجوب (٥) لا أصالة الإباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيح والحاضر (٦).

وإن حكم (٧) أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار

---

(١) يعني: في الفقه.

(٢) يعني: الأصوليين منهم.

(٣) هذا لم يتضح وجه كونه إشكالاً في المقام، إذ غاية ما يقتضيه ثبوت الخلاف في المسألتين هو عدم كون الحكم فيهما إجماعياً. نعم هو ينافي ما يظهر من بعضهم من الوفاق في المسألة الثانية.

(٤) وهي المسألة الأولى.

(٥) فتختص بالشبهة الوجوبية.

(٦) لاختصاصها بأصالة إباحة في الشبهة التحريمية.

(٧) الوجه الأول يرفع التنافي بين الوفاق في المسألة الثانية والخلاف في الأولى، وهذا يرفع التنافي بين حكمهم في الأصول في المسألتين وعملهم في الفقه،

الواردة، لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين.  
لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ وتأمل.

---

لو فرض اختلافهما من شخص واحد، إذ لو كان من شخصين فلا تناهي حتى يحتاج  
إلى التوجيه.

## المسألة الرابعة

دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية

الشبهة التحريمية  
من جهة اشتباه  
الموضوع

كما إذا شك في حرمة شرب مائع وإباحته للتردد في أنه خل أو خمر، وفي حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب (١).  
والظاهر: عدم الخلاف (٢) في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك (٣)، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (٤)، و«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» (٥).

عدم الخلاف  
في الإباحة

(١) بناء على عدم الرجوع فيه إلى استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل التذكية أو قبل أن يشعر أو يوبر، كما تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات المسألة الأولى.

(٢) يعني: حتى من الأخباريين. وسيأتي في التنبيه الثاني التعرض لكلام الحر العامل في توجيه الفرق بين الشبهة الموضوعية وغيرها.

(٣) يكفي فيه إطلاقات أدلة البراءة المتقدمة في المسألة الأولى.

(٤) هذا لاقرينة على اختصاصه بالشبهة الموضوعية، بل إطلاقه شامل

للحكمة.

(٥) تقدم في آخر روايات البراءة في المسألة الأولى تقريب اختصاصه بالشبهة

واستدل العلامة رحمته الله في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، أو العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة».

استدلال العلامة  
برواية مسعدة

وتبعه عليه جماعة من المتأخرين.

ولا إشكال في ظهور صدرها في المدعى، إلا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً إلى أصالة الحلية، فإن الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما (١) حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد (٢)، وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير وأصالة الحرية في الإنسان المشكوك في رقيته (٣)، وكذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع (٤) فالحلية مستندة (٥) إليه، وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد

الإشكال في  
الأمثلة المذكورة  
في الرواية

الموضوعية.

- (١) حيث أنها أمانة على ملكية البائع لهما فيصح شراؤهما منه.
- (٢) يعني: لا لأجل أصالة الإباحة. لأن اليد حاکمة على أصالة الإباحة.
- (٣) وهما مقدمان على أصالة الإباحة، فلا مجال للعمل بها معها.
- (٤) الذي هو عبارة عن استصحاب عدمها من الازل، فيترتب عليه حلية

المرأة.

- (٥) يعني: لا لأصالة الإباحة، لأن الاستصحاب مقدم عليها.



فيها، فيحرم وطؤها (١).

وبالجملية: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولي (٢) محكومة بالحرمة، والحكم بحليتها إنما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي (٣)، فالحل غير مستند إلى أصالة الإباحة في شيء منها.

هذا، ولكن في الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة (٤) من الكتاب والعقل كفاية، مع أن صدرها وذيلها ظاهران في المدعى (٥).

توهم عدم جريان  
قبح التكليف  
من غير بيان  
في المسألة  
والجواب عنه

وتوهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظراً إلى أن الشارع بين حكم الخمر - مثلاً - فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً - من باب المقدمة العلمية، فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام.

مدفوع: بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة (٦) الأفراد المعلومة

---

(١) ولا مجال معه لأصالة الإباحة، لأنها محكومة للأصل المذكور.

(٢) وهو استصحاب عدم ترتب الأثر على العقد في الأمور المذكورة.

(٣) كأصالة عدم تحقق النسب، أو كذا الأمانة كاليد.

(٤) يعني: في المسألة الأولى.

(٥) يعني: فلا يهم عدم انطباق الأمثلة، لعدم كونها موجبة للخدش في ظهور الصدر والذيل. لكنه لا يخلو عن إشكال. فالعمدة ما يأتي في آخر مبحث الاستصحاب عند الكلام في معارضة الاستصحاب السببي والمسببي، حيث يأتي منا توجيه الرواية بما يناسب محل الكلام. فراجع.

(٦) يعني: يكون حجة على حرمة خصوص تلك الأفراد، فيخرج به عن

قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنه يكون موجباً لحرمة خصوص الأفراد المذكورة

تفصيلاً والمعلومة إجمالاً المترددة بين محصورين، والأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير، وأما ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدمة للعلم باجتنا ب فرد محرم (١) يحسن العقاب عليه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنا بة على اجتنابه، بين (٢) هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه - كسرب التنن - في قبح العقاب عليه (٣).

وما ذكر من التوهم جار فيه (٤) أيضاً، لأن العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش و﴿ما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (٥) تدل على حرمة

ثبوتاً، بل هو لا يوجب ثبوتاً إلا حرمة الخمر الواقعي وإن لم يعلم خمريته دون غيره وإن قطع بخمريته، كما لعله ظاهر.

(١) يعني: علمت حرمة وتنجز التكليف بها ببيان شرعي.

(٢) خبر «لا» في قوله: «فلا فرق...».

(٣) والعمدة في دفع التوهم في المذكور أن المقدمة العلمية إنما تجب من باب وجوب الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فلا بد من فرض العلم بالاشتغال بشيء يتوقف العلم بالفراغ عنه على المقدمة العلمية، وفي المقام بيان حرمة الفرد يتوقف على العلم بالكبرى والصغرى معاً، عدم العلم بالكبرى - كما في الشبهة الحكمية - أو بالصغرى - كما في المقام - أو بهما معاً، لا يعلم بالتكليف حتى تجب المقدمة العلمية بل المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا غير.

(٤) يعني: في الموضوع الكلي المشتبه حكمه كسرب التنن.

(٥) لا يخلو الاستدلال بهذه الآية عن إشكال، فإنها إما أن يكون وارداً لبيان وجوب إطاعة النبي ﷺ في الأمور الخاصة غير الواجبة شرعاً بالذات من أمور

أمر واقعياً يحتمل كون شرب التن منها.

ومنشأ التوهم المذكور: ملاحظة تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه (١)، فيتخيل أن التريديد في المكلف به مع العلم

السياسات والإدارات ونحوها من الوقائع الشخصية، فتكون أجنبية عما نحن فيه، إذ المفروض احتمال حرمة الشيء شرعاً. وإما أن يكون وارداً لبيان مطابقة نبيه ﷺ، للتكليف الشرعي، وأنه يكشف عن نبيه تعالى، نظير قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾. وحينئذ لا يكون عنوان نبيه ﷺ، دخیلاً في وجوب الانتهاء شرعاً، بل الأمر بالانتهاء عما نهى عنه ﷺ بلحاظ كونه كاشفاً عما هو محرم شرعاً بعنوانه الخاص، فالشك في كون الشيء مما نهى عنه النبي؛ لا يكون من أفراد الشبهة الموضوعية.

كما أنه قد يشكل الأولان أيضاً بأن عنوان الفواحش أو الخبائث لم يعلم كونها عنواناً تقييدياً مأخوذاً في موضوع التكليف الشرعي، بنفسه، بل لعلها عنوانان تعليليان لا دخل لهما في موضوع التكليف، بل المأخوذ في موضوعه هو العناوين الخاصة، كالزنا، وأكل الميتة وشرب الخمر التي يعلم بعدم انطباقها في مورد الشبهة الحكمية، فإن الجمع بين تحريم العناوين العامة - كالفواحش - وتحريم العناوين الخاصة - كالزنا - إما أن يكون بحمل الأولى على كونها تعليلية والثانية على كونها تقييدية، أو بحمل الأولى على أنها تقييدية وأن الثانية إنما ذكرت للتمثيل بلحاظ كونها أحد أفراد المحرم، لا لخصوصيتها في التحريم.

ولا ينبغي الاشكال في أن الأول أولى. وحينئذ لا يكون لاحتمال انطباق العناوين العامة في موارد الشبهة الحكمية أثر، ولا يتم ما ذكره المصنف رحمه الله من النقض بها. كيف والألزم انقلاب الشبهات الحكمية إلى شبهات موضوعية، ولا يظن بأحد الالتزام به. فتأمل جيداً.

(١) وهو ما يشمل مشكوك الفردية.

بالتكليف (١)، فيجب الاحتياط (٢).

ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجودية، حيث تخيل بعض:  
أن دوران مافات من الصلوات بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من  
باب وجوب المقدمة العلمية.

وقد عرفت، وسيأتي (٣) اندفاعه.

فإن قلت: إن الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه - لاحتمال  
كونه محرماً - فيجب دفعه (٤).

قلنا: إن أريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الأمور الأخروية،  
فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

وإن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان - كما في المضار  
الدنيوية - فوجوب دفعه عقلاً لو سلم، كما تقدم من الشيخ وجماعة (٥)،

(١) مع أن التحقيق أن التردد في التكليف نفسه لا في المكلف به، لأن التكليف  
بالعنوان العام ينحل إلى تكاليف متعددة بعدد أفرادها، كل منها مستقل عن الآخر  
إطاعة وعصيانا وثبوتاً وسقوطاً، وكل منها موقوف على العلم بالكبرى والصغرى  
معاً، كما تقدم. ففي الشبهة الموضوعية يشك في ثبوت التكليف لا في موضوعه مع  
العلم بثبوته، وفي مثله تجري البراءة، كما سبق.

(٢) يعني: بناء على وجوبه مع دوران المكلف به بين الأقل والأكثر  
الارتباطين. لكن يأتي في محله عدم وجوب الاحتياط فيه أيضاً.

(٣) في المسألة الرابعة من المطلب الثاني.

(٤) يعني: دفع الضرر المحتمل باجتناّب الفرد المشتبه.

(٥) تقدم في الاستدلال للأخباريين بأصالة الحظر من الأدلة العقلية في

لم يسلم وجوبه شرعاً، لأن الشارع صرح بحلية ما لم يعلم حرمة، فلا عقاب عليه (١)، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلق بأمر المعاد (٢)، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في

الكلام على الاحتياط.

(١) لكن لا إشكال عندهم في منجزية احتمال الضرر إذا بلغ حدّ الخوف، بحيث كان من الاحتمالات العقلائية. فالعمدة أن وجوب دفع الضرر شرعاً مختص بالنفس و الطرف - على ما قيل - ولا يحتمل شيء منها باحتمال التكليف في المقام. ولو فرض احتمال له كان بعيداً، لا يوجب الخوف غالباً حتى يتنجز، لأن غالب المفسد من سنخ الاضرار العامة البعيدة الأمد، التي لا دليل على وجوب دفعها.

كما أنه لا يحكم العقل بوجوب دفعها بنحو يكشف عن حكم الشرع، لما عرفت من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر راجع إلى أمر غريزي فطري من محافظة الإنسان على نفسه وشؤونه وليس من سنخ الأحكام الراجعة إلى التحسين والتقييح المستتعة للمدح والذم وحيثُذ فالغريزة والفطرة لا تقتضي دفع المفسد ونحوها من الأضرار المذكورة. فراجع ما سبق في الاستدلال على البراءة بحكم العقل، وفي الدليل العقلي الأول على حجية مطلق الظن.

(٢) كما في باب الجهاد، حيث يقدم الإنسان فيه على خطر الموت ونحوه. لكن هذا إنما يدل على إمكان انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بوجوب دفع الضرر الواقعي لو سلم، والمدعى فيما نحن فيه انفكاكها ظاهراً، بمعنى: أن العقل قد يلزم بوجوب دفع الضرر المحتمل ولا يلزم به الشرع، كما هو مقتضى الاستدلال بما دل على حلية كل ما لم يعلم حرمة. إلا أن يستدل بما ذكره المصنف رحمته على ما نحن فيه من باب تنقيح المناط ونحوه.

نعم قد يشكل بأن تجويز الشارع الوقوع في الضرر في مثل الجهاد إنما هو مع التعويض في الآخرة بعظيم الثواب، ولا ينفع فيما نحن فيه، مما كان الوقوع فيه في

## المقام (١)؟

فإن قيل: نختار - أولاً - احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخرة، والعقل لا يدفع ترتيبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرح في العدة (٢) في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة: من أنه لو كان هناك في الفعل مضرة آجلة لبينها.

تقرير التوهم  
بوجه آخر

وثانياً: نختار المضرة الدنيوية، وتحريمه ثابت شرعاً، لقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾، كما استدل به الشيخ أيضاً في العدة على دفع أصالة الإباحة، وهذا الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة بقولهم عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

قلت: لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخروي، إلا أن قولهم عليه السلام: «كل شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخروي (٣).

الجواب عن  
هذا الوجه

الضرر المحتمل بدون تعويض.

(١) لأن المفروض الأمن من العقاب وأن الضرر المحتمل من سنخ الضرر الدنيوي.

(٢) تقدم في الاستدلال للأخباريين بأصالة الحظر. وهذا لو تم يقتضي في الشبهة الموضوعية كون البيان فيها وظيفة الشارع الأقدس.

(٣) بلحاظ أن الحكم بالحلية ظاهراً راجع إلى الحكم بعدم العقاب من الشارع. لكن هذا رجوع عن حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الذي استدل به أولاً إلى دعوى حكم الشرع بعدم العقاب. فالأولى أن يقال: إن المصلحة في عدم البيان إنما تصحح للشارع تفويت الواقع، ولا تصحح له العقاب عليه مع عدم بيانه.

وأما الضرر الغير الأخرى، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع (١)، وآية «التهلكة» مختصة بمظنة الهلاك (٢)، وقد صرح الفقهاء في باب المسافر: بأن سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. وكذا في باب التيمم والإفطار لم يرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك.

نعم، ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الإفطار والتيمم مع الشك أيضاً (٣)، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلق الحكم في الأدلة بخوف الضرر (٤) الصادق، مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً.

لكن الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم

---

وبعبارة أخرى: حكم العقل بوجوب البيان على الشارع تارة: يكون بملاك وجوب حفظ الملاكات الواقعية وحرمة نفويتها. وأخرى: يكون بملاك قبح العقاب بدون وجود المصلحة في عدم البيان أو المفسدة المانعة من البيان إنما يزاحم الملاك الأول ويرفع تأثيره، لا الثاني.

(١) عرفت أنه يكفي فيه الخوف الحاصل مع الشك، بل مطلق الاحتمال المعتد به، إلا أنه يختص بضرر النفس أو الطرف.

(٢) سبق الكلام في الآية الشريفة في الدليل العقلي الأول على حجية مطلق الظن. وعلى كل حال لا وجه لتخصيصها بمظنة الهلاك، وأن تعميم احتمال أن تختص بصورة اليقين به.

(٣) قال سيدنا الأعظم عليه السلام في فصل شرائط صحة الصوم من مستمسكه: «كما يقتضيه إطلاق الأكثر للخوف».

(٤) كما أشرنا إليه. ويقتضيه النظر في النصوص والفتاوى.

بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه.

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخرى كذلك، إلا أنه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع أخروي، فلا يستقل العقل بوجوب دفعه (١)، ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص، وتعريضها في الجهاد والإكراه (٢) على القتل أو على الارتداد.

عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتب عليه نفع أخروي

(١) لكن هذا مع العلم بوجود المزاحم، أما مع العلم به فالعقل يلزم بدفع الضرر. وحيثُ فأدلة رفع ما لا يعلمون وحليته إنما ترفع الضرر الأخرى، ولا تكشف عن وجود المزاحم الراجع لأثر الضرر الدنيوي، ولذا لا إشكال في مشروعية الاحتياط محافظة على الملاكات الواقعية. نعم لا بد من وجود جهة مصححة لإباحة الشارع الأقدس وتفويته الواقع، كالتسهيل على المكلفين، إلا أن المصلحة المذكورة إنما تقتضي الترخيص في الإقدام وعدم العقاب على الواقع معه من قبل الشارع، ولا تكشف عن وجود المزاحم الراجع لأثر الضرر بنظر العقل بنحو تصحيح الإقدام من الإنسان المحب لنفسه الذي يريد دفع الخطر عنها.

ولذا لإشكال في أنه لو كان الضرر المحتمل مما يهتم الإنسان بدفعه فآدلة الإباحة لا توجب عدوله عن اهتمامه، ولذا لا تنافي مشروعية الاحتياط كما ذكرنا. فالعمدة ما عرفت من عدم ملازمة المناسب الموجبة للحرمة للأضرار الدنيوية التي يهتم الإنسان بدفعها مع فرض العلم بها فضلاً عما لو كانت محتملة.

(٢) يعني: للقتل وتلف النفس. الظاهر أنه عطف على (الجهاد) وأن المراد



وحيثُذ: فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة  
الترخيص فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو  
لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.  
هذا تمام الكلام في المقام. وقد تقدم في الاستدلال على حجية الظن  
بلزوم دفع الضرر المظنون ما ينفع فيه نقضاً وإبراماً. فراجع.

---

به الإشارة إلى ما لو أكره على الارتداد وهدد بالقتل، حيث أنه يجوز تعريض النفس  
للقتل حيثُذ. فتأمل.



وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

محل الكلام  
في الشبهة  
الموضوعية  
ما إذا لم يكن  
أصل موضوعي  
يقضي بالحرمة

أن محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة (١)، فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محل الكلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجية - المقتضية (٢) للحرمة - بل استصحاب الحرمة (٣)، حاکمة على أصالة الإباحة. ونحوها: المال المردد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له (٤)، وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه (٥)، فلا ينبغي الإشكال في

---

(١) لما تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات المسألة الأولى.

(٢) صفة لقوله: «أصالة عدم...».

(٣) لا يخفى أنه ليس أصلاً موضوعياً، بل حكماً، فليس من محل الكلام، وإن كان ما ذكره من تقديمه على أصالة الإباحة في محله، إما للحكومة - كما ذكره - أول غيرها. نعم ذلك موقوف على جريانه في نفسه لوحدة الموضوع، وتام الكلام في مبحث الاستصحاب.

(٤) فإن استصحاب ملك الغير له قاض بحرمة التصرف فيه بغير إذنه.

(٥) لا يخفى أنه مع فرض العلم بعدم سبق ملك أحد عليه كالمباح الأصلي

عدم ترتب أحكام ملكه عليه: من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق  
المالية (١).

وأما إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلة على ماله وملكه (٢)،  
فيمكن القول بها، للأصل (٣). ويمكن عدمه، لأن الحلية في الأملاك لا  
بد لها من سبب محلل (٤)، بالاستقراء، ولقوله عليه السلام: «لا يحل مال إلا من

لا مجال لاحتمال حرمة التصرفات غير المتوقفة على الملك. ولعل مراده ما إذا لم يعلم  
بسبق ملك أحد عليه وإن كان محتملاً، كما لودار أمر البيضة بين أن تكون نساء حيوان  
مباح أصلي ونساء حيوانه ونساء حيوان مملوك للغير.

ومثله في الحكم ما لو تردد المال بين شخصين ولم يعلم بسبق ملكية أحدهما،  
كما لودار أمر البيضة بين أن تكون نساء حيوانه أو نساء حيوان مملوك للغير، من دون  
أن يحتمل كونها نساء حيوان مباح أصلي. وإن كان ربما يفترق عن المثال الأول. كما  
سيأتي.

(١) الأولى أن يقول: مما يعتبر فيه تحقق الملكية وإلا فالمالية مفروضة في المقام  
وهي غير متوقفة على تملك الشخص للمال.

(٢) كالأكل ونحوه من التصرفات الخارجية التي يكفي فيها كون المال مباحاً  
أصلياً أو مملوكاً للغير مأذوناً فيه من قبل المالك.

(٣) يعني: أصل البراءة والإباحة في التصرفات المذكورة.

(٤) مثل كون الشيء ملكاً للتصرف، أو مأذوناً فيه من المالك، أو غير مملوك  
لأحد بل مباحاً أصلياً. لكن هذا كاف فيما احتتمل كونه مباحاً أصلياً، كما في المثال  
الأول فإن أصالة عدم ملكية أحد له، أو عدم حصول سبب الملكية - كأصالة عدم  
كونه نساء ملك أحد - كاف في جواز التصرف، إذ به يحرز كونه مباحاً أصلياً يجوز  
لكل أحد التصرف فيه.

## حيث أحله الله» (١).

نعم لا يتم ذلك فيما علم بكونه ملكاً للمتصرف أو غيره - كما في المثال الثاني المتقدم - كما أن أصالة عدم كونه ملك الغير لا تحرز كونه ملكاً للمتصرف بل الأصل عدمه، فيحرم التصرف فيه.

إلا أن يستكشَل في أصل ما ذكره ﷺ من أن الحلية في الأملاك لا بد لها من سبب محلل، إذ لم يتضح الوجه في كون موضوع التحليل أمراً وجودياً يمكن إحراز عدمه بالأصل، بل لا مانع من العكس بدعوى أن موضوع التحريم واقعاً أمر وجودي، وهو كون المال ملكاً للغير، أو نحوه فأصالة عدمه كافية في التحليل ظاهراً. والاستقراء المدعى لوتهم لا يشهد بذلك لإمكان كون سببية الأمور المذكورة للتحليل غير مستفادة من الأدلة الشرعية، بل هي راجعة إلى كونها لازمة لتقيض سبب التحريم. وهو ملك الغير ونحوه.

(١) كأنه لظهوره في أن التحليل مستند إلى سبب مجعول منه تعالى، وليس هو مقتضى طبع المال، بل هو بطبعه محرم، وحينئذٍ فمع إحراز عدم تحقق السبب المحلل كالملكية بالأصل يحرز موضوع التحريم.

لكن الحديث المذكور ورد في جواب طلب تحليل الخمس، فقد ذكره في الباب الثالث من أبواب الأنفال من الوسائل.

وفيه: «كتب رجل من تجار فارس عن بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس. فكتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم إن الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الضيق اللهم وعلى الخلاف العقاب العذاب خ ل» لا يحل مال إلا من وجه أحله الله. إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا [أموالنا خ. ل.] وما نبذله ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته، فلا تزوه عنا...».

وحيث أن الخمس من المال المستحق للغير فمن القريب جداً أن تختص الرواية بخصوص المال المملوك للغير فإنه لا يحل إلا بالوجه الذي أحل الله، وهو أجنبي عما

ومبنى الوجهين: أن إباحة التصرف (١) هي المحتاجة إلى السبب، فيحرم مع عدمه ولو بالأصل. وأن حرمة (٢) التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير - ولو بالأصل - ينتفي الحرمة (٣).  
ومن قبيل ما يجري فيه أصالة الإباحة: اللحم المردد بين المذكي

نحن فيه، إذ لا دلالة لها حينئذٍ على كون التحريم مقتضي طبع المال وأنه الأصل فيه. مع أن المراد بالتحليل المطلوب للمسائل هو التحليل الوضعي الراجع إلى الإذن في تملك الخمس، لا إلى مجرد التصرف الخارجي الذي يكون تحليله تكليفيًا، فهو أجنبي عما نحن فيه.

ثم إنه لو تم الاستدلال بالرواية على ما ذكره المصنف رحمته أمكن البناء على الحل في ما احتمال كونه غير مملوك لأحد - كما في المثال الأول المتقدم - لأصالة عدم ملك أحد له، فيكون مما أحله الله. بل لا يبعد كون مقتضى الأصل جواز تملكه - كما هو الحال في المباحات الأصلية - ثم إجراء أحكام الملك عليه من بيع وغيره. فلاحظ.  
(١) يعني: حل التصرف، وهذا مبنى الوجه الأول الراجع إلى أن مقتضى الأصل الحرمة.

(٢) هذا هو مبنى الوجه الثاني. وقد عرفت أنه الأقرب. وإن كان لا بد من التأمل في الأدلة.

(٣) ولو فرض إجمال الأدلة وعدم استفادة أحد الوجهين منها امتنع الرجوع إلى الأصول الموضوعية، لعدم تنقيح موضوع الحرمة والوجوب، وحينئذٍ يتعين الرجوع إلى الأصول الحكمية، وحيث لا مجال للأستصحاب، لعدم العلم بالحالة السابقة تعين الرجوع إلى أصالة البراءة والحل.

نعم بناء على انقلاب الأصل في الدماء والفروج والأموال يتعين الرجوع إلى أصالة الاحتياط. إلا أنه لم يتضح وجه ذلك حتى الآن. ولا بد من التأمل في كلماتهم.

والميتة، فإن أصالة عدم التذكية - المقتضية للحرمة والنجاسة - حاکمة على أصالتي الإباحة والطهارة.

وربما يتخيل خلاف ذلك: تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية (١)، وأخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة (٢).

والأول مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الأمور العدمية (٣).

والثاني مدفوع:

أولاً: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل، والدليل عليه: استثناء ﴿ما ذكيتم﴾ من قوله ﴿وما أكل السبع﴾، فلم يبح الشارع

---

(١) كما عن المدارك.

(٢) الأولى حينئذ الإشكال في أصالة عدم التذكية بعدم الأثر. ولو أريد بها إحراز الموت كانت من الأصل مثبت.

(٣) يعني: وهو خلاف التحقيق. قال بعض أعظم المحشين رحمته: «مضافاً إلى ما يستفاد من جملة من الأخبار من كون أصالة الحرمة في اللحوم مسلماً عند الأئمة عليهم السلام، كما يظهر من ما ورد في حكم الصيد المرمي الذي لم يعلم استناد موته إلى الرمي.

وكذا فيما أرسل إليه الكلب ولم يعلم استناد موته إليه» وما ذكره قريب جداً، وإن كان محتاجاً إلى فحص أخبار المسألة بنحو لا يسعه الوقت. والله سبحانه ولي التوفيق.

إلا ما ذكي، وإناطة (١) إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور  
الوجودية المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها - ولو بحكم الأصل -  
انتفت الإباحة.

وثانياً: أن الميتة عبارة عن غير المذكي، إذ ليست الميتة خصوص ما  
مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية  
فهي ميتة شرعاً. وتمام الكلام في الفقه.

---

(١) عطف على (استثناء) في قوله: «ويدل عليه استثناء ما ذكيتم».



## الثاني

كلمات المحدث  
العالمي في الفرق  
بين الشبهة في  
نفس الحكم وبين  
الشبهة في طريقه  
والمناقشة فيها

أن الشيخ الحر أورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاصر الأخباريين،  
وحاصله: أنه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه (١)،  
حيث أوجبتم الاحتياط في الأول دون الثاني؟  
وأجاب بما لفظه: أن حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي  
أعني الإباحة والتحريم، كمن شك في أكل الميتة أنه حلال أو حرام، وحد  
الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون  
محموله معلوماً، كما في اشتباه اللحم الذي يشتري من السوق لا يعلم أنه  
مذكى أو ميتة، مع العلم بأن المذكى حلال والميتة حرام.  
ويستفاد هذا التقسيم من أحاديث الأئمة عليهم السلام ومن وجوه عقلية  
مؤيدة لتلك الأحاديث، ويأتي بعضها إن شاء الله.  
وقسم متردد بين القسمين، وهي الأفراد التي ليست بظاهرة  
الفردية لبعض الأنواع، وليس اشتباهها بسبب شيء من الأمور الدنيوية

(١) المراد بها الشبهة الموضوعية. كما تقدم في المسألة الثانية.

كاختلاط (١) الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتي أعني اشتباه صنفها في نفسها (٢)، كبعض أفراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه أنواعه في أفراد يسيرة، وبعض أفراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه (٣) واشتبه بعض أفراده حتى اختلف العقلاء فيها، ومنها (٤) شرب التن. وهذا النوع يظهر من الأخبار دخوله في الشبهات التي ورد الأمر باجتنابها.

وهذه التفاصيل تستفاد من مجموع الأحاديث، ونذكر مما يدل على ذلك وجوها:

منها: قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»، فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم.

- (١) تمثيل للمنفى، وهو ما يكون اشتباهه بسبب شيء من الأمور الدنيوية.
  - (٢) الظاهر أن يريد بذلك الشبهة المفهومية الراجعة إلى إجمال المفهوم وتردده بين الأقل والأكثر. وقد تقدم الكلام فيها في المسألة الثانية.
  - (٣) تقدم في الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشبهة الموضوعية الإشكال في كون الخبائث بعنوانها موضوعاً للتحريم.
  - (٤) يعني: من الأفراد التي يشتبه كونها من الخبائث التن. لكن لا يبعد أن يكون مفهوم الخبائث بيناً لا إجمال فيه، واشتباه التن به من الشبهة الموضوعية الصرفة كاختلاط المال الحلال بالحرام.
- نعم بناءً على عدم كون الخبائث بعنوانها موضوعاً للتحريم - كما أشرنا إليه - أنفاً يكون التن مما اشتبه حكمه الشرعي لعدم النص، فيدخل في المسألة الأولى، كما مثل به المصنف رحمته.

إلى أن قال:

وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالاً ولا حراماً (١).

أقول: كأن مطلبه أن هذه الرواية وأمثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة (٢)، وإلا فجرى ان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية.

مع (٣) أن سياق أخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص (٤)، من حيث اشتغالها على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط - أعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة - فحملها على الاستحباب أولى (٥).

ثم قال:

ومنها: قوله: «حلال بين وحرام بين وشبهات»، وهذا إنما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم، وإلا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين، ولا

---

(١) الظاهر أن هذا راجع إلى ما ذكره المصنف رحمته الله من أنه لا مجال للاستدلال بالرواية المذكورة على البراءة في المسألة الأولى، وأنها مختصة بالشبهة الموضوعية.

(٢) لا يظهر من مجموع كلامه ذلك، بل الذي يظهر منه دعوى اختصاص أخبار التوقف بالشبهة الحكمية، لا أنها تعم الشبهات الموضوعية وتختص بأخبار الحل المذكورة في كلامه، فلا يتوجه ما أورده المصنف رحمته الله عليه.

(٣) بأن لوجه بطلان دعوى تخصيص أخبار التوقف والاحتياط بأدلة الحل، التي استظهرها من كلام الحر رحمته الله.

(٤) كما سبق في المسألة الأولى.

(٥) تقدم الإشكال في ذلك، وتقدم ما ينبغي حمل الأخبار عليه.

يعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغيوب (١)، وهذا ظاهر واضح.  
 أقول: فيه - مضافاً إلى ما ذكرنا، من إباء سياق الخبر عن  
 التخصيص (٢) - : أن رواية التثليث - التي هي العمدة من أدلتهم - ظاهرة  
 في حصر (٣) ما يتبلي به المكلف من الأفعال في ثلاثة، فإن كانت عامة

---

(١) عن شرح الوافية للسيد الصدر أن عبارة الحرثيُّ هكذا: «وإلا لم يكن  
 الحلال البين ولا الحرام البين موجوداً، لوجود الإختلاط والاشتباه في النوعين  
 من زمان آدم ﷺ إلى الآن بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين، ولا يعلم  
 أحدهما من آخر إلا علام الغيوب. وذلك ظاهر واضح».

وكان وجه دعوى الإختلاط والاشتباه في الموضوعات ملاحظة الاحتمالات  
 الكثيرة للحرمة مثل احتمال السرقة وبطلان المعاملات الجارية على المال وغير ذلك،  
 وإن كانت على خلاف الأمارات والطرق الشرعية كاليد والبينة وأصالة الصحة  
 وغيرها. لكن هذا قد يجري في الشبهة الحكمية، لأن كثيراً من الحلال والحرام قد  
 ثبت بأدلة ظنية دلالة أو سنداً. وسيأتي من المصنف ﷺ ما يتعلق بذلك.

(٢) لا يخفى أن كلام الحر المتقدم لا يظهر منه دعوى التخصيص في أخبار  
 التوقف، ليتوجه عليه ما ذكره المصنف ﷺ، بل كلامه صريح في دعوى اختصاص  
 أخبار التوقف بالشبهة الحكمية، فلا يلزم من جريان أصالة البراءة والحل في الشبهة  
 الموضوعية تخصيص الأخبار المذكورة. فالأولى الإيراد عليه بأنه لو فرض اختصاص  
 الأخبار المذكورة بالشبهة الحكمية لفظاً، إلا أن عموم التعليل فيها شامل للشبهة  
 الموضوعية، ولا مجال لتخصيصه لآبائه عن التخصيص.

(٣) غايته أن جهة الموضوع تكون من الشبهة لا غير، وهذا لا ينافي  
 عموم الحصر للشبهة الموضوعية، إذ لا يعتبر فيه اشتغالها على جميع الأقسام، فإذا  
 قيل: الإنسان إما كافل أو مكفول فاختصاص الصبي بكونه مكفولاً لا يوجب  
 خروجه عن موضوع التقسيم والحصر، بحيث يراد من الإنسان الكبير البالغ فقط.

للشبهة الموضوعية أيضاً صح الحصر، وإن اقتصت بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام قسماً رابعاً، لأنه ليس حلالاً بيناً ولا حراماً بيناً ولا مشتبه الحكم (١).

ولو استشهد بما قبل النبوي، من قول الصادق عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثة»، كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية، إذ المحصور في هذه الفقرة الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع (٢)، فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمراً رابعاً للثلاثة (٣).

وأما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية: من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلا علام الغيوب، ففيه:

أنه إن أريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. وإن أريد ندرتهما، ففيه: أن الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شموله له. مع أن دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرمات الخارجية المعلومة أكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها (٤).

فلاحظ.

- (١) يعني: بل مشتبه الموضوع وذلك ينافي الحصر الذي يظهر من الرواية.
- (٢) كما يشهد به قوله عليه السلام في المقبولة: «وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله».
- (٣) لخروجه عن موضوع الحصر، لاختصاص الحصر بما يرجع فيه إلى الشارع.
- (٤) سواء أريد بذلك العلم الحقيقي بالواقع. أم ما يعم قيام الطرق والأمارات

ثم قال:

ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتنا ب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلة وعدم النص، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي.

أقول: ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط، إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب (١).

ثم قال:

ومنها: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب مما ذكره (٢).

ثم قال ما حاصله:

ومنها: أن الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الإمام عليه السلام، بخلاف

والأصول الشرعية التي يصح الرجوع إليها مع احتمال الخلاف، وتوجب العلم بالحكم الظاهري.

(١) كما تقدم الكلام فيه في المسألة الأولى والثالثة. وحينئذ يتجه تقديمها في الشبهة الحكيمة على أدلة التوقف والاجتناب. ولا يتم التفصيل الذي اختاره المحدث الحر عليه السلام.

(٢) عرفت الإشكال في ذلك وعرفت الوجه الأقرب.

الشبهة في طريق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم، لأنه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله، وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وإزالة الشبهة (١) فيه، لا من الإمام عليه السلام ولا من غيره من الطرق الممكن منها، والرجوع إلى الإمام عليه السلام إنما يجب في ما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم (٢).

وأما مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص، وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشيء أو عدم توقفه على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

(١) يعني: بناء على جريان البراءة فيه.

(٢) وذلك إنما يقتضي وجوب الفحص، لا امتناع الرجوع للبراءة بعد اليأس عن الظفر بالدليل والعجز عن العلم بالتكليف على تقدير ثبوته واقعاً.

هذا وكأن مراد الحرثيُّ أن امتناع الرجوع للإمام عليه السلام في الشبهة الموضوعية موجب لقصور أخبار التوقف عنها، لاشتغال بعضها على وجوب الرجوع عليهم مثل قوله عليه السلام: «إذا كان كذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك» وقوله عليه السلام: «و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله» لكن ذلك لو تم فإنما يتم في الأخبار المشتبهة على ذلك، دون الأخبار التي أطلق فيها الأمر بالوقوف والاحتياط ونحوها.

ثم قال: ومنها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأن أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن، لما أشرنا إليه: من عدم وجود الحلال البين، ولزوم تكليف ما لا يطاق. والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة (١) حرج عظيم وعسر شديد، لاستلزامه الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات، انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحل والحرم، (كيد المسلم)، و(السوق)، و(أصالة الطهارة)، و(قول المدعي بلا معارض)، والأصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والأخباريين، على ما صرح به المحدث الاستر آبادي كما سيحى نقل كلامه في الاستصحاب، وبالجملة: فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات، لقلتها.

ثم قال:

ومنها: أن اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً، ولا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي (٢) ومن الأفراد الغير الظاهرة الفردية (٣)، وما لا يتم (٤) الواجب إلا به وكان مقدوراً فهو واجب.

(١) أما قدر الضرورة فيسوغ ارتكابه قطعاً ولو لأجل الضرورة.

(٢) كلحم الارنب.

(٣) كبعض الأفراد التي يحتمل دخولها في الغناء، ونحو ذلك من موارد الشبهة المفهومية.

(٤) هذه المقدمة الثالثة للأستدلال، والمقدمة الأولى هي قوله: «ان اجتناب



إلى غير ذلك من الوجوه. وإن أمكن المناقشة في بعضها، فمجموعها دليل كاف شاف في هذا المقام، والله أعلم بحقائق الأحكام، انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة في طريق الحكم، بل لو تم لم يتم إلا فيه، لأن (١) وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشيء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهي مما ورد في الشرع وحكم به العقل، فهي كلها تابعة لتحقق الموضوع أعني الأمر والنهي، والمفروض الشك في تحقق النهي، وحينئذٍ فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة، فأين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها؟.

نعم (٢)، يمكن أن يقال في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر: يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية، ولا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة (٣).

---

الحرام واجب...» والمقدمة الثانية هي قوله: «ولا يتم إلا باجتناب...».

(١) تعليل لعدم تمامية الدليل المذكور في الشبهة الحكمية.

(٢) بيان لجريان الدليل المذكور - لو تم في نفسه - في الشبهة الموضوعية، التي هي الشبهة في طريق الحكم.

(٣) ودعوى: أن هذا لو تم جرى في الشبهة الحكمية بلحاظ الأوامر الواردة بإطاعة الأوامر والنواهي الشرعية، لأنها تقتضي لزوم إطاعة جميع الأوامر والنواهي الواقعية ولا يبرز ذلك إلا بإطاعة الأوامر والنواهي المحتملة بموافقتها احتياطاً، فيجب مقدمة.

لكنك عرفت الجواب عنه سابقاً، وأن التكليف بذوي المقدمة غير محرز إلا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي (١)، فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الإجمالي لا يجب، لا نفساً ولا مقدمة، والله العالم.

---

مدفوعة بأن أوامر الإطاعة إرشادية لا شرعية حتى يجب اليقين بالفراغ عنها، فليس في المقام إلا أدلة الأحكام الأولية، فمع الشك في التكليف بنحو الشبهة الحكمية لا يحرز التكليف بشيء حتى يجب الفراغ عنه بالإتيان بالأفراد المحتملة. نعم قد يجري ذلك في الشبهة المفهومية لإجمال الموضوع.

(١) يعني: بالموضوع، ولا يكفي فيه العلم بالحكم الكلي مع عدم إحراز الموضوع.

### الثالث

الاحتياط  
التام موجب  
لاختلال النظام

أنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً (١)، حتى فيما كان هناك أمانة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره (٢)، بل يلزم أزيد مما ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم، لمنافاته للغرض (٣).

---

(١) تقدم في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى التعرض لذلك مع الكلام فيه. فراجع.

(٢) وهو المحدث الحر العامل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث ذكر ذلك في كلامه السابق.

(٣) لا يبعد أن يكون المراد بالغرض الفرض في - حفظ النظام. لكن هذا إنما يمنع من الأمر بالاحتياط التام بنحو العموم المجموعي ولا يقتضي المنع عن الأمر به بنحو الانحلال في كل واقعة بنفسها في طرف عدم الانشغال بغيرها نظير الأمر الترتيبي الذي التزمنا به في مبحث الضد، وإن افرق عنه بأن الأمر بالأهم هناك مطلق والمقيد هو الأمر بالمهم لا غير، أما هنا فكل منهما مقيد بعدم امتثال الآخر، لأن ملاك الأهم لا يقتضي الإلزام به بنحو لا يسوغ تفويته بالمهم، بل يجوز تفويته، لفرض عدم كونه إلزامياً في نفسه. وبهذا يتعين الجمع بين المستحبات الواقعية الكثيرة

والتبعيض بحسب الموارد، واستحباب (١) الاحتياط حتى يلزم الاختلال - أيضاً - مشكل، لأن تحديده في غاية العسر (٢)، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، وأما المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام، ويدل على هذا: العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً واستلزام كليته الاختلال (٣).

التي وردت في الشريعة المقدسة التي تستغرق أوقات الإنسان.

هذا كله بناء على أن الاحتياط مستحب شرعاً ولو ظاهراً. أما بناءً على كونه مستحباً عقلاً فالحال كذلك كما يظهر بالتأمل. ثم إن هذا لا ينافي حكم العقل بأولوية اختيار الأرجح. وسيأتي الكلام في وجوه الترجيح في المقام، إلا أنه من باب الترجيح في مقام العمل، لا من باب اختصاص الأمر به.

(١) عطف تفسير على قوله: «والتبعيض بحسب الموارد».

(٢) كأنه من جهة اشتباه بين المراتب المختلفة التي ليس لها حدود تفصيلية. لكن يأتي في آخر هذا التنبيه الجواب عن ذلك.

(٣) هذا مبني على ما تقدم في دليل الانسداد من الترجيح بالظن. لكن تقدم أنه مبني على عموم نتيجة الانسداد بحسب الموارد، وقد تقدم الإشكال فيه، وأنه لا دليل عليه إلا الإجماع، وهو لو تم هناك لا يتضح ثبوته هنا. ولا سيما مع الاختلاف بين المقامين بكون التكليف هناك في جميع الوقائع منجزاً بالعلم الإجمالي، بخلافه هنا، فملاك، حسن الاحتياط ليس إلا الانقياد، ولا ريب في أن الانقياد بالاحتياط لتحصيل التكليف بالوارد على طبق الملاك الأهم أرجح عقلاً، ولو كان احتمالاً ضعيفاً، إلا أن يكون احتمالاً غير معتدبه عند العقلاء لضعفه.

اللهم إلا أن يقال: كما تكون أهمية الملاك موجبة لترجيح الانقياد كذلك

التبعض بحسب  
المحتملات

ويحتمل التبعض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى (١)، يحتاط فيه، وإلا فلا.

ويدل على هذا: جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، وأنه شديد، وأنه يكون منه الولد (٢)، منها: ما تقدم من قوله عليه السلام: «لا تجامعوا على

تكون قوة الاحتمال موجبة له، فتكون كلتا الجهتين صالحة للترجيح، ومع المزامحة بينهما وعدم الأهمية يتعين التخيير.

(١) في عموم أهمية حقوق الناس من حقوق الله تعالى إشكال.

نعم أشرنا في التنبيه الأول إلى دعوى لزوم الاحتياط وانقلاب الأصل في الدماء والفروج والأموال، وهي تقتضي لزوم ترجيحها لا أولويته لكن ذلك - مع عدم وضوح الدليل عليه كما تقدم - مختص بما إذ لم تقم أمانة أو أصل موضوعي أو حكمي على طبق البراءة، والكلام هنا أعم من ذلك.

(٢) ففي معتبر شعيب الحداد: عن أبي عبد الله عليه السلام من أراد أن يتزوج امرأة طلقت على غير السنة، حيث قال عليه السلام: «هو الفرج وأمر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها»<sup>(١)</sup>.

وفي معتبر العلاء بن سيبه عنه عليه السلام. فيما لو وكلت المرأة من يزوجه ثم عزلته وزوجه قبل أن تعلمه بالعزل، حيث حكم العامة بنفوذ عقد الوكيل قبل أن يعلم في غير النكاح وعدم نفوذه في النكاح، فأنكر عليه السلام ذلك عليهم وحكم بنفوذه في النكاح وقال عليه السلام: «إن النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو فرج ومنه يكون الولد...»<sup>(٢)</sup>. لكنهما إنما يدلان على أن أهمية النكاح تقتضي احتياط الشارع له

(١) وسائل الشيعة ج: ١٤ باب: ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٣ باب: ٢ من كتاب الوكالة حديث: ٢.

النكاح بالشبهة»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك أن امرأة أَرْضَعْتَكَ» - إلى أن قال - : «إن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وقد تعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه، وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقودة مطلقاً أو بشرط عدم كونه ثقة، وغير ذلك.

وفيه: أن مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب (١).

ويحتمل التبعض بين موارد الأمانة على الإباحة وموارد لا يوجد فيها إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول، لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة، فإن الأمانات في الموضوعات بمنزلة الأدلة

التبعض بين  
مورد الأمانة على  
الإباحة وبين غيره

تشريعاً، لا على أهمية احتياط المكلف له في مقام الشك الذي هو محل الكلام.

نعم قد يدل عليه الرواية التي ذكرها المصنف عليه السلام بلحاظ أن التنبيه على الاحتياط في النكاح والتشديد عليه وإغفاله في غيره من الشبهات الموضوعية قد يدل على أهميته ورجحانه على غيره. وقد تقدم في أدلة الأخباريين أن لسان الرواية لا يناسب الاستحباب، بل غاية ما يمكن أن تحمل عليه هو كراهة ترك الاحتياط.

(١) لكن الاستحباب لا يناسب ما دل على التوبيخ على السؤال، إذ لا معنى للتوبيخ على فعل المستحب، ولا سيما مع ما أشرنا إليه قريباً من أن لسان الرواية المتقدمة لا يناسب استحباب الاحتياط، بل كراهة تركه.

هذا وقد بجمع بين الروايات المشار إليها والرواية المتقدمة بحمل الرواية المتقدمة على النهي عن إحداث النكاح مع الشبهة، وحمل الروايات المذكورة على النهي عن الفحص بعد إيقاع النكاح، تجنباً لمشاكل الواقع المحتمل. فتأمل جيداً.

في الأحكام مزيلة للشبهة (١)، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه ولا بيان من الشارع لا عموماً ولا خصوصاً بالنسبة إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال، وهذا بخلاف أصالة الإباحة، فإنها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها.

هذا، ولكن أدلة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ «الشبهة»، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً.

فالأولى: الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرام.

وما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنما يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه (٢).

---

(١) زوال الشبهة بالأمارات مبني على أن المراد بالشبهة اشتباه الحكم الواقعي الموجب للتحير فيه لعدم البيان الشرعي، إذ لو أريد بها مطلق الاحتمال والشك في الحكم الواقعي لم تكن الأمانة مزيلة للشبهة. وعليه فلا وجه لقوله: «خصوصاً إذا كان...». فإن الكلام لا يتم إلا بناء على ذلك. هذا وقد تقدم هنا عند الكلام في استدلال الأخباريين على الاحتياط بالأخبار حمل الشبهة على معنى لا يناسب ذلك. فراجع.

(٢) لأن أدلة العسر والخرج لا تجري في الأحكام غير الإلزامية بعد عدم تضمينها التكليف والمسؤولية والضيق. فتأمل.

## الرابع

إباحة ما يحتمل الحرمة (١) غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع، لعموم أدلته من العقل (٢) والنقل (٣)، وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة»، فإن ظاهره

عدم اختصاص  
الإباحة بالعاجز  
عن الاستعلام

(١) يعني: في الشبهة الموضوعية. أما الشبهة الحكمية فيأتي في الخاتمة اختصاص جريان البراءة فيها باليأس عن الدليل بعد الفحص.

(٢) لم يتضح حكم العقل بقبح العقاب مع التقصير في الفحص. ولذا يأتي منه في الخاتمة دعوى وجوب الفحص في الشبهة الحكمية وعدم جواز الرجوع قبله إلى البراءة لأن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام.

اللهم إلا أن يدعى الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية بأن وصول الأحكام من قبل الشارع مبني على الفحص ولولاها يلزم ضياع غالبها. ومع إدراك العقل ذلك لا يحكم بالمعذرية وجواز البناء على البراءة قبل الفحص، بخلاف الموضوعات. لكنه لا يخلو عن إشكال. فتأمل جيداً.

(٣) المراد به الإطلاقات العامة لمثل حديث الرفع والسعة وغيرهما.



حصول (١) الاستبانة وقيام البينة لا التحصيل، وقوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان».

لكن هذا (٢) وأشباهه مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق: «كل ولا تسأل»، وقوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة، إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم»، وقوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج: «لم سألت» واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية (٣)، فلا تشمل ما نحن فيه.

إلا أن المسألة غير خلافية، مع كفاية الإطلاقات.

---

(١) يعني: ظاهره أن الغاية حصول الاستبانة وقيام البينة، لا وجوب تحصيلها.

(٢) يعني: الحديث الثاني وهو قوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان». وأما الحديث الأول، وهو رواية مسعدة بن صدقة فقد تقدم في أول هذه المسألة صحة الاستدلال بها لأصالة الحل، ولا ينافيه اشتغالها على الأمثلة المذكورة.

(٣) كاليد وسوق المسلمين وقول من يقبل قوله: فلتلحظ الروايات.

نعم ورد في بعض نصوص قاعدة الطهارة واستصحابها عدم وجوب الفحص من دون أمانة على الطهارة.

## المطلب الثاني

في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام.  
وفيه - أيضاً - مسائل:

### الأولى

فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر

الشبهة الوجوبية  
من جهة  
فقدان النص

كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل، كالدعاء  
عند رؤية الهلال، وكالاستهلال في رمضان، وغير ذلك.

والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة  
البراءة وعدم وجوب الاحتياط، قال المحدث الحر العاملي - في باب القضاء  
من الوسائل -: إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، إلا  
إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين، كالقصر  
والتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك، فإنه  
يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معاً، للنص (١)، وتحريم الجزم

المعروف من  
الأخباريين عدم  
وجوب الاحتياط  
كلام المحدث  
العاملي

---

(١) كأن المراد به النص الدال على وجوب أحدهما المردد. لكنه إنما يقتضي

بوجوب أحدهما بعينه، عملاً بأحاديث الاحتياط، انتهى موضع الحاجة.

كلام المحدث  
البحراني في  
الحدائق في عدم  
وجوب الاحتياط

وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: أحدهما: أنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب: وهذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن الأصل الوجوب.

كلامه عليه السلام في  
الدرر النجفية  
في عدم وجوب  
الاحتياط أيضاً

وقال في محكي كتابه - المسمى بالدرر النجفية - : إن كان الحكم المشكوك دليلاً هو الوجوب، فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتى يظهر دليل، لاستلزام التكليف به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق (١)، انتهى.

لكنه عليه السلام في مسألة وجوب الاحتياط، قال بعد القطع برجحان

الاحتياط:

إن منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً:

كلامه عليه السلام في  
وجوب الاحتياط

فالأول: كما إذا تردد المكلف في الحكم، إما لتعارض الأدلة، أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي

وجوب أحدهما واقعاً، لا امتناع ترك كل منهما لأنه غير معلوم تفصيلاً. فالعمدة في ذلك منجزية العلم الإجمالي الذاتية، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(١) لا يخفى أن امتناع التكليف بما لا يطاق عقلي لا يقبل التخصيص، وحيث لا مجال للفرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية، مع أنهم التزموا بعدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية، فالاستدلال بذلك هنا لا يناسب هذا والظاهر أن الاستدلال في غير محله، كما تقدم عند الكلام في الاستدلال على البراءة بحكم العقل في الشبهة التحريمية.

البراءة الأصلية (١)، أو لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة بالحكم (٢)، أو نحو ذلك.

والثاني (٣): كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالاً مستنداً إلى بعض الأسباب المجوزة، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحة شيء وحليته لكن يحتمل قريباً بسبب بعض تلك الأسباب أنه مما حرمه الشارع وإن لم يعلم به المكلف. ومنه جوائز الجائر، ونكاح امرأة بلغك أنها أرضعتك أو ارتضعت معك الرضاع المحرم إلا أنه لم يثبت ذلك شرعاً، ومنه أيضاً الدليل المرجوح في نظر الفقيه.

أما إذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة، فإنه يعمل على ما ظهر له من الأدلة وإن احتمل النقيض باعتبار الواقع، ولا يستحب له الاحتياط هنا، بل ربما كان مرجوحاً، لاستفاضة الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين (٤).

ثم ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط، أعني اشتباه الدليل وتردده (٥) بين الوجوب والاستحباب، وتعارض الدليلين، وعدم

(١) لا يظهر منه الجزم بنفي البراءة الأصلية.

(٢) كأن المراد به الشبهة المفهومية.

(٣) وهو الاحتياط المستحب.

(٤) لعل النهي منزل على التأكيد على رفع الحجر الراجع إلى عدم وجوب الاحتياط، لا إلى مرجوحيته. وقد تقدم في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول الإشارة لاحتمال ثبوت الردع شرعاً عن الاحتياط. فراجع.

(٥) عطف تفسير على قوله: «اشتباه الدليل».

النص (١)، قال:

ومن هذا القسم: ما لم يرد فيه نص من الأحكام التي لا يعم بها البلوى (٢) عند من لم يعتمد على البراءة الأصلية، فإن الحكم فيه ما ذكر، كما سلف، انتهى.

كلام المحدث  
الاسترآبادي  
في وجوب  
الاحتياط أيضاً

ومن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا: المحدث الاسترآبادي، حيث حكى عنه في الفوائد المدنية، أنه قال:

إن التمسك بالبراءة الأصلية من حيث هي هي إنما يجوز قبل إكمال الدين، وأما بعد أن كمل الدين وتواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بأن كل واقعة تحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامة وكل واقعة تقع الخصومة بين اثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى حتى أرش الخدش، فلا (٣) يجوز قطعاً، وكيف يجوز؟ وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف في ما لم يعلم حكمها، معللين (٤): بأنه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم شرعي قطعي وارد من الله تعالى، وبأن من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون.

(١) فقد جزم في كلامه بوجوب الاحتياط فيهما وصرح بعدم الاعتماد على البراءة الأصلية. لكنها خارجان عما نحن فيه، إذ الكلام في صورة فقد النص.

(٢) لا يخفى أن إطلاق كلامه شامل للشبهة الوجوبية التي هي محل الكلام، إلا أن بناءه للمسألة على عدم القول بالبراءة الأصلية يقتضي التفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية، لأن ذلك مختاره فيها.

(٣) جواب (أما) في قوله: «وأما بعد أن كمل الدين...».

(٤) لا يحضر في خبر يتضمن التعليل المذكور.

ثم أقول: هذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحري بنا أن نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة أهل الذكر عليهم السلام، فنقول: التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين (١)، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام، وهو الحق عندي.

ثم على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده، إلا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى. لا يقال: بقي هنا أصل آخر، وهو أن يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقاً للبراءة الأصلية.

لأنا نقول: هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب، لأن خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة. إلى أن قال:

هذا الكلام مما لا يرتاب في قبحه، نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفلى والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقال.

---

(١) كأنه من جهة أنه على القول بكون الوجوب والحرمة ذاتيين لا يعلم بسبق البراءة وعدم الوجوب، بخلاف ما لو قيل بأنها غير ذاتيين، بل حادثين بجعل الشارع الأقدس إما تبعاً للحسن والقبح، أو ابتداءً، فإنه يعلم بالبراءة حينئذٍ فيمكن استصحابها.

وفيه: أن استصحاب البراءة ليس بلحاظ ما قبل الشريعة، بل بلحاظ حال ما قبل التكليف، كحال الصغر للعلم بعدم التكليف معه مطلقاً قيل يكون الأحكام ذاتية أولاً. اللهم إلا أن يستشكل في الاستصحاب حينئذٍ بعدم بقاء الموضوع. وهو مبني على مسألة تحديد موضوع الاستصحاب.

ثم أقول: الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في ثلاثة: أمر بين رَشده، وأمر بين غيِّه، وشبهات بين ذلك، وحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ونظائرهما، أخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الأصلية، وأوجب التوقف فيها.

ثم قال - بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب، وقد يكون في محتمل الحرمة - : إن عادة العامة والمتأخرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية، ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين - لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا ديننا، وعلمنا بأن كل واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض، ولعلمنا بأن كل ما جاء به نبينا ﷺ مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام، ولم يرخسوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه، وأوجبوا الاحتياط في بعض صوره - فعلينا: أن نبين ما يجب أن يفعل في المقامين، وسنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

وذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب، ولو كان ظاهراً في الندب بني على جواز الترك. وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء، وتمسك في ذلك بحديث: «ما حجب الله علمه»، وحديث: «رفع التسعة» - قال -: وخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه (١)، لحديث التثليث.

(١) ظاهره اختصاص الاحتياط بالشبهة التحريمية اقتصاراً على مورد حديث التثليث ورجوعاً في غيرها إلى إطلاق حديثي الحجب والرفع، فيوافق المشهور في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، ولا يكون مخالفاً. نعم هذا لا يناسب

أقول: قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق عليه السلام (١): أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، وهذا لا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا لكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحریم عقليين أو شرعيين، في ذلك.

والعمدة في ما ذكره هذا المحدث من أوله إلى آخره: تخيله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصلية لنفي الحكم الواقعي (٢)، ولم أجد أحداً يستدل بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقاً أن ظاهر جماعة من

---

مساق كلامه لتصريحه بوجوب الاحتياط عند الدوران بين الاستحباب والوجوب لإجمال النص، إلا أن يجمع بينهما بدعوى عدم شمول حديثي الرفع والحجب لمثل ذلك، للعلم بورود شيء فيه وإن كان مجملاً.

(١) تقدم في التنبیه الأول من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول. وتقدم منا أن ما فهمه المصنف عليه السلام من كلام المحقق في غير محله.

نعم لا يعد كون ما فهمه المصنف عليه السلام هو مراد غير المحقق من تمسك بالبراءة الأصلية. لكن ظاهر بعضهم كون التمسك بها من باب الاستصحاب لا من جهة حكم العقل المذكور. كما أشار له المحقق في كلام له نقلناه هناك. فراجع.

(٢) هذا لا يناسب اعترافه بجواز التمسك بالبراءة الأصلية على القول بعدم إكمال الدين، إذ عدم إكمال الدين لا ينافي احتمال التكليف في الواقعة الشخصية، كما لا يخفى. بل هذا لا يناسب تمسكه بحديث التوقف عن الشبهة وحديث دع ما يريبك، فإنه صريح في إرادة التوقف ظاهراً في قبال البناء على البراءة ظاهراً، كما يشهد به قوله: «ولم يخصصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم...».

وبالجملة: التأمل في كلامه شاهد بإرادة البراءة الظاهرية وذكر إكمال الدين إنما هو للتمهيد، أو لاستيفاء مباني المسألة لا لتوقف الاستدلال عليه.



الإمامية جعل أصل البراءة من الأدلة الظنية، كما تقدم في المطلب الأول استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة.

لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفي حصول الظن، لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبي ﷺ للبراءة. وما ذكره من تبعية خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك (١). لكن الإنصاف: أن الاستصحاب لا يفيد الظن، خصوصاً في المقام - كما سيجيء في محله - ولا أمانة غيره يفيد الظن.

فالاغراض على مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن، ومنع اعتباره على تقدير الحصول، ولا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقلين (٢) في هذا المنع.

وكيف كان: فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة، حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى لزومه، وفصل آخرون، انتهى. وحكي عن المعالم نسبه إلى جماعة.

المسألة خلافية  
والأقوى البراءة

فالظاهر أن المسألة خلافية، لكن لم يعرف القائل به بعينه، وإن كان يظهر من الشيخ والسيد التمسك به أحياناً (٣)، لكن يعلم مذهبهم

(١) بل قد ينافيه، لعدم الوجه في دعوى أن الصالح على طبق البراءة، كما تقدم منه.

(٢) إذ لو فرض عدم إكمال الدين فالظن بالبراءة لا وجه له، لاحتمال كون الواقعة الخاصة مما جعل لها الحكم الشرعي، لا مما أهمل فيها جعل الحكم شرعاً.

(٣) حيث قد يستدلون على وجوب بعض الأمور بأن الإتيان بها مقتضى الاحتياط إذ يظهر من ذلك المفروغية عن وجوبه.

من أكثر المسائل (١).

والأقوى فيه: جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة، مضافاً

إلى الإجماع المركب (٢).

---

(١) كما تقدم منه نظيره في الشبهة التحريمية.

(٢) فإن كل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية قال بها في الشبهة

الوجوبية.

وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

محل الكلام  
في المسألة

أن محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل،  
وأما إذا احتتمل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر، فهو  
داخل في الشك في المكلف به (١)، وإن كان المختار جريان أصل البراءة  
فيه أيضاً، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، لكنه خارج عن هذه المسألة  
الاتفاقية (٢).

---

(١) كما يأتي منه بَيِّنَةٌ عده فيه. ويأتي إن شاء الله الكلام في ذلك.

(٢) كيف يدعى الاتفاق فيها مع اعترافه بأن الظاهر ثبوت الخلاف في

المسألة؟! نعم الخلاف فيها أقل من الخلاف في الشبهة التحريمية.

## الثاني

أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى في ما احتمال كراهته (١). والظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة، لأنه انقياد وإطاعة حكمية، والحكم بالثواب هنا أولى (٢) من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناء على أنه في حكم المعصية وإن لم يفعل محرماً واقعياً (٣).

رجحان  
الاحتياط وترتب  
الثواب عليه

(١) بناء على أن الملاك الملزم أولى بالمراعاة من غيره. وقد سبقت الإشارة إليه في آخر التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى في الشبهة التحريمية. وهو غير بعيد. لكن قد يزاحمه قوة الاحتمال في الكراهة، فقد سبق في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية أن ذلك من المرجحات أيضاً.

(٢) لم يتضح وجه الأولوية، والظاهر أنها من سنخ واحد، كما أشرنا إليه في آخر التنبيه الرابع من تنبيهات المسألة الأولى من الشبهة التحريمية.

(٣) أما بناء على أن استحقاق العقاب بترك الاحتياط مشروط بمصادفة المخالفة للتكليف الواقعي كما هو مبنى المصنف رحمته في التجري فاستحقاق الثواب بالانقياد يكون أولى قطعاً، لأنه غير مشروط بالمصادفة عند المصنف رحمته وقد تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه الرابع والثالث من تنبيهات المسألة الأولى في الشبهة

الإشكال في  
جريان الاحتياط  
في العبادات عند  
دوران الأمر بين  
الوجوب وغير  
الاستحباب

وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير  
الاستحباب (١) وجهان:

أقواهما العدم، لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على  
العلم (٢) بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً أو الظن المعتمد كما (٣) في كل من  
الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة.

وما ذكرنا (٤) من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق

التحريرية.

(١) وكذا عند الدوران بين الاستحباب وغير الوجوب وإن كان خارجاً عن  
محل الكلام. وأما مع الدوران بين الاستحباب والوجوب فلا إشكال، لليقين بالأمر  
فيمكن قصد التقرب بامثاله بلا إشكال.

نعم بناء على اعتبار تعيين الوجه في العبادة يتجه الإشكال فيه. إلا أن يدعى  
سقوطه بالعجز. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مباحث القطع. فراجع.

(٢) الظاهر إنه يكفى التقرب بالعبادة الإتيان بالفعل بوجاء المطلوبة،  
كما تقتضيه المرتكزات العرفية والمشرعية. وإلا أشكل الاحتياط مع الجزم بالأمر  
إجمالاً، كما في موارد اشتباه القبلة، فإن العلم بالأمر إجمالاً لا يصحح التقرب بكل  
من المحتملات بخصوصه لو لا الاكتفاء بالرجاء، لعدم إحراز انطباق المأمور به  
عليه، والأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه. ويأتي بعض الكلام في ذلك عند الاستدلال  
لوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية المحصورة.

(٣) تمثيل للعلم بالأمر إجمالاً.

(٤) كأنه إشارة إلى دعوى: أنه يمكن إحراز الأمر الشرعي بالفعل في  
المقام من طريق ما ذكر من ترتب الثواب عليه، فإن ترتب الثواب على فعل ملازم  
لاستحبابه ولذا كان ما دل على ترتب الثواب على بعض الأمور دليلاً على استحبابه

الأمر به، بل هو لأجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمى ذلك ثواباً (١).

ودعوى: أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت (بحكم الملازمة) الأمر به شرعاً.

مدفوعة، لما تقدم في المطلب الأول: من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد - كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف - إرشادي محض، لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، كما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾.

ويحتمل الجريان (٢)، بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلي

احتمال الجريان

---

شرعاً. وقد أشار ﷺ إلى دفع الدعوى المذكورة بأن ترتب الثواب إنما يستفاد منه عرفاً الأمر فيما إذا لم يكن له منشأ عقلي، أما إذا كان له منشأ عقلي - كالانقياد في المقام - فلا وجه لاستفادة الأمر منه.

(١) لم يتضح الوجه في ذلك، فإن الثواب - في ما يظهر من اللغة والعرف - هو الجزاء والعوض. وسيأتي منه ﷺ الاعتراف بصدق العوض والجزاء في محل الكلام. نعم لو كان المراد به مجرد المدح تم ما ذكره ﷺ. لكنه خلاف ظاهره.

(٢) يعني: جريان الاحتياط في العبادات التي يدور الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب.

يكفي في العبادة (١) ومنع توقفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً (٢)، ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء - فتوى وعملاً - على إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة.

واستدل في الذكرى - في خاتمة قضاء الفوائت - على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم، بقوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾، و﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ (٣)، وقوله تعالى: ﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجة أنهم إلى ربهم راجعون﴾ (٤).

التحقيق  
في المسألة

والتحقيق: أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة

(١) لا أثر للحسن العقلي في ذلك بعد الاعتراف بأنه مبني على محض الإرشاد، ولا دخل له بالشارع ليس من سنخ الحسن والقبح الذاتيين الكاشفين عن الملاك المستلزم للحكم الشرعي.  
ويأتي منه عليه السلام في الشبهة الوجوبية المحصورة أن مثل ذلك لا يكفي في المقربة.

فالعمدة ما أشرنا إليه من كفاية احتمال الأمر في المقربة المعتبرة في العبادة.

(٢) لا يبعد رجوعه لما ذكرنا.

(٣) تقدم من المصنف عليه السلام عند الاستدلال للأخباريين على وجوب الاحتياط بالكتاب. نقل الاستدلال عن الشهيد عليه السلام بالآية الثانية دون الأولى. وقد تقدم منا هناك أن ظاهر الآية المذكورة ونحوها لزوم الاحتياط في الشبهة المنجزة. لا رجحانه ليعم الشبهات غير المنجزة التي هي محل الكلام.

(٤) لم يتضح وجه للاستدلال بهذه الآية، لظهورها في استحباب الانفاق.

فيما لا يعلم المطلوبة ولو إجمالاً (١)، فهو، وإلا فما أورده ﷺ في الذكرى - كأوامر الاحتياط - لا يجدي في صحتها، لأن موضوع التقوى والاحتياط - الذي تتوقف عليه هذه الأوامر - لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب (٢)، وإلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنوية فيها (٣).

اللهم إلا أن يقال - بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، حيث إن قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شرطاً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيتهما بهذا الأمر الوارد فيها (٤) -: إن المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات

(١) وعليه يكفي في رجحان الاحتياط حكم العقل، ولا حاجة إلى الاستدلال بالآيات السابقة، بل لا يتم كما عرفت.

(٢) فإذا فرض امتناع نية التقرب لعدم العلم بالتكليف كان الاحتياط متعذراً.

(٣) لأن تلك الأوامر لا تشملها إلا بعد فرض كونها عبادة، فشمولها لها في رتبة متأخرة عن عباديتها فلا يكون منشأً لعباديتها.

(٤) لا بد مع ذلك من التزام أن الأوامر الواقعية لاتصلح لتشريع هذه العبادات إلا في الجملة فهي مسوقة لبيان ذات الواجب أو بعض أجزائه لإتمام الواجب ويكون اعتبار قصد القربة مستفاداً من دليل آخر، فلا يتم النقض بذلك. وتام الكلام في مبحث التعبد والتوصلي.



عدا نية القربة (١)، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها  
عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل (٢)، وحينئذٍ فيقصد  
المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر.

ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد (٣)

(١) لا مجال لذلك جداً بعد ما عرفت في معنى الاحتياط، خصوصاً مع ما  
عرفت منه عليه السلام من ظهور هذه الأوامر في الإرشاد، كأوامر الاحتياط، فإن الإرشاد  
إنما يكون لما هو الوافي بالعرض وهو المشتمل على قصد القربة لا لمطلق المأمور به،  
وحتى لو فرض أن المأمور به، بأوامر التشريع الواقعية خصوص الذات مع قطع  
النظر عن قصد القربة - بناء على شبهة امتناع أخذ القيد - فالذي يحكم العقل بحسنه  
أو لزومه خصوص الواجد له الوافي بالعرض، فلا بد من كون الأوامر الإرشادية  
ناظرة له لا لمطلق الذات، ومن هنا فلا بد من فرض إمكان قصد القربة مع قطع النظر  
عنها حتى تكون شاملة له.

وبالجملة: لا مجال لقياس الأوامر الإرشادية بأوامر التشريع المولوية لو تم ما  
ذكر في أوامر التشريع.

(٢) يعني: مع قطع النظر عن قصد القربة فيه.

(٣) لو فرض شمول الأوامر المذكورة لذات الفعل فهي لا تصلح للمقربية،  
لاختصاص التقرب بالأوامر المولوية.

بل قد يقال: إن العبادية في الأمر تقتضي قصده بنفسه داعياً للفعل، ولا يكفي  
قصد غيره من الأوامر المتعلقة بالفعل وإن كانت مولوية، كأمر النذر والإجارة  
ونحوها.

وبعبارة أخرى: الأمر العبادي يقتضي وقوع الفعل بوجه عبادي من جهة  
قصده، لا وقوعه بوجه عبادي ولو بقصد أمر غيره، والمفروض حيث كان في المقام  
أن الأوامر الواقعية بالعبادات عبادية، فلا بد من قصدها، ولا يكفي قصد غيرها،

كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبة، ولو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبة، لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد (١) بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه (٢).

فعلم: أن المقصود (٣) إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عداية الداعي.

---

كأوامر الاحتياط ونحوها.

(١) لأن الأوامر المذكورة تجعله معلوم العبادية بناء على ما تقدم منه بغيره. وعرفت الإشكال فيه.

(٢) بناء على ما عرفت من أن أوامر الاحتياط إرشادية لا يصح الفتوى بالاستحباب حتى مع التقييد المذكور، لعدم نهوضها بالاستحباب الشرعي حينئذ بل يتعين الإتيان بها برجاء المطلوبة الشرعية من أجل حكم العقل برجحان الاحتياط لا غير.

(٣) لعله لبنائهم على قاعدة التسامح في أدلة السنن التي سيأتي الكلام فيها ولولاها لم يكن للفتوى بالاستحباب وجه أصلاً.

يعني: من أوامر الاحتياط. لكن عرفت الإشكال في ذلك. بل عرفت ظهور الأوامر المذكورة في الإلزام، فتختص بالشبهات المنجزة، ولا تجري في المقام.

## [قاعدة التسامح في أدلة السنن]

ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط وكلفة إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب:

الاستدلال  
على القاعدة  
بـ(أخبار من بلغ)

كصحيحة هشام بن سالم - المحكية عن المحاسن - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله».

وعن البحار بعد ذكرها: أن هذا الخبر من المشهورات، رواه العامة والخاصة بأسانيد.

والظاهر: أن المراد من (شيء من الثواب) - بقرينة ضمير (فعمله)، وإضافة الأجر إليه - هو الفعل المشتمل على الثواب (١).

وفي عدة الداعي عن الكليني قوله: أنه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام أنه: «من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه وإن لم

---

(١) وربما يحمل على نفس الثواب بمعناه الحقيقي، ويحمل الضمير على

يكن الأمر كما بلغه» (١).

وأرسل نحوه السيد في الإقبال عن الصادق عليه السلام، إلا أن فيه: «كان له ذلك».

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة (٢)، إلا أن ما ذكرناها أوضح دلالة على ما نحن فيه، وإن كان يورد عليه أيضاً (٣):

ما يورد على الاستدلال

تارة: بأن ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب الشرعي (٤).  
وأخرى: بما تقدم في أوامر الاحتياط: من أن قصد القرية مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار (٥)، فلا يجوز أن تكون هي المصححة

(١) ذكر في الكافي في كتاب الإيمان والكفر في الباب السادس والأربعين،

روايتين:

الأولى: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه».

الثانية: رواية محمد بن مروان: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه».

(٢) فقد ذكر في الوسائل في الباب الثامن عشر من أبواب مقدمة العبادات سبعة أحاديث دالة على المطلوب.

(٣) يعني: على ما سبق منه عليه السلام في قوله: «ثم إن منشأ احتمال الوجوب».

(٤) لإمكان ثبوت الثواب بدونه، كما تقدم في الانقياد أو لمحض التفضل.

(٥) لأن هذه الأخبار قد تضمنت الأمر بالإتيان بالفعل الذي بلغ عليه الثواب، فإذا فرض كونه عبادة قد اعتبر فيه قصد القرية تعين اختصاص هذه الأخبار بالواجد للقصد المذكور مع قطع النظر عنها.

لفعله (١)، فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب (٢)، وكون البالغ هو الثواب الخاص، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل. وثالثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضاً أو مع الثواب (٣).

لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر (٤). ويردّ ما قبله ما تقدم في أوامر الاحتياط (٥).

(١) بأن تكون هي المنشأ للتقرب، بل لا بد من تحقق التقرب مع قطع النظر عنها.

(٢) ليتسنى قصد القربة بناء على توفقه على العلم بالأمر.

(٣) فتخرج الأخبار الظاهرة في الوجوب - كما هو محل الكلام - لأنها تدل على العقاب بالترك فقط أو مع الثواب على الفعل، ولا تتمحض في الدلالة على الثواب، بخلاف الأخبار الظاهرة في الاستحباب، فإنها متمحضة في نقل الثواب.

(٤) لا يخفى أن الإطلاق وإن شمل ما إذا كان الخبر دالاً على العقاب والثواب معاً إلا أنه لا يشمل ما إذا كان دالاً على العقاب محضاً، نعم الخبر الدال على الوجوب وإن كان مدلوله المطابقي قد يختص ببيان العقاب على الترك، إلا أنه يدل على ترتب الثواب على الفعل بالالتزام، بناء على ما هو المفروغ عند تبينهم ظاهراً من ترتب الثواب على الفرائض إذا أتى بها بداعي الامتثال، وتشهد به بعض النصوص في الجملة ومثل ذلك كاف في صدق البلوغ، الذي هو موضوع هذه الأخبار.

(٥) يعني: من أن المراد به خصوص الذات مع قطع النظر عن قصد القربة لخصوص المقيد بها، قياساً على الأوامر الشرعية بالعبادات. لكن عرفت الإشكال فيه، وما ذكرناه هناك جارهناء، لأن الثواب لا يترتب على الذات مطلقاً، بل على خصوص ما قصد به القربة.

نعم الأخبار المذكورة صريحة في ترتب الثواب مع الاحتمال لا مكان إصابة الواقع به، وحيث لا مجال لتخصيصها بالتوصليلات بعد كون العبادات أظهر أفراد الخير الذي يرد عليه الثواب، كانت كاشفة عن أنه يكفي في التقرب المعتبر في العبادة الإتيان بالفعل برجاء المطلوبة، فيشرع الاحتياط فيها لذلك، لا لكون الأخبار المذكورة صالحة لتشريع الفعل، كما يظهر منه ﷺ مع أن قصد التقرب كما يعتبر في صحة العبادات يعتبر في ترتب الثواب على الأمور التوصليلية، فكما تدل هذه الأخبار على كفاية الاحتمال في ترتب الثواب في التوصليلات تدل على كفايته في تحقيق ما هو المعتبر في العبادة، لعدم الفرق بينهما ظاهراً. فتأمل.

و من هنا لا ملزم بالحمل على خصوص ما إذا علمت مشروعية الفعل وكان البلوغ لخصوص مرتبة الثواب.

نعم قد يدعى قصور هذه الأخبار عن إفادة الإطلاق المذكور، لظهور التعبير بمثل: «شيء من الثواب» في كون الواصل ليس هو أصل الثواب، بل خصوصية منه كما هو مفاد النكرة فإنها تقتضي الفرد الشايخ، لأصل الماهية، وإلا كان المناسب أن يقول: من بلغه ترتب الثواب على عمل، ومع وصول أصل التشريع مع عدم التعرض لخصوصية في الثواب، لا يصدق أنه وصل شيء من الثواب بل ترتب أصل الثواب.

لكن هذا - مع ابتناؤه على عدم تمامية ما سبق من المصنف ﷺ من أن المراد من شيء من الثواب، نفس العمل الذي عليه الثواب - خلاف ظاهر بعض نصوص المقام، كقوله ﷺ في رواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله ﷺ المروية في الوسائل: «ففعّل ذلك طلب قول للنبي ﷺ...» لظهوره في أن الداعي إلى الفعل ليس لخصوصية الثواب، بل الرغبة في إصابة قول النبي ﷺ وطلب سنته، فهو ظاهر في الشك في تحقق الأمر والسنة منه ﷺ لا في العلم به. مع أن إطلاق هذه الروايات

شامل لما إذا كان البلوغ لخصوصية الثواب ومرتبة منه مع عدم العلم بثبوت أصله، ولا وجه لتقيدها بثبوت أصل الثواب والمفروغية عنه، وحينئذٍ فالفرق بينها وبين ما إذا كان الواصل ثبوت أصل الثواب من دون تعرض لمرتبته بعيد جداً.

ولاسيما مع وضوح ورود الروايات مورد الامتنان والحث على فعل الخير والتأسي بالنبى ﷺ وطلب قوله، ومن الظاهر أن التحديد بالمرتبة الواصلة مع كون أصل الثواب مفروغاً عنه لا يكون امتنانياً دائماً، إذ قد يكون الواصل أقل مرتبة من الثواب المجعول للعمل، فالظاهر أن الامتنان بلحاظ ترتب الثواب مع عدم ثبوته واقعاً للفعل. فتأمل.

ثم إنه قد يدعى لزوم حمل الروايات على خصوص صورة العلم بأصل الثواب وبلوغ مرتبة بعينها بقريئة ما روي عن النبي ﷺ من قوله: «لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا باصابة السنة» كما في هامش الكافي المطبوع جديداً.

وكأنه لدعوى ظهوره في عدم ترتب الثواب وعدم حسن العمل مع كون الشيء مسنوناً واقعاً، ومع عدمه لا ثواب للعمل ولا يكون العمل حسناً. ويندفع بأن الظاهر منه النهي عن الأخذ بالبدع والاجتهادات غير المبنية على السنة أو المخالفة لها، فلا يعم الإتيان بالفعل برجاء إدراك السنة. كيف وهو ظاهر في النهي عن العمل بغير السنة، ولا إشكال في رجحان الانقياد والاحتياط. بل مقتضاه عدم ترتب الثواب مع قيام الحجة لو فرض خطأها، بل عدم حسن الفعل حينئذٍ، وهو مما لا مجال للالتزام به. فلعل الأولى أن يقال: إن مقتضى الأخبار التي هي محل الكلام أن العمل برجاء إدراك السنة من السنة، فتكون واردة على الخبر المذكور، لا مخصصة به. فتأمل جيداً والله سبحانه وتعالى العالم.

وأما الإيراد الأول، فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل - ويؤيده: تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي ﷺ والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب، وحيثئذ:

فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق (١)، وأما طلب الشارع لهذا الفعل:

فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور (٢)، وهو عين الأمر بالاحتياط.

وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب (٣)، لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبهه قوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري﴾. إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكيمة، وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع، فهو

عدم دلالة ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعي

دلالة (أخبار من بلغ) على الأمر الإرشادي

(١) تقدم الإشكال في استحقاق الثواب عقلاً بالانقياد مع عدم إصابة الواقع، خصوصاً الثواب المجعول على الواقع، فلا يتمحض مفاد الأخبار في تأكيد حكم العقل بحسن الانقياد. نعم مجرد الحكم بترتب الثواب لا يستلزم الأمر المولوي، بل غاية ما يدل عليه هو الحث على العمل ولا طريق لاثبات أن الحث المذكور لملاك آخر غير ملاك حكم العقل بحسن الاحتياط، ليكشف عن الأمر المولوي.

(٢) يعني: الذي يحكم به العقل.

(٣) يعني: ليكون الحكم بتنجز الثواب دليلاً عليه.



من باب وعد الثواب على نية الخير (١) التي يعد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

وأما ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا».

فمدفوع: بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكماً، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل (٢)، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إنيائياً (٣). ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

وأما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة

(١) لم يتضح حكم العقل باستحقاق الثواب بنية الخير. والكلام فيها كما سبق في الانقياد.

(٢) فيكون الإخبار بالثواب لبيان أن الفعل مأمور به من باب الكفاية عن الملزوم باللازم، لفرض عدم المصحح له سوى ذلك. وأما احتمال الإطاعة الحكمية فلا مجال له بعد توقفها على احتمال الأمر، وليس بيانه من وظيفة الشارع.

(٣) وهو الاستدلال بالمعلول على العلة، ويقابله الاستدلال اللممي، وهو الاستدلال بالعلة على المعلول. والعلة في المقام هي تحقق إطاعة المبنية على صدور الأمر، والمعلول هو الثواب.

الحكمية (١)، فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلا يدل على طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر - كأوامر الاحتياط - تأييد حكم العقل، والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المتقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

وإن كان (٢) الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها (٣)، فهو وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل - بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً (٤) وإن كان نوعاً من الجزاء والعوض، إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، وهو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ (٥) ملزوم لأمر

---

(١) بناء على أن الإطاعة الحكمية تقتضي عقلاً استحقاق الثواب. وقد سبق الكلام في ذلك.

(٢) عطف على قوله: «فإن كان الثابت في هذه الأخبار أصل الثواب...».

(٣) بل هو ظاهر كل ما عثرت عليه من أخبار الباب. فراجع الوسائل الباب الثامن عشر من أبواب مقدمة العبادات، وحاشية بعض أعظم المحشين رَضِيَ.

(٤) كما تقدم منه رَضِيَ في أوائل هذا التنبيه، وتقدم الإشكال فيه.

(٥) في كونه بياناً لمقدار الثواب المستحق من دون أن يكشف عن منشأ

إرشادي - يستقل به العقل - بتحصيل ذلك (١) الثواب المضاعف.  
والحاصل: أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من  
الثواب على نية الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

الثمرة بين الأمر  
الإرشادي  
والاستحباب  
الشرعي

ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب  
الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب  
على الوضوء المأمور به شرعاً، فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به  
لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتب عليه رفع الحدث (٢)،  
فتأمل (٣). وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء

للاستحقاق زائد على منشأ استحقاق أصل الثواب.

(١) متعلق بقوله: «لأمر إرشادي». لكن الظاهر أن ذلك لا يوجب أمراً  
إرشادياً غير الأمر بتحصيل أصل الثواب، بل هو موجب لتحديد مرتبة داعوية  
الأمر المذكور.

(٢) يعني: لا طريق للجزم بترتب رفع الحدث عليه، بل هو تابع لتشريع  
واقعاً.

(٣) لعله إشارة إلى عدم ترتب الثمرة المذكورة بناء على أن الوضوء دائماً  
للكون على الطهارة، وهو دائماً راجح شرعاً. والأمر به في الموارد الخاصة - كالوضوء  
للنوم ونحوه - مبني على الخصوصية، وتعدد المطلوب فلو فرض عدم بغية ورد  
الأمر بالخصوصية واقعاً فأتت الخصوصية مع بقاء أصل المشروعية بمقتضى عموم  
مشروعية الكون على الطهارة.

نعم لو جيء به مع التقييد بالخصوصية بحيث لا يقصد الامتثال بدونها تعين  
عدم إحراز ترتيب الأثر، لعدم إحراز الخصوصية بناء على عدم وفاء أخبار المقام  
بأثبات استحباب ما بلغ عليه الثواب. فتأمل جيداً.

من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً (١)، فافهم.

(١) يعني: بسبب أخبار «من بلغه ثواب...» وكأنه لظهور أدلة جواز أخذ البلل والمسح به في جواز أخذه من مواضع الوضوء الأصلية، لا مما يستحب غسله بعنوان ثانوي، مثل كونه مما بلغ عليه الثواب.

لكن الإنصاف أن عدم التنبيه في نصوص أخذ البلل من اللحية على خصوص ما دخل في الحد مع غفلة العرف عن التحديد به موجب لظهور النصوص في إطلاق جواز الأخذ بنحو يشمل المسترسل وإن لم يثبت استحباب غسله حتى بعنوان ثانوي. ولعل قوله «فافهم» إشارة إلى ذلك. ثم إن تحقيق الثمرة يحتاج إلى كلام طويل لا يسعه المقام. ونكتفي بما ذكره المصنف رحمته الله.

### الثالث

اختصاص أدلة  
البراءة بالشك في  
الوجوب التعيني

لوشك في  
الوجوب  
التخييري  
والإباحة

أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني، سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار (١)، أما لو شك في الوجوب التخييري والإباحة (٢) فلا تجري فيه أدلة البراءة، لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه (٣).

(١) كما لو ترددت الكفارة المعلوم أو المحتمل وجوبها بين خصوص العتق وأن تكون مخيرة بينه وبين الصيام وكان عاجزاً عن العتق قادراً على الصيام.

(٢) كما لو كان قادراً على جميع خصال الكفارة الثلاث وترددت الكفارة الواجبة بين المخيرة والمرتبة، فيقع الكلام في أنه هل تجري البراءة لنفي وجوب المرتبة الاخيرة - كإطعام ستين مسكيناً - تخيراً، فلا يجتزأ بها؟.

(٣) كما هو مقتضى الرفع والسعة والوضع ونفي العقاب والحل وغيرها مما اشتملت عليه أدلة البراءة. ولا سيما مع ظهور ورودها في مقام التخفيف والامتنان، فلا تشمل مثل المقام لأن رفع الوجوب التخييري مستلزم للضيق، إذ لا أثر له إلا عدم الاجتزاء بها في مقام الامتثال، ولزوم الاقتصار على بقية الأطراف وهو ضيق على المكلف.

### وفي جريان أصالة عدم الوجوب (١) تفصيل:

لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك (٢) بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد (٣)، فتعين هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب (٤) بفعل هذا المشكوك (٥).

(١) يعني: استصحاب عدم وجوبه التخيري.

(٢) الدوران بين الوجوب التخيري والإباحة تارة: يكون مع وجود قدر جامع عرفي بين الأطراف، كما لو دار الأمر بين وجوب عتق مطلق الرقبة ووجوب عتق خصوص المؤمنة، فالرقبة غير المؤمنة تكون مرددة بين الوجوب التخيري والإباحة، أما المؤمنة فهي مرددة بين الوجوب التعيني والتخيري. وأخرى: يكون مع عدم الجامع العرفي، كما في خصال الكفارة المعروفة لودار الأمر بين كون الكفارة مخيرة وكونها مرتبة.

والتخير في الأول عقلي، وفي الثاني شرعي. وظاهر كلام المصنف رحمته هذا الإشارة إلى القسم الأول، وظاهر قوله فيما بعد: «و أما إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص...» الإشارة إلى الثاني لكن يأتي منه التعرض للقسمين معاً في آخر الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين عند الكلام في الشك في قيد المأمور به. وظاهره هناك خلاف ما ذكره هنا. فراجع.

(٣) فأصالة عدم وجوب الفرد الآخر بخصوصه - كالمؤمننة - معارضة بأصالة عدم وجوب الكلي. إلا أن يستشكل في جريان الثاني، للعلم بوجوب الكلي في الجملة إما مطلقاً أو مقيداً. وتام الكلام في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٤) كالرقبة المؤمنة المرددة بين الوجوب التعيني والتخيري.

(٥) ومرجع ذلك إلى أصالة الاشتغال، التي هي عبارة عن أن الاشتغال

وأما إذا كان الشك في وجوبه بالخصوص (١)، جرى أصالة عدم الوجوب (٢) وأصالة عدم لازمه الوضعي، وهو سقوط الواجب المعلوم به إذا شك في إسقاطه له، أما إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم، وشك في كونه واجباً مسقطاً للواجب الآخر أو مباحاً مسقطاً لوجوبه - نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم - فلا مجرى للأصل إلا بالنسبة

اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. لكن الفرد المتيقن الوجوب - كالرقبة المؤمنة - إنما يحرز الاشتغال به بخصوصه إذا كان وجوبه تعييناً وهو أول الكلام، إذ لو كان وجوبه تخييرياً فلا يحرز الاشتغال إلا بالكلي الحاصل به وبالفرد المشكوك، فالشك في الحقيقة في كيفية الاشتغال، لا في الفراغ بعد اليقين بالاشتغال. ومن ثم فقد يتمسك بالبراءة من وجوب الخصوصية الزائدة للملازم للتعيين. وتام الكلام في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

(١) بحيث لو فرض كون الوجوب تخييرياً يكون كل طرف واجباً بخصوصيته لابلحاظ القدر الجامع بينه وبين بقية الأفراد، لفرض عدم الجامع العرفي الصالح لأن يجعل مورداً للتكليف، وهو مورد التخيير الشرعي، كما تقدم.

(٢) لأن وجوبه تخييرياً أمر حادث مسبق بالعدم ولو ببلحاظ ما قبل الشريعة. لكن هذا مبني على أن الوجوب التخيري سنخ آخر غير سنخ الوجوب التعيني، متعلق بكل طرف بخصوصه أما بناءً أنهما سنخ واحد، وأن الوجوب أن تعلق بالشيء بخصوصه كان تعيينياً، وإن تعلق بأحد الشئيين أو الأكثر كان تخييرياً، فليس في المقام إلا وجوب واحد مردد بين الحالين، ولا أصل يحرز أحد الوجهين، بل يتعين البناء على تساقط الأصول وعدم جريان الاستصحاب في المقام. وعليه يتعين الرجوع للبراءة من وجوب خصوصية الملازم للتعيين، أو لقاعدة الاشتغال المقتضية للفراغ، عن التكليف المتيقن بالإتيان بما يوجب اليقين بسقوطه، على ما سبق في القسم الأول.

إلى طلبه (١)، وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعييني بالعرض إذا فرض  
تعذر ذلك الواجب الآخر (٢).

وربما يتخيل من هذا القبيل: ما لو شك في وجوب الائتتام على  
من عجز عن القراءة وتعلمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشك في كون  
الائتتام مستحباً مسقطاً أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع  
وجوبه (٣) التخيري (٤) بالأصل.

هل يجب الائتتام  
على من عجز عن  
القراءة وتعلمها؟

لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل، لأن صلاة الجماعة فرد  
من الصلاة الواجبة، فتتصف بالوجوب لا محالة، واتصافها بالاستحباب  
من باب أفضل فردي الواجب، فيختص بها إذا تمكن المكلف من غيره،  
فيإذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب (٥)، كما إذا منعه مانع آخر عن

(١) يعني: فييني على عدم وجوبه - على ما تقدم وتقدم الكلام فيه - وأما  
سقوط التكليف به فبعد فرض كونه معلوماً لا مجال لجريان الأصل فيه.

(٢) لما فيه من الضيق، فيكون رفعه مبنياً على السعة ومناسباً للامتنان  
ومشمولاً لأدلة البراءة.

(٣) يعني: وجوب الائتتام.

(٤) يعني بالأصل، وإلا فهو بسبب العجز عن القراءة يحتمل وجوبه تعييناً.

(٥) لا يخرج بذلك عن الاستحباب الثابت له قبل العجز الذي هو بمعني  
كونه أفضل الأفراد.

نعم يتعين بسبب العجز عن غيره من أفراد الواجب. ثم إن ما ذكره تتبعه أن  
الائتتام أحد فردي الواجب فيتعين عند تعذر الصلاة فرادى وإن كان مسلماً، بل  
لا ينبغي الإشكال فيه، إلا أنه لا ينافي كون المسألة نظيراً لما نحن فيه. وذلك لأن،



الصلاة منفرداً (١).

لكن يمكن منع تحقق العجز (٢) فيما نحن فيه، فإنه يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام، فتعيين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل (٣).

كلام فخر  
المحققين في  
أن قراءة الإمام  
بدل أو مسقط

قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول والده عليه السلام: والأقرب وجوب الائتمام على الأمي العاجز (٤):  
ووجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة.

سقوط القراءة عن المأموم إن كان من باب تنزيل قراءة الإمام منزلة قرائته وإجزائها عنها بحيث تكون صلاة الجماعة واحدة القراءة تنزيلاً تعين وجوبها عند تعذر صلاة الفرادى التامة، للتمكن معها من الصلاة التامة، فلا وجه لاختيار صلاة الفرادى الناقصة وإن لم يكن كذلك بل كان من باب محض سقوط القراءة عن المأموم فلا وجه لوجوب الائتمام، لأن التعذر أيضاً مسقط للقراءة في الفرادى، فلا وجه لترجيح الائتمام عليها كما سيأتي من المصنف عليه السلام.

اللهم إلا أن يكون الوجه في ترجيح الائتمام أن سقوط القراءة في الفرادى اضطراري مع فوت الملاك، وفي الائتمام اختياري كاشف عن ارتفاع الملاك، وإلا لم يجز الائتمام مع التمكن من صلاة الفرادى التامة وذلك كان في الترجيح. بل لا يصدق الاضطرار مع التمكن من الفرد الاختياري. نعم قد يستفاد من إطلاق بعض النصوص وجوب الائتمام حينئذٍ كما سيأتي وتام الكلام في الفقه.

(١) حيث أنه لا إشكال ظاهراً في وجوب الائتمام لأنه أحد فردي التخيير.

(٢) يعني: عن الصلاة فرادى.

(٣) عرفت ما يقتضي تعيين الائتمام لولا النصوص الخاصة.

(٤) مبدأ كلام فخر المحققين عليه السلام.

ويحتمل عدمه، لعموم نصين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم  
التمكن من التعلم (١). والثاني: ندبية الجماعة (٢).

والأول أقوى، لأنه (٣) يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعين عند  
الضرورة، لأن كل بدل اختياري يجب علينا عند تعذر مبدله (٤)، وقد بين

---

(١) كخبر مسعدة: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إنك قد ترى من  
المحرم من العجم لا يراده ما يراده من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة  
في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يراده ما يراده  
من العاقل المتكلم الفصيح».

وخبر السكوني عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الرجل الأعجمي من  
أمتي ليقراً القرآن... فترفعه الملائكة على عربيته».  
والنبوي: «سين بلال شين عند الله تعالى».

وصحيح عبد الله بن سنان: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله فرض من الصلاة  
الركوع والسجود ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن  
أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي» فإن إطلاقها شامل لما لو تمكن من الائتتمام وحملها  
على خصوص من تعذر عليه الائتتمام بعيد جداً، بل لا يناسب النبويين، لظهورهما  
في أن سقوط القراءة الصحيحة ملاكي بمعنى أن الناقص في ظرف العجز واف  
بالملاك. بل لعل ذلك مقتضى السيرة العملية والارتكازية، وإلا لزم الهرج والمرج  
- كثيراً - في حق من لا يحسن القراءة الفصيحة. وبهذا يخرج عن مقتضى الأصل  
الأولي المقتضي لتعين الائتتمام كما أشرنا إليه.

(٢) يعني: فلا تكون واجبة. وهذا إشارة إلى ما ذكره المصنف رحمته الله من الوجه،  
وذكر الإشكال فيه.

(٣) يعني: الائتتمام.

(٤) إشارة إلى ما ذكرناه في وجه ابتناء المسألة على ما نحن فيه. وعرفت

ذلك في الأصول.

ويحتمل العدم، لأن قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم، والتعذر أيضاً مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أن كلا منهما سبب تام. والمنشأ: أن (١) قراءة الإمام بدل أو مسقط؟ انتهى.

والمسألة محتاجة إلى التأمل.

الشك في  
الوجوب الكفائي

ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي - كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم - يظهر مما ذكرنا (٢)، فافهم.

الإشكال فيه.

(١) لكن عرفت أنها حتى لو كانت مسقطه فالإثتمام هو المتعين لو لا النصوص المتقدمة.

(٢) فإن الظاهر جريان أصل البراءة منه في حق الشخص الشاك فيه، لأن تكليفه به وإن كان كفائياً موجب للضييق عليه.

نعم لو دار الأمر بين كون تكليفه به تعييناً فلا يجزئ عنه فعل غيره وكونه كفائياً فيجزئ عنه فعل غيره فالظاهر الثاني بناء على الرجوع للبراءة مع الشك في قيد المأمور به، لرجوعه إليه بناء على ما هو الظاهر في حقيقة الواجب الكفائي من أن المكلف به جميع الأفراد هو الماهية بنحو صرف الوجود الحاصل، بفعل كل منهم، في مقابل العيني الراجع لتكليف كل منهم بفعل يختص به. حيث يشك حينئذ في أن الواجب على المكلف هو الماهية المطلقة الحاصلة بفعل غيره، وفرد منها يختص به والأصل البراءة من القيد المذكور.

## المسألة الثانية

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ (الأمر) بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

الشبهة الوجوبية  
من جهة  
إجمال النص

والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدم عن المحدث العاملي في الوسائل: أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضاً معقد إجماع المعارج (١).

المعروف عدم  
وجوب الاحتياط

لكن تقدم من المعارج - أيضاً - عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، وقد صرح صاحب الحدائق - تبعاً للمحدث الاسترآبادي - بوجوب التوقف والاحتياط وجوب التوقف:

تصريح المحدثين  
الاسترآبادي  
والبحراني  
بوجوب التوقف  
والاحتياط

إن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب. وفيه:

كلام صاحب  
الحدائق

(١) كأنه يشير بذلك إلى ما حكاه عن المعارج من إطباق العلماء على البراءة. وقد تقدم منه حكاية ذلك عنه في الوجه الأول لتقرير الإجماع على البراءة في المسألة الأولى من المطلب الأول.

المناقشة فيما ذكره  
صاحب الحقائق

أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية.  
وثانياً: أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة  
البراءة، ومن المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية.  
ولا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فإنه رجم  
بالغيب وجرأة بلا ريب، انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع إليها من باب  
حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون  
حكم الله هو الاستحباب، فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية (١).  
وإن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الأحكام  
للمصالح وعدم تبعيتها - كما عليه الأشاعرة، أجنبي عن ذلك، إذ الواجب  
عليه (٢) إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي،

(١) تقدم نظير هذا في المسألة الأولى في رد كلام الاسترآبادي. نعم قد يدعى  
عدم توجه ذلك على المحدث البحراني رحمته، لأنه في مقام رد القول بترجح الاستحباب  
بأصل البراءة، ومن الظاهر أن ترجح احتمال الاستحباب بأصل البراءة موقوف على  
ما ذكره المحدث المذكور، ورده، بخلاف ما ذكره الاسترآبادي في المسألة الأولى،  
حيث أنه ذكر ذلك لرد القول بالبراءة.

إلا أن يكون مراد القائل بترجح الاستحباب ليس هو ترجحه واقعاً بل  
ظاهراً، بمعنى أن أصل الطلب واقعاً يثبت بالدليل المفروض إجماله وتردده بين  
الوجوب والاستحباب، وعدم المنع من الترك ظاهراً يثبت بالأصل. وعليه يكون  
أصل البراءة دليلاً ظاهرياً على عدم الوجوب، لا مرجحاً لاحتمال الاستحباب  
واقعاً، فيتم ما ذكره المصنف رحمته.

(٢) يعني: على القائل بالبراءة لأجل الظن المذكور.

الصادر عن المصلحة أولاً عنها على الخلاف.

وبالجملة: فلا أرى وجهاً للفرق بين ما لا نص فيه وبين ما أجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى (١)، فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، وإلا لنقل مع توفر الدواعي (٢)، بخلاف الاستحباب، لعدم توفر الدواعي على نقله.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام في استحبابه شرعاً كما تقدم. نعم، الأخبار المتقدمة في من بلغه الثواب لا يجري هنا، لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردنا، لأن المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم بلوغ الثواب (٣). وكذا لو دار بين الوجوب

---

(١) الذي تقدم في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول أن عموم البلوى قد ينفع من حيث إفادته القطع بعدم التكليف لا الظن. فراجع.

(٢) للاهتمام بنقل دليل الوجوب لاستتباعه العقاب بخلاف الاستحباب، حيث قد يهمل التعرض لدليله، كما قد يكتفى فيه بالاحتمال لرجاء إدراك الثواب.

(٣) بل يعلم بعدمه. لأن البلوغ موقوف على تمامية دلالة الدليل ولا يتم مع إجماله. نعم يحتمل ترتب الثواب واقعاً من باب احتمال كون الفعل طاعة واقعاً ثم إن هذا المعنى لا يفرق فيه بين عدم النص المعتبر وإجماله، إذ مع عدم النص بنفسه لا يقتضي بلوغ الثواب، وإنما يتوقف بلوغ الثواب معه على وجود نص تام الدلالة ولو كان غير معتبر، ومعه يصدق البلوغ مع إجمال النص المعتبر أيضاً، وبالجملة: عدم النص المعتبر كإجماله لا يصدق معه بلوغ الثواب إلا بضميمة نص تام الدلالة غير معتبر، فما يظهر من المصنف رحمته من الفرق بين هذه المسألة وما قبلها في ذلك غير

والكراهة (١). ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها (٢)، والله العالم.

ظاهر.

(١) رجحان الاحتياط هنا مبني على أولوية احتمال الوجوب من احتمال الكراهة في حسن الاحتياط، وهو مبني على أن أهمية الملاك تقتضي ترجيح الاحتياط عند التزاحم. وقد تقدم الكلام فيه في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل المطلب الأول.

(٢) للعلم بمشروعية الفعل وترتب الثواب عليه. كما أنه لودار الأمر بين عموم الأمر للمورد وقصوره عنه لم يجز موضوعها، وهو بلوغ الثواب، كما لو ورد الأمر باكرام علماء البلد العدول وشك في صدق العادل على مرتكب الصغيرة دون الكبيرة، حين لا يجرز بلوغ الثواب بإكرامه.

## المسألة الثالثة

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

وهنا مقامات (١)، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط. والمعروف عدم وجوبه هنا، وما تقدم في المسألة الثانية: من نقل الوفاق والخلاف، أت هنا.

الشبهة الوجوبية  
من جهة  
تعارض النصين

وقد صرح المحدثان المتقدمان (٢) بوجوب التوقف والاحتياط هنا، ولا مدرك له سوى أخبار التوقف، التي قد عرفت (٣) ما فيها: من قصور الدلالة على الوجوب في ما نحن فيه. مع أنها أعم مما دل على التوسعة (٤)

المعروف عدم  
وجوب الاحتياط  
خلافاً للمحدثين  
الاسترآبادي  
والبحراني

(١) حيث إن الكلام يقع تارة: في وجوب الترجيح وعدمه. وأخرى: في بيان المرجحات. وثالثة: في أنه على تقدير عدم المرجح أو عدم وجوب الترجيح فهل اللازم البناء على التساقط أو التخيير أو الاحتياط - ويأتي الكلام في جميع ذلك في مبحث التعارض.

(٢) وهما الاسترآبادي والبحراني عليهما السلام.

(٣) يعني: في المسألة الأولى من المطلب الأول، كما تقدم نظير هذا منه عليه السلام في المسألة الثالثة من المطلب المذكور.

(٤) ليس المراد به ما دل على التوسعة مطلقاً مثل حديث السعة والحجب، بل ما دل على السعة في خصوص المتعارضين والتخيير بينهما. ومنه يظهر الوجه في كونه



## والتخيير.

وما دلّ على التوقف في خصوص المتعارضين (١) وعدم العمل  
بواحد منها، مختص - أيضا - بصورة التمكن من إزالة الشبهة بالرجوع  
إلى الإمام عليه السلام (٢).

الجواب عن  
مرفوعة وزارة  
الأمرة بالاحتياط

وأما رواية عوالي اللآلي المتقدمة (٣) الأمرة بالاحتياط وإن كانت  
أخص منها (٤)، إلا أنك قد عرفت ما فيها (٥)، مع إمكان حملها على  
صورة التمكن من الاستعلام (٦).

أخص من أخبار التوقف، لعمومها لجميع أقسام الشبهة.

(١) كمقبولة ابن حنظلة، فإنها تصلح لمعارضة أخبار التخيير التي أشار إليها.

(٢) تقدمت الإشارة منا إلى ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(٣) يعني: في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(٤) يعني: من أخبار التخيير، لعموم أخبار التخيير لصورة كون الخبرين

موافقين للاحتياط وكونهما مخالفيين له وكونهما مختلفين، واختصاص المرفوعة  
بالصورة الأخيرة. وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(٥) يعني: من ضعف السند.

(٦) قد يوجه ذلك بأن إطلاقات التخيير بعد تخصيصها بالمقبولة الدالة على

وجوب التوقف مع إمكان استعلام حكم الواقعة بالرجوع للإمام عليه السلام لا تبقى حجة  
على التخيير إلا مع تعذر الاستعلام، فتتقلب النسبة بينها وبين المرفوعة إلى العموم  
من وجه، لأن المرفوعة تمنع من التخيير مع موافقة أحد الخبرين للاحتياط وتخصصه  
بصورة موافقتها له أو مخالفتها له. وحيث يمكن حمل المرفوعة على صورة التمكن  
من الاستعلام ترجيحاً لإطلاق أخبار التخيير.

وفيه - مع توقفه على رجحان أخبار التخيير - : أنه مبني على انقلاب النسبة

ومنه (١) يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيفة ابن الحجاج  
المتقدمة الواردة في جزاء الصيد، بناء على استظهار شمولها - باعتبار  
المناطق (٢) - لما نحن فيه.

ومما يدل على الأمر بالتخير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه  
الوجوب بغير الحرمة: التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري، حيث  
كتب إلى صاحب عجل الله فرجه:

«يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى  
الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب

مما يدل على  
التخير في المسألة

الذي هو خلاف التحقيق. مع أنه لا مجال لحمل المرفوعة على صورة التمكن من  
استعلام الواقعة، للحكم فيها بالتخير مع موافقته للخبرين أو مخالفتها للاحتياط،  
ومقتضي إطلاق المقبولة عدم التخير حينئذ، بل لزوم التوقف مع إمكان استعلام  
حكم الواقعة مطلقاً. فتأمل جيداً. فالإنصاف أن مقتضى الجمع العرفي تخصيص  
إطلاق أخبار التخير بالمرفوعة كتخصيصها بالمقبولة لو لا ما ذكره المصنف عليه السلام من  
ضعف سند المرفوعة. مضافاً إلى قرب كون تخصيص إطلاق أخبار التخير بما إذا  
كان الخبران موافقين أو مخالفين للاحتياط معاً تخصيصاً له بالفرد النادر.

(١) يعني: تقدم من الحمل على صورة إمكان الرجوع للإمام عليه السلام ومعرفة  
حكم الواقعة منه. فإن الصحيحة ظاهرة في إمكان الاستعلام لقوله عليه السلام: «إذا أصبتم  
بمثل هذا ولم تدرُوا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا». فتأمل.

(٢) فإنها في نفسها ظاهرة في عدم النص، فلا بد في تعميمها لصورة تعارض  
النصين من فرض تنقيح المناطق. لكن الإنصاف أنها حتى لو كانت مطلقة لا تصلح  
لمعارضة أخبار التخير، لحكومة أخبار التخير عليها، بلحاظ ظهورها في تعيين  
الحجة من الخبرين الذي هو بمنزلة العلم الرافع لموضوع الاحتياط في الصحيحة.

عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

الجواب: في ذلك حديثان، أما أحدهما، فإنه إذا انتقل عن حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الحديث الآخر، فإنه روي: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً... الخبر».

فإن الحديث الثاني (١) وإن كان أخص من الأول (٢)، وكان اللازم تخصيص الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلا أن جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الإمام عليه السلام بالمعنى، وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه (٣)، فأجاب عليه السلام بالتخير.

(١) وهو ما تضمن عدم التكبير إن قام بعد الجلوس من السجدة الثانية.

(٢) وهو ما تضمن التكبير عند الانتقال من حالة إلى أخرى.

(٣) يعني: فيستحكم التعارض بين الخبرين ولا يمكن الجمع بينهما بحمل العام على الخاص. لكن لا يبعد حمل الحديث الثاني على إرادة عدم تأكيد استحباب التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية لا على نفي مشروعيته ليعارض الخبر الأول فيكون حاصل جواب الامام عليه السلام في التوقيع أن سقوط التكبير رخصة لا عزيمة فيجوز الأخذ بها ويجوز التكبير لمشروعيته في نفسه لإطلاق ما دل على استحبابه للانتقال من حالة إلى أخرى، وعليه لا يكون المراد من التخير فيه التخير في المسألة الأصولية بين الأخبار المستحكمة التعارض، بل التخير عملاً بعد حجية كلا الخبرين للجمع بينهما بما يقتضي الرخصة.

وقد يظهر من بعض الأخبار إرادة هذا المعنى من التخير. وبهذا يندفع

ثم إن وظيفة الإمام عليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي، إلا أن هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع (١)، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث (٢) قصد الوجوب في ما ليس بواجب، ولعله (٣) من جهة كفاية قصد القربة في العمل (٤).

الاشكال الآتي من حيث لزوم الإغراء بالجهل. وتام الكلام في مبحث التعارض. ثم إن التوقيع أجنبي عما نحن فيه لعدم دوران الأمر في التكبير بين الوجوب وغير الحرمة. إذ لا إشكال في عدم وجوبه، وغاية ما يحتمل استحبابه فالأمر دائر بين الاستحباب والاباحة بمعنى عدم المشروعية، والمراد من الوجوب في السؤال والجواب هو الثبوت بمعنى المشروعية لا الوجوب بالمصطلح الذي هو أحد الأحكام الخمسة. وعليه لا وجه للاستشهاد به لما نحن فيه. إلا أن يتمسك به بتنقيح المناط. لكنه غير ظاهر.

(١) إذ لو كان واجباً عنده في الواقع لزم تعريضه عليه السلام للمكلف لفوت الواقع عليه لأنه قد يختار الخبر الدال على عدم الوجوب، فلا يأتي بالتكبير ويفوته ملاكته.

(٢) بيان لوجه لزوم الإغراء بالجهل.

(٣) تعليل لقوله: «و ليس فيه الإغراء...».

(٤) يعني: فإذا أتى المكلف بالتكبير بقصد القربة لا يلزم شيء من المحذور. لكن كفاية قصد القربة المطلقة لا تمنع من قصد خصوص الوجوب لمن اختار دليله، فيلزم المحذور. إلا أن يدعى أن أهمية تعليم طريق العمل مع التعارض تسوغ الإغراء بالجهل. أو يكون هناك مانع من رفع الجهل في الحكم الواقعي من تقيه أو نحوها. أو يدعى أن الأخذ بالخبر الدال على الوجوب من جهة التخيير لا يقتضي إلانية الوجوب ظاهراً من جهة التخيير لانية الوجوب واقعاً ليكون محذوراً. فتأمل.

وكيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه (١)، ثبت في ما نحن فيه - من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل - بالإجماع والأولوية القطعية (٢).

ما ذكره  
الأصوليون في  
باب التراجيح

ثم إن جماعة (٣) من الأصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرر، وحكي عن الأكثر ترجيح الناقل. وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة، وذهب جماعة إلى ترجيح الأول.

وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر، وحكي عن الأكثر - بل الكل - تقديم الحاضر، ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

---

ولعل الأولى في دفع المحذور ما ذكرنا من خروج ذلك عما نحن فيه من التخيير في المسألة الأصولية.

(١) الذي هو مورد التوقيع الشريف وفيه تنبيه إلى أن التوقيع خارج عما نحن فيه من الشك في التكليف الاستقلالي لوروده في الأجزاء الصلالية التي هي مورد للتكليف الضمني.

(٢) لأن شبهة الاحتياط في التكليف الضمني أقوى من شبهته في التكليف المستقل. ولكن عرفت اختصاص التوقيع باحتمال الاستحباب، ولا وجه للاستشهاد به في احتمال الوجوب الذي هو محل الكلام.

(٣) تقدم نظير ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

## المسألة الرابعة

دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه  
في موضوع الحكم

والحكم فيه البراءة، وبدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة  
الموضوعية التحريمية: من أدلة البراءة عند الشك في التكليف (١).  
وتقدم فيها - أيضاً - : اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم  
وجب - مقدمة لامثال التكليف في جميع أفرادها - موافقته في كل ما يحتمل  
أن يكون فرداً (٢) له.

الشبهة الوجوبية  
من جهة اشتباه  
الموضوع  
جريان أدلة البراءة

(١) لا يخفى أن بعض تلك الأدلة مختص بالشبهة التحريمية ولا يعم الشبهة  
الوجوبية، مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه» ونحوه،  
فالاستدلال به للمقام مبني إما على إرجاع الشبهة الوجوبية للتحريمية، بلحاظ  
أن وجوب الشيء يقتضي حرمة تركه أو على تنقيح المناط، أو الأولوية أو للإجماع  
المركب. والأمر سهل بعد عدم الإشكال ظاهراً في الرجوع للبراءة في المقام ووفاء  
بقية الأدلة به بلا كلام.

(٢) لا يخفى أن الشبهة المذكورة لو تمت فهي لا تقتضي الاحتياط في المقام إلا  
مع الابتلاء بالتكليف ببعض أفراد العنوان الواجب وانشغال الذمة به مع التردد بين  
الأقل والأكثر، كما سيأتي في الشك في عدد الفاتته. دون ما لو شك في الابتلاء بأصل

لو ترددت الفاتحة  
بين الأقل والأكثر

ومن ذلك يعلم: أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال (١) في ما إذا ترددت الفاتحة بين الأقل والأكثر، كصلاتين وصلاة واحدة، بناء (٢) على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً يقتضي لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدمة.

توضيح ذلك - مضافاً إلى (٣) ما تقدم في الشبهة التحريمية -: أن قوله: «اقض ما فات» يوجب العلم التفصيلي بوجود قضاء ما علم فوته وهو الأقل، ولا يدل أصلاً على وجوب ما شك في فوته (٤) وليس في فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعاً لا يقتضي إلا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم

العنوان الواجب، كما لو شك في فوت فريضة عليه، أو في كونه مقصوداً بالسلام، فإنه لا يقين بالانشغال بالعنوان حتى يتوهم لزوم إحراز الفراغ عنه بالاحتياط. فتأمل جيداً.

(١) سيوضح مما يأتي أن المرجع في المقام أصل الاشتغال، لكن لا بالإضافة إلى التكليف بقضاء ما فات، بل بالإضافة إلى التكليف بأصل الواجب المتيقن حين الوقت. ولو غرض النظر عن ذلك كفت أصالة عدم الإتيان. بالواجب في وقته.

نعم لا بد من الخروج عن مقتضى الأصلين بقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت. وعلى كل حال لا مجال للرجوع للبراءة.

(٢) توجيه لجرىان قاعدة الاشتغال.

(٣) هذه الإضافة ليست في أصل المطلب، بل في التوضيح مع وحدة المطلب.

(٤) لما تقدم من أنه لا يكفي في البيان والدليل العلم بالكبرى، بل لا بد معه من العلم بالصغرى أيضاً.

- حتى يقال: إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم - بل من جهة: أن الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلاً إلا على ما علم صدق الفائت عليه، وهذا (١) لا يحتاج إلى مقدمة، ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدمة العلمية.

والحاصل: أن المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا تكون إلا مع العلم الإجمالي.

نعم، لو أجري في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، وسيجيء الكلام عليه.

هذا، ولكن المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد<sup>عليه السلام</sup> إلى الشهيد الثاني: أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها.

المشهور وجوب القضاء حتى يظن الفراغ

وظاهر ذلك - خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظن برخصة، وأن القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ - : كون الحكم على القاعدة (٢).

قال في التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد، صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنه الوفاء، لاشتغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعاً إلا بذلك. ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد، صلى تلك الصلاة مكرراً حتى يظن الوفاء.

كلام العلامة في التذكرة

(١) يعني: ما علم صدق الفائت عليه.

(٢) يعني: من جهة جريان قاعدة الاشتغال.



ثم احتمال في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلا باليقين، والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم، لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة (١). ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية، انتهى.

وحكي هذا الكلام - بعينه - عن النهاية، وصرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، وصرح في الرياض بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلاً للبراءة اليقينية. وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ رحمته في التهذيب، حيث قال:

كلام الشيخ  
في التهذيب

أما ما يدل على أنه يجب أن يكتر منها، فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلا بأن يستكثر منها، وجب. انتهى.

المورد من  
موارد جريان  
أصالة البراءة

وقد عرفت: أن المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أن الفئات منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم (٢) بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردد في ما فات عن

(١) ظاهره أن الوجه في الاكتفاء بالأقل ليس هو الأصل، بل الأمانة الواردة على قاعدة الاشتغال مع التسليم بجريانها لولا الأمانة المذكورة.

(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «لم أقف على الفرق عندهم بعد التبع وبحسب وسعي وبضاعتي لكنه رحمته مصدق جداً في حكايته. وإن كان استدلالهم لوجوب الاحتياط في المسألة... يقتضي عدم الفرق جداً. ويكفي في ذلك ما حكاه شيخنا الأعظم رحمته عنهم رحمته في الكتاب، سيما ما حكى عن الشيخ في التهذيب، فإنه ينادي بأعلى صوته بعدم الفرق، كما هو ظاهر. فيغلب على الظن كون مراد شيخنا رحمته

أبويه أو في ما تحمله بالإجارة بين الأقل والأكثر.

وربما يظهر عن بعض المحققين (١): الفرق بين هذه الأمثلة وبين

عدم وقوفه على حكمهم بوجوب الاحتياط في استثناء [اشتباه ظ] المسألة بعد الفحص في كلماتهم...».

(١) قال بعض المحشين رحمته الله: «الظاهر أن المراد به هو المولى البهبهاني (رحمه الله). وقد حكى عنه رحمته الله التمسك لوجوب الاحتياط بقاعدة الاشتغال بتقريب أن التكليف إنما تعلق بعنوان المنسي، والعلم بتحقيقه لا يحصل إلا بإتيان الأكثر.

أقول: هذا الوجه راجع إلى ما سبق، ولا ينهض ببيان الفرق بين المقام والأمثلة التي أشار إليها المصنف رحمته الله. واستظهر المحقق الخراساني رحمته الله في حاشيته على المتن من كلام بعض المحققين في الفرق: أن طرء النسيان بعد العلم التفصيلي بالفئات لا يكون عذراً في تركه، وحيثُ فالفرق بين الأمثلة المذكورة وبين ما نحن فيه أن المفروض فيما نحن فيه انقلاب العلم التفصيلي للإجمالي بسبب النسيان وعدم سبق الإجمال من أول واستمراره، بل يعلم بفوت الفريضة في أول الأمر، بخلاف الأمثلة المذكورة فإن الاشتباه فيها من أول الأمر. وربما يوجه مانعية ما سبق العلم من معذرية الجهل اللاحق بسبب النسيان بأن غاية الأصول الشرعية والعقلية هي حصول العلم بالتكليف، ومع سبق العلم بالحال وطرء النسيان يحتمل كون السابق هو العلم بالتكليف لابعدمه، فلا مجال للرجوع للأصل، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولعدم إحراز عدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية.

وفيه: أن العلم إنما يمنع من جريان الأصول حين وجوده لا بعد ارتفاعه بطرء النسيان، بل حديث رفع النسيان كاف في المعذرية لو فرض عدم جريان الأصول حيثُ. على أن ذلك لو تم لم يصلح فرقاً بين ما نحن فيه والأمثلة المتقدمة إذ لا منشأ لفرض سبق العلم التفصيلي فيما نحن فيه دونها».

هذا والكلام الذي نقله المصنف رحمته الله عن بعض المحققين لا تعرض فيه للفرق

ما نحن فيه، حيث حكي عنه - في رد صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة - أنه قال:

كلام السيد بحر العلوم في عدم جريان أصالة البراءة في المسألة

إن المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفاً بقضاء هذه الفائتة قطعاً، وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا، ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضاً؟ وأي شخص يحصل منه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت (١) وإن أنكر حجية الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية (٢).

إلى أن قال:

نعم، في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته

بين ما نحن فيه والأمثلة المذكورة، وإنما هو يتضمن الفرق بين ما إذا كان الالتباس والاشتباه مع تشوش الأطراف وكثرتها وعدم الحصر فيها بحيث لا يمكن تحديد مقدار معلوم بالتفصيل، وما إذا كان بنحو يمكن تحديد المقدار المحتمل من المقدار المعلوم، وأن الوجه في الفرق بينهما هو شمول أدلة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت الثاني دون الأول. فإن هذا هو الذي يظهر من ذيل كلامه. وهو مع - مع عدم تماميته في نفسه - أجنبى عما ذكره المصنف رحمته. فلاحظ.

(١) إن أريد بارتفاع التكليف بسبب النسيان ارتفاعه واقعاً فلا قائل به كما ذكره. إلا أن جريان البراءة لا يتوقف على ذلك، بل يكفي فيه ارتفاع التكليف ظاهراً. وإن أريد به ارتفاعه ظاهراً فقد عرفت أنه مقتضى حديث رفع النسيان، وعموم أدلة البراءة، ولا بأس بالالتزام به.

(٢) لا شغل يقيني في المقام بالمشكوك، بل الشغل اليقيني إنما هو بالأقل.

بفوائت متعددة يعلم قطعاً تعددها لكن لا يعلم مقدارها، فإنه يمكن حينئذٍ أن يقال: لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقنه. إلى أن قال:

والحاصل: أن المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كماً، وأمكنه الخروج عن عهده، فالأمر كما أفتى به الأصحاب (١)، وإن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث وأما أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره في الذخيرة (٢). ومن هنا: لو لم يعلم أصلاً بمتعدد في فائتة وعلم أن صلاة صبح يومه فاتت، وأما غيرها فلا يعلم ولا يظن فوته أصلاً، فليس عليه إلا الفريضة الواحدة دون المحتمل، لكونه شكاً بعد خروج الوقت، والمنصوص أنه ليس عليه قضاؤها (٣)، بل لعله المفتى به، انتهى كلامه رفع مقامه.

ويظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقاً (٤)، ولا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل

مناقشة كلام السيد  
بحر العلوم رحمته

(١) يعني: من لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

(٢) هذا ظاهر في التفصيل الذي أشرنا إليه.

(٣) ظاهره أن عدم وجوب قضاء المحتمل ليس للأصل، بل للأخبار المذكورة، فلا ينافي كون مقتضى الأصل الاحتياط فيلزم الرجوع إليه في الصورة الأولى لو فرض قصور الأخبار المذكورة عن شمولها.

(٤) لم يظهر منه رحمته سابقاً تعرض لبطلان الفرق المذكور، وإنما تعرض لبطلان استدلاله لوجوب الاحتياط في الشق الأول من التفصيل.

البراءة في أمثال ما نحن فيه مما لا يحصى.

توجيه فتوى  
المشهور

وربما يوجه الحكم فيما نحن فيه: بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة (١)، فيترتب عليه وجوب القضاء إلا في صلاة علم الإتيان بها في وقتها.

ودعوى: ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل (٢)، لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل، ممنوعة، لما يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب: من أن المراد بالفوت مجرد الترك (٣) كما بيناه في الفقه.

وأما ما دلّ على أن الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتد به، فلا يشمل ما نحن فيه (٤).

وإن شئت تطبق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه (٥):

(١) لا يخفى أن هذا راجع إلى التمسك بالأصل في كل صلاة بنفسها، لا في عنوان الفئات الشامل لجميع الأفراد، الذي هو مبنى الوجه الأول الذي يظهر من الأصحاب.  
(٢) لأنه أمر وجودي منتزع من عدم حصول الشيء في وقته الذي يتم فيه ملاكته.  
(٣) فإن أغلب النصوص لم يشتمل على عنوان الفوت، وما اشتمل عليه إما ضعيف السند أو وارد لبيان أحكام آخر غير وجوب القضاء. ولا بد من سبر النصوص والتأمل فيها.

(٤) يأتي الكلام في ذلك، وأنه ممنوع.

(٥) إنما أحتاج إلى هذه التوضيح لدفع ما سبق من أن المقام الشك في أصل التكليف الذي يكون المرجع فيه البراءة، للشك في توجه أمر القضاء بالإضافة إلى المشكوك، وليس شكاً في الفراغ عن التكليف حتى يرجع فيه إلى الاشتغال.

وحاصل ما ذكره هنا أنه يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال بالإضافة إلى التكليف بالفريضة الوارد في الوقت بلحاظ أن مرجع التكليف بالقضاء إلى استمرار التكليف بأصل الواجب الثابت في الوقت، وليس هو تكليفاً آخر يحدث بعد الوقت بعد سقوط الأمر الأدائي، وغاية ما يسقط هو بخروج الوقت التكليف بالقيّد وهو الوقت وبالجملة: مقتضى الجمع بين الأمر الأدائي والقضائي هو أن التقيّد بالوقت مأخوذ بنحو تعدد المطلوب، وبخروج الوقت يسقط أحد المطلوبين الناشئ من التقيّد بالوقت، ويبقى الآخر، وهو أصل الواجب بحاله ويستمر التكليف به. وعليه يكون الشك في تحقق الأداء شكاً في الفراغ عن التكليف بأصل الواجب المعلوم الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لا أنه ملازم للشك في حدوث أمر جديد بالقضاء بعد الوقت حتى يكون المرجع فيه البراءة.

ثم إنه إنما يحتاج إلى هذا التوجيه لو لم نقل بأن أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت محرزة لموضوع القضاء، لعدم كون موضوعه الفوت الذي هو أمر وجودي بل مجرد عدم فعل الواجب في وقته. إذ لو قيل بذلك لم يضر دعوى أن الأمر القضاء حادث بعد الوقت لاستمرار لأمر الأداء، فيكون المرجع فيه البراءة، لأن أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت أصل موضوعي حاكم على أصالة البراءة. وعليه فاللازم جعل هذا وجهاً آخر لا توضيحاً للوجه السابق، كما قد يظهر من المصنف رحمته. هذا ولا يخفى أن هذين الوجهين لو تما يجريان في جميع موارد الشك في فوت الفريضة من دون فرق بين الشك في أصل الفوت والشك في عدد الفئات مع تعيين نوعه، وكذا مع الشك في فوت بعض الأنواع، كما لو شك في فوت الظهر مع العلم بفوت الصبح. بل الوجه الأول - وهو التمسك بأصالة، عدم الإتيان - قد يجري حتى مع شك ولي الميت في مقدار ما فات الميت، فيقتضي وجوب الاحتياط عليه بالإتيان بالأكثر.

أن القضاء وإن كان بأمر جديد، إلا أن ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف، غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب (١)، بأن يكون الكلي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أن أداء الدين ورد السلام واجب في أول أوقات الإمكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني، وهكذا.

وحيثئذٍ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمة عن ذلك الكلي، فإذا شك في براءة ذمته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الإتيان، كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت (٢)، وكما لو شك في أداء الدين الفوري، فلا يقال: إن الطلب في

---

نعم لا يجري فيه الوجه الثاني - أعني التمسك بقاعدة الاشتغال - لعدم الإشكال في حدوث تكليف الولي بعد موت الميت وليس هو استمرار لتكليف الميت الثابت قبل موته كما لا يجري الوجهان معاً مع الشك في مقدار ما تحمله بالإجارة أو في مقدار الدين، بل أصالة عدم تعلق الأجارة والدين تقتضي عدم وجوب المشكوك والاقتصار على المتيقن، وهو لا يحتاج معه إلى التمسك بالبراءة.

(١) كما هو الحال في جميع القيود التي تسقط بالتعذر ولا يسقط معها أصل الواجب كالقيام في الصلاة والطمأينة وغيرهما. فإن المستفاد عرفاً بعد الجمع بين الأدلة أن للقيود مصلحتين مصلحة قائمة بأصل الذات مع قطع النظر عن القيد، وأخرى قائمة بالقيود. أو أن له مصلحة تحصل مع التمكن من القيد بالمقيد، ومع العجز عنه بأصل الذات. ولازم الأول عدم جواز تعجيز النفس عن القيد، كما في الوقت، ولازم الثاني جوازه.

(٢) إذ لا فرق بينهما إلا في كون الواجب في الوقت هو القيد في ما بعده أصل

الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام (١).

والحاصل: أن التكليف المتعدد بالطلق والمقيد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة.

هذا، ولكن الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الأصحاب إليه في المقام (٢).

ضعف التوجيه  
المذكور

أما أولاً: فلأن من المحتمل - بل الظاهر - على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كل من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر (٣)، فهو من

الذات، مع اشتراكهما في وحدة الأمر، والشك في استمراره بسبب عدم الامتثال، لا في حدوث أمر جديد.

(١) يأتي الكلام فيه.

(٢) الظاهر من كلماتهم المتقدمة عدم استنادهم إليه، بل إلى إجراء قاعدة الاشتغال بالإضافة إلى أصل العنوان. لكن عدم استناد الأصحاب عليهم السلام إلى هذا الوجه لا دخل له في ضعفه، بل في ضعف استدلالهم، لأنه أقوى من الوجه السابق.

(٣) هذا خلاف الظاهر جداً بعد الرجوع للمرتكزات في الأوامر العرفية المتعلقة بالقيود التي تسقط بالعجز عنها، فإن الظاهر أن اعتبارها من باب تعدد المطلوب، وليس التكليف بأصل الواجب بعد تعذر القيد من باب تبدل المطلوب. كيف وقضاء الشيء عرفاً ولغة اداؤه وتوقيته وانجازه والقيام به، ومنه قضاء الدين. نعم يتم ما ذكره عليه السلام في مثل الكفارة فأن المفهوم عرفاً كونها من سنخ آخر غير سنخ الواجب عند صح! ما ذكره كما أوضحناه في مبحث الواجب الموقن من شرح الكفاية وعليه فلا بد أن يكون المراد من كون القضاء بأمر جديد أنه لا مجال لإحراز



قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته (١) - كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل وأمر القضاء به بوصف الفوت (٢)، ويؤيده:

وجوب القضاء من الأمر بالوقت، لظهوره في كون التقييد بالوقت - كسائر موارد التقييد - بنحو وحدة المطلوب لا تعدده وعدم وجوب أصل الذات مع قطع النظر عن القيد.

ولو فرض إجماله كفى في نفي وجوب القضاء أصالة البراءة بعد كون المتيقن الوجوب هو المقيد بالوقت، وعدم جريان استصحاب الوجوب بعد الوقت، لعدم إحراز الموضوع على ما هو التحقيق، فلا بد في وجوب القضاء من أمر جديد يستكشف به حال الأمر الأول وأنه مبني على تعدد المطلوب لا وحدته، فالأمر بالقضاء يكون شارحاً لحال الأمر الأول. لا أنه يكون أمر آخر بواجب آخر. ولو فرض أن مرادهم بقاعدة أن القضاء بامر جديد ما ذكره المصنف رحمته لا ما ذكرنا كفى في اثبات ما ذكرنا ما عرفت. ولا أهمية للقاعدة المذكورة، لأنها ليست مضمون دليل شرعي، بل هي قاعدة يذكرها الأصحاب بعد اجتهادهم في مضمون الأدلة الشرعية.

ثم إنه لو تم ما ذكره المصنف رحمته فهو إنما يمنع من التمسك في المقام بقاعدة الاشتغال، ولا يمنع من التمسك بأصالة عدم الإتيان الحاكمة على أصالة البراءة من وجوب القضاء، كما عرفت.

(١) الظاهر أن المراد بالقضاء في عرف المشرعة - بل العرف العام - هو الإتيان بالشيء في غير وقته، لإمكان تحصيل شيء من مصلحته، فإن كان المراد هذا المعنى فهو، وإن كان المراد به سد النقص الحاصل بسبب فوت الشيء في وقته بما ليس من سنخه، نظير ضمان الحارس المفرط لما سرق منه فهو أجنبي عن القضاء عرفاً.

(٢) هذا ينافي ما تقدم منه عدم كون موضوع القضاء هو الفوت، بل مجرد عدم الإتيان: على أنه قد يصح إطلاق الفوت على القضاء بلحاظ فوت مصلحة الوقت، لا فوت تمام الواجب. وهو وإن كان خلاف الظاهر بدواً من لفظ الفوت،

بعض ما دل على أن لكل من الفرائض بدلا وهو قضاؤه (١)، عدا الولاية -  
لا من باب الأمر بالكلي والأمر بفرد خاص منه، كقوله: صم، وصم  
يوم الخميس (٢)، أو الأمر بالكلي والأمر بتعجيله (٣)، كرد السلام (٤)

إلا أن المتعين تنزيهه على ذلك ليناسب التعبير بالقضاء الذي عرفت أنه لا يصدق إلا  
فيما كان المأتي به من سنخ المقتضى.

(١) فان البدل يباين المبدل لكن ربما يكون التباين بلحاظ أن المبدل لما كان  
هو المقيد بالوقت - وإن كان تقييده بنحو تعدد المطلوب - فهو يباين المأتي به في  
خارج الوقت وإن كانا مشتركين في جامع واحد مشتمل على بعض مصلحة المقيد.  
على أن البدلية الحقيقية ممتعة في بعض الفرائض كالزكاة، لوضوح عدم كونها من  
سنخ الوقت وإن وجب تعجيلها، فلا بد من نحو من التسامح في إطلاق البدلية.

(٢) إن كان مرجع الأمر بصوم الخميس إلى تقييد الأمر بمطلق الصوم به  
بحيث يقتضي المبادرة فيه فهو من سنخ التوقيت. فيجري فيه ما تقدم وإن كان  
مرجعه إلى أمرين مستقلين أحدهما بالكلي والآخر بفرد منه، لكل منهما إطاعته  
ومعصيته بحيث يجوز تأخير امتثال الأمر الأول فهو أجنبي عما نحن فيه. فتأمل.

(٣) وجوب التعجيل إن رجع إلى حرمة التأخير أو الحبس - كما في وجوب  
تعجيل أداء الحق - فهو منحل إلى تكاليف متعددة انحلالية مرتبة بالواجب الواحد  
يكون امتثال التقدم منها رافعا لموضوع التأخر. وإن رجع إلى وجود مصلحة في  
التعجيل غير مصلحة أصل الواجب فهو من سنخ التوقيت فيجري فيه الكلام  
السابق. وإن افرقا في أنه ليس في الوقت إلا تقييد واحد، ومرجع وجوب التعجيل  
إلى تقييدات مترتبة بعدد الآتات.

(٤) لم يتضح الوجه في وجوب التعجيل بالسلام إلا دعوى أن مفهوم رد  
السلام وجوب التحية موقوف على التعجيل وحيث لا يكون لوجوب الكلي الجامع  
بين الفور والتراخي دليل حتى يقال: إن وجوب التعجيل مبني على تعدد المطلوب.

وقضاء الدين، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابها.  
 وأما ثانياً: فلأن منع عموم ما دل على أن الشك في الإتيان بعد خروج  
 الوقت لا يعتد به للمقام (١)، خال (٢) عن السند (٣). خصوصاً مع  
 اعتضاده بما دل على أن الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السلام:  
 «إنما الشك في شيء لم تجزه» (٤)، ومع اعتضاده في بعض المقامات (٥)  
 بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.  
 وأما ثالثاً: فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شك في

---

كما أنه ليس في المقام أمر بالقضاء حتى يستكشف منه أن التعجيل مأخوذ بنحو  
 تعدد المطلوب، بخلاف قضاء الفوائت. ولذا لم يُنقل - فيما عثرت عليه عاجلاً -  
 القول بوجوب القضاء في السلام إلا عن الأردبيلي رحمته الله وواقفه السيد الطباطبائي رحمته الله  
 في العروة الوثقى. ولعله مبني على الاستصحاب الذي عرفت الإشكال فيه بعدم  
 إحراز الموضوع. وتمام الكلام في الفقه.

- (١) متعلق بقوله: «عموم...» ولا يبعد زيادة «لا يعتد به».
- (٢) خبر «أن» في قوله: «فلأن منع عموم...».
- (٣) إذ لا وجه له إلا دعوى الانصراف عن صورة العلم بأصل الفوت  
 والشك في مقدار الفئات. وهي - كما ترى - مردودة على مدعيها. ومنه يظهر الإشكال  
 في الفرق الذي تقدم عن بعض المحققين بناء على ما استظهرناه منه.
- (٤) لا يبعد أن تكون قاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت من  
 صغريات قاعدة التجاوز التي تضمنتها هذه الأخبار، كما لعله يأتي التعرض له في  
 خاتمة الاستصحاب.
- (٥) بأن لم يعلم من المسلم أنه في مقام التسامح في أداء الفرائض، أو أنه  
 جاهل بها.

مقدار ما فات منها (١)، ولا أظنهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنه إذا  
 وجب على الميت - لجهله بما فاته - مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة،  
 وجب على الولي قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهراً على الميت (٢)، بخلاف  
 ما لم يعلم بوجوبه عليه.

وكيف كان: فالتوجيه المذكور ضعيف (٣).

وأضعف منه: التمسك في ما نحن فيه بالنص الوارد في: «أن من عليه  
 من النافلة ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته» (٤)،

التوجيه الأضعف

(١) لا يخفى أنه لا مجال لجريان قاعدة الاشتغال بالتقريب المتقدم في ذلك،  
 إذ لا إشكال في أن تكليف الولي ليس استمراراً لتكليف الميت، بل هو حادث بعد  
 موت الميت وسقوط التكليف في حقه. فالمرجع فيه البراءة. نعم لو فرض التمسك  
 فيما تقدم بأصالة عدم الإتيان بالفريضة في وقتها جرى في قضاء الولي عن الميت، كما  
 تقدم وتقدم حال بقية الأمثلة المتقدمة من المصنف رحمته.

(٢) هذا مبني على أن الولي مكلف واقعاً أو ظاهراً بقضاء ما وجب على الميت  
 ظاهراً. ولا يظن التزامهم به على عمومته. مع عدم الدليل عليه في نفسه، بل مقتضى  
 القاعدة أن الواجب عليه واقعاً قضاء ما فات الميت واقعاً، ويرجع في مورد الشك إلى  
 مقتضى الطرق والأصول الظاهرية الجارية في حقه، ولا أهمية لثبوتها في حق الميت.  
 فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(٣) العمدة في ذلك ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، وبه  
 ترفع اليد عن أصالة عدم الإتيان بالفريضة في وقتها، وقاعدة الاشتغال بها اللتين  
 تقدم تقريب جريانهما في نفسها.

(٤) وهو صحيح عبد الله بن سنان: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن  
 رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع يصلي في...؟

بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحص (١)، لا أنه مختص بالنافلة.  
مع أن الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق  
أولى، فتأمل (٢).

قال: فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها، فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك». وهذا كما ترى لو تم لا يطابق ما هو المشهور من وجوب الاحتياط حتى يظن أو يعلم بالفراغ.

نعم قد يستدل عليه بخير علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام:  
«سألته عن رجل نسي ما عليه من النافلة وهو يريد أن يقضي كيف يقضي؟ قال:  
يقضي حتى يرى أنه قد زاد على ما يرى عليه وأتم» بناء على عدم الخصوصية للنافلة،  
وهو إن كان في غير محله كما يأتي.

(١) إما لفهم عدم الخصوصية للنافلة، أو لأن قوله عليه السلام في ذيل الصحيح:  
«فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك» بمنزلة التعليل الشامل للفريضة، كما في  
الجواهر. لكن الأول ممنوع ولا سيما مع كثرة اختلاف الفريضة والنافلة في الأحكام  
ومثله الثاني، لعدم ظهوره في التعليل بل في تنزيل الوجه المذكور منزلة قضاء تمام  
الفئات. مع أن تعليل استحباب القضاء بالوجه المذكور في النافلة بذلك لا يقتضي  
وجوبه في الفريضة.

(٢) لعله إشارة إلى أن الأولوية المذكورة لو تمت تقتضي استحباب القضاء  
بالوجه المذكور في الفريضة، لا وجوبه، كما هو المدعى. ولعله ظاهر. والحمد لله رب  
العالمين.

## المطلب الثالث

فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة

وفيه مسائل:

### المسألة الأولى

في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة  
عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما (١)

الدوران بين  
المحذورين من  
جهة فقدان النص

كما إذا اختلفت الامة على القولين بحيث علم عدم الثالث.  
ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب  
والحرمة (٢)- بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص - إذا

---

(١) يعني: لا بعينه.

(٢) ذكر بعض أعظم المحشين رضي الله عنه أن المراد بذلك استصحاب عدم كل منهما.  
وأنه ليس محل الكلام هنا، بل يأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب، وإنما الكلام  
هنا في أصل البراءة.

لم يلزم مخالفة علم تفصيلي (١)، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الإجمالي (٢).

هل الحكم في  
المسألة الإباحة  
أو التوقف  
أو التخيير؟

وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن في المسألة وجوها ثلاثة:  
الحكم بالإباحة (٣) ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب (٤)

أقول: جريان الاستصحاب بالوجه المذكور مبني على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي. ويظهر من المصنف رحمته في مبحث الاستصحاب منعه على غموض في كلامه.

(١) ومثله ما لو استلزم مخالفة علم إجمالي، لما هو المعلوم من منجزيته - كالتفصيل - المانعة من الرجوع للأصول الترخيضية.

(٢) كأنه إشارة إلى ما تقدم من الموارد التي يتولد من العلم الإجمالي فيها علم تفصيلي بالمخالفة.

(٣) التي هي أحد الأحكام الخمسة. أو ما يعم الأحكام الثلاثة المقابلة للوجوب والحرمة.

(٤) لا يخفى أنه في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب لا مجال للبناء على إباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، أو ما يعم الأحكام الثلاثة غير الإلزامية، بل ليس مفاد الأدلة عقلية كانت أو شرعية إلا رفع الحرمة وعدم تنجز احتمالها وعدم المؤاخذه عليها لو فرض وجودها واقعاً، وهو غير إثبات الإباحة، بأحد المعنيين المذكورين والتعبد بها.

نعم بعد فرض اليقين بعدم الوجوب يلزم نتيجة الإباحة بالمعنى الثاني عملاً وهو غير التعبد بها شرعاً. وأما قوله عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام» بناء على عمومته للشبهة الحكمية - كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة من المطلب

بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً ومرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين (١)، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه (٢).

الأول - فالظاهر أن المراد بالحل فيه ليس هو الإباحة بأحد المعنيين المتقدمين، بل مجرد الإذن في الشيء الحاصل برفع الحرمة، كما يناسبه المقابلة بين الحل والحرمة، وظهور كون القضية ارتكازية. وكذا الحال في دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة.

(١) لا معنى لتفسير التوقف الذي هو عبارة عن عدم الحكم شرعاً بشيء بإلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فإن الإلغاء المذكور حكم أيضاً. ولعله لذا كان في بعض النسخ جعل قوله: «ومرجعه إلى إلغاء...» إلى قوله: «بلا مرجح» تفسيراً للوجه الأول وهو الحكم بالإباحة ظاهراً.

لكن عليه لا يتجه التفريع بقوله: «فلا حرج في الفعل ولا في الترك...» إذ على الوجه المذكور يكون الترخيص شرعياً، ولا ينحصر الأمر بترخيص العقل، فضلاً عن تعليقه بلزوم الترجيح بلا مرجح، فإن ذلك إنما يتم مع عدم بيان الشارع، لا مع حكمه بالإباحة وبعدم تنجز أحد الاحتمالين، بل تفريع ذلك يناسب الوجه الثاني، وهو التوقف وعدم حكم الشارع بشيء ظاهراً.

فالأنسب رجوع قوله: «ومرجعه إلى...» إلى الوجه الأول، ورجوع قوله: «فلا حرج في العقل...» إلى الوجه الثاني، فيكون حق العبارة هكذا: «الحكم بالإباحة ظاهراً نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب، ومرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين. والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. ولعل اضطراب العبارة بسبب خطأ النسخ.

(٢) وهو مفاد للتخيير. والفرق بينه وبين التوقف الذي يلزمه عقلاً التخيير في مقام العمل أيضاً إن التخيير هناك في مقام العمل دون أن يبتني العمل على البناء



ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة، لأنه مخالفة قطعية عملية (١).

---

على أحد الحكمين أما التخيير هنا فهو بين نفس الحكمين فلا بد من البناء على أحدهما ثم ترتيب العمل عليه.

(١) فإنه في الصورة الأولى لو فرض موافقة أحدهما بلا قصد الامتثال لزم المخالفة القطعية، كما لو فرض أن تردد الأمر بين وجوب الفعل بقصد القربة، ووجوب الترك بقصد القربة، فلو فعل أو ترك لا بقصد القربة يعلم بالمخالفة. وفي الصورة الثانية لو فرض موافقة التكليف المعين لا بقصد القربة علم بالمخالفة، كما لو علم تردد الأمر بين وجوب الصوم ووجوب الأكل، فأمسك عن الأكل لا بقصد القربة وقد سبق منه ﷺ في حكم العلم الإجمالي من مباحث الاقتصار على الصورة الثانية وترك الصورة الأولى، وظاهره عدم إمكان المخالفة القطعية فيها.

ولا بد من حمله هناك على ما لو كان محتمل التحريم هو الفعل بقصد القربة والواجب كذلك. كما لو دار الصوم بين الوجوب والحرمة، كما في يوم الشك، فيكون قصد القربة قيلاً في الفعل المحتمل الوجوب والحرمة.

أما هنا فلا بد من حمله على ما إذا كان مقتضى التحريم الترك بقصد القربة للفعل الخاص، فيكون قصد القربة قيلاً للترك الذي هو مقتضى التحريم، كحرمة الأكل في نهار شهر رمضان، لا الفعل المتروك بمقتضاه، كحرمة الصوم يوم العيد. كل ذلك لتصحيح عبارة المصنف ﷺ في المقامين.

ثم إنه ربما يقال: بأن هذا مبني على تنجز التكليف في المقام بسبب العلم الإجمالي، كما هو مذهب المصنف ﷺ وعليه جرى في دليل الانسداد، حيث التزم بأن تعذر الموافقة القطعية للتكليف المعلومة بالإجمال وتعذر الاحتياط التام لا يوجب

## وكيف كان: فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهراً (١)، لعموم

الحكم بالإباحة  
ظاهراً ودليله

سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل يبقى منجزاً بنحو تجب الموافقة الظنية أو الاحتمالية المعبر عنها بالتبعيض في الاحتياط.

وقد عرفت الإشكال في المبني المذكور وأن تعذر الموافقة القطعية للعلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجزية حتى بالإضافة إلى الموافقة الاحتمالية، وأن المنجز للتكاليف مع انسداد باب العلم هو العلم باهتمام الشارع بالأحكام، بنحو يعلم منه الاكتفاء بسلوك الظن في تحصيل الواقع.

وحينئذٍ فلا موجب للمنع عن المخالفة القطعية في المقام لسقوط العلم الإجمالي، وعدم منجز آخر من اهتمام الشارع ونحوه، لأن الحكم الواحد ليس كمعظم الأحكام في باب الانسداد، كي يعلم باهتمام الشارع بحفظه ولو احتمالاً. والأمر لا يخلو عن إشكال. فتأمل.

(١) عرفت أنه لا مجال لإثبات الإباحة، لعدم وفاء الأدلة بها على أنه لو فرض وفاؤها بحسب إطلاقها فلا مجال لها هنا، لقصور أدلة التعبد الظاهري عن صورة العلم بالخلاف. ولأجله قد يقال: إنه لا مجال لتطبيق الأدلة في المقام لرفع كلا الحكمين الإلزاميين لمنافاته للعلم الإجمالي. بثبوت أحدهما الموجب للعلم التفصيلي بخطأ الأصل.

وهذا الخلاف ما إذا أريد التمسك بأصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة من باب الاستصحاب فإن كل واحد من الأصلين لما كان له أثر خاص به فرضاً فلا مانع من التمسك به بلحاظ أثره. لعدم العلم لكذب كل منهما. والعلم إجمالاً بكذب أحدهما لا أثر له بعد عدم رفعه لموضوع كلا الأصلين وعدم اقتضائه لزوم المخالفة العملية القطعية من إجراءاتها فرضاً. على ما يأتي في مبحث الاستصحاب. لكن ما ذكر إنما يتم لو كان اجراء أصالة البراءة من الحكمين في المقام بلحاظ أثر واحد وهو أثر ارتفاع الحكمين وثبوت الحكم الثالث. وهو الإباحة. للعلم بعدم تحقق موضوع

أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لك حلال» (١)، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلته، حتى قوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو أمر» على رواية الشيخ (٢)، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق هنا أنه لم يرد أمر ولا نهي (٣). هذا كله، مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل

الأثر المذكور، ولا يتم لو كان اجراء الأصل في كل حكم بلحاظ أثره المختص به، وهو الالتزام عملاً بمقتضاه فإجراؤه بالاضافة إلى الوجوب لأجل عدم الالتزام بالفعل، وبالاضافة إلى الحرمة لأجل عدم الالتزام بالترك، فتطبيق أصل البراءة بلحاظ أحدهما غير تطبيقه بلحاظ الآخر، ولا يعلم الكذب في كل تطبيق بنفسه.

والحاصل: إنه إن أريد الرجوع للبراءة من الحكمين بتطبيق واحد وبلحاظ أثر واحد كان ممتنعاً، وكان كالرجوع إلى استصحاب عدم الحكمين بلحاظ أثر ارتفاعها معاً. وإن أريد الرجوع له بتطبيقين لكل منهما أثر فلا مانع منه، وكان كاستصحاب عدم الوجوب بلحاظ أثره واستصحاب عدم الحرمة بلحاظ أثره. اللذين عرفت منا ومن المصنف عليه السلام أنه لا مانع منها. ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين الإباحة، فإن التخيير عملاً من آثار الإباحة المعلوم عدمها في المقام. فتأمل جيداً.

(١) عرفت أنه وارد لنفي احتمال الحرمة، ولا ينهض لإثبات الإباحة في سائر الموارد فضلاً عن المقام، حيث يعلم بعدمها.

(٢) إذ على الرواية الأخرى التي اقتصر فيها على النهي لا ينهض برفع

الوجوب.

(٣) لكن لا بد من قصوره عما نحن فيه، لامتناع جعل الحكم الظاهري مع

العلم بمخالفته للحكم الواقعي. كما عرفت.

والترك، فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلاً لقبح (١) العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد (٢)، حتى يقال: إن التكليف في المقام معلوم إجمالاً (٣).

وأما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها:

دعوى وجوب  
الالتزام بحكم  
الله تعالى  
والجواب عنها

أن المراد بوجوب الالتزام: إن أريد وجوب موافقة حكم الله (٤) فهو حاصل فيما نحن فيه (٥)، فإن في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال. وإن أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله (٦) فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب

(١) عرفت منه ومنا في مبحث البراءة إمكان ردع الشارع عنه بإيجاب الاحتياط. فالتعبير بالعلة التامة لا يخلو عن تسامح. ومراده بذلك مجرد بيان عدم مانعية أحد الحكمين من قبح العقاب على الآخر مع الجهل به.

(٢) نظير العلم بوجوب إحدى الصلاتين أو حرمة إحدى المرأتين.

(٣) يعني: ليرتفع بذلك موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٤) يعني: عملاً.

(٥) الأولى أن يقال: فالموافقة القطعية متعذرة، والموافقة الاحتمالية حاصلة

فيما نحن فيه، فإن في الفعل... الخ.

(٦) الذي هو عبارة عن الموافقة الالتزامية القلبية.

التدين بثبوتة في الواقع (١)، ولا ينافي ذلك التدين حينئذ بإباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل، لا من حيث التدين به (٢).

ومنه يظهر اندفاع ما يقال: من أن الالتزام وإن لم يكن واجباً بأحدهما، إلا أن طرحتها والحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي، وهو محرم. وعليه يبني عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين يعلم دخول الإمام عليه السلام في أحدهما.

دعوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي والجواب عنها

توضيح الاندفاع: أن المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق، والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع، وهو أيضاً متحقق في الواقع (٣)، فلم يبق إلا وجوب تعبد المكلف وتدينه (٤) والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا مما لا دليل على وجوبه

(١) لأن الدليل على وجوب الموافقة الالتزامية ليس إلا توقف التصديق بالشريعة والتسليم لها على الالتزام بأحكامها، وذلك لا يقتضي إلا الموافقة بالوجه المذكور.

(٢) لكن الإباحة ظاهراً يعلم مخالفتها تفصيلاً للحكم الواقعي في المقام. نعم التعبد بعدم كل من الحكمين بتطبيق خاص به ليس معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي، وإنما يحتمل مخالفة أحدهما له إجمالاً.

(٣) مبني الإشكال إن الالتزام بالحكم الظاهري المبين للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال ينافي الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، ولم يظهر من المصنف عليه السلام في دفعه ما يدفع المنافاة المذكورة، وقد عرفت حقيقة الحال.

(٤) يعني: تعبده بحكم خاص بنحو التعيين يحتمل الموافقة للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

أصلاً (١).

والحاصل: أن الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقلية (٢) للعلم التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلاً إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع (٣) حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

ومن هنا (٤) يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدالّ أحدهما على الأمر والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين.

ولا يمكن أن يقال (٥): إن الاستفادة منه - بتنقيح المناط هو - وجوب

عدم صحة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين

---

(١) بل هو محرم إذا كان راجعاً إلى الالتزام بالحكم الخاص على أنه الحكم الواقعي، لأنه تشريع.

(٢) لعل الوجه في كونه من اللوازم العقلية دعوى ملازمة العلم للاعتقاد والتدين، وهو مورد الإشكال، فالظاهر أنه من اللوازم الشرعية، فإن الالتزام بأحكام الشريعة لازم للالتزام بها والاعتقاد بصدقها.

(٣) يعني: من غير أن يناط بعلم المكلف بالحكم تفصيلاً، كوجوب اجتناب النجس.

(٤) لم يتضح استفادة وجه البطلان الذي سيذكره مما تقدم.

(٥) يعني: في توجيه القياس المذكور، حاصل الوجه المذكور: أن ملاك التخيير بين الخبرين هو لزوم الالتزام ظاهراً بما يحتمل كونه الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً من دون خصوصية لقيام الخبر عليه.

الأخذ بأحد الحكامين وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر .

فإنه (١) يمكن أن يقال: إن الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية (٢)، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً فلا بد من الأخذ بأحدهما (٣)، وهذا تكليف شرعي في المسألة الأصولية (٤) غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا (٥) النص الحاكم هناك بالتخير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلا بالأخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص .

---

(١) تعليل لقوله: «لا يمكن أن يقال...».

(٢) على أن يكون وجوب الالتزام بالخبر والأخذ به تكليفاً آخر ناشئاً من ملاك قائم به مع قطع النظر عن الوصول به للواقع وكشفه عنه .

(٣) كما هو الحال في كل تكليفين لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، فإنهما يتزاحمان ويتعين التخيير بينهما .

(٤) بل هو حكم فرعي جزئي، كسائر الأحكام الفرعية المتزاحمة في مقام الامتثال، نظير حرمة تكذيب الخبر ورده، وأما المسألة الأصولية فهي عبارة عما يبحث فيه عن الحجية وشؤونها، ولا دخل للحجية بالالتزام المذكور، بل هي متمحضة لمقام العمل .

(٥) يعني: لو فرض عدم النص الحاكم بالتخير أمكن القول بالتخيير من هذه الجهة .

ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه: قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك». وقوله عليه السلام: «من باب التسليم» إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمة عليهم السلام - كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السلام (١)، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقتنا» (٢)، وكان (٣) التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعاً، وجب (٤) التسليم لأحدهما خيراً في تعيينه (٥).

ثم إن هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع (٦)، إلا أن مجرد احتمالها يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم ما نحن فيه من

(١) الظاهر من التسليم في تلك الأخبار ليس هو متابعة ظواهر الأخبار، بل الاعتقاد بصدقها إجمالاً على ما أريد منها واقعاً لو فرض عدم إمكان العمل بها لمعارض ونحوه. وهذا بخلاف التسليم في قوله عليه السلام: «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك» فإن الظاهر منه متابعة النص عملاً.

(٢) الظاهر أن الحديث الشريف سوق لبيان حجية رواية الثقات المذكورين ووجوب متابعتها عملاً، لا محض التسليم بها قلباً. ولذا سبق منه عليه السلام ذكره في أدلة حجية خبر الواحد.

(٣) عطف على (وجب) في قوله: «إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف».

(٤) جواب (لما) في قوله: «إشارة إلى أنه لما وجب...».

(٥) كما هو مقتضى القاعدة في التكليفين المتراحمين مع عدم أهمية أحدهما.

(٦) يأتي منه الكلام فيه في مبحث التعادل والتراجع.



حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض (١)، فافهم (٢).  
وبما ذكرنا (٣)، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند  
اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة.

وما ذكره (٤) في مسألة اختلاف الأمة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما  
كان الرجوع إلى الثالث (٥) غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام،  
مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً.

على: أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير - كما سيجيء - هو إرادة  
التخيير الواقعي (٦) المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة، ولذا اعترض  
التخيير الواقعي

(١) لأن تنقيح المناط موقوف على القطع به، ولا مجال له مع الاحتمال  
المذكور.

(٢) لعله إشارة إلى أنه لو فرض اليقين ببطلان الوجه المذكور فالتعدي عن  
مورد النصوص وهو تعارض الخبرين لا مجال، له لعدم اليقين بمناط الحكم.

(٣) لم يتضح الوجه في ظهور حال ذلك مما سبق، فإنه لا مجال لتوهم وجوب  
التسليم للمجتهد حتى يرد فيه ما سبق. فالعمدة أن التخيير بين المجتهدين ليس  
على طبق القاعدة، وإنما يستفاد من الإجماع ونحوه من الأدلة الخاصة التي لا مجال  
للتعدي عن موردها.

(٤) تعريض بما سبق من قوله: «وعليه بيتني عدم جواز إحداث القول  
الثالث إذا اختلفت الأمة...».

(٥) ظاهره أن المقصود إثبات القول الثالث، وهو الإباحة، وقد عرفت أنه لا  
مجال له في المقام للعلم بعدم ثبوته، ولا مجال معه للتعبد به ظاهراً.

(٦) كأن المراد بالتخيير الواقعي هو التخيير العملي بين مفاد الحكمين، ففي  
الدوران بين الوجوب والحرمة يكون هو عبارة عن الحكم بالتخيير بين الفعل

عدم شمول ما  
ذكره في مسألة  
اختلاف الأمة  
لما نحن فيه  
ظاهر كلام  
الشيخ في مسألة  
اختلاف الأمة هو  
التخيير الواقعي

عليه المحقق: بأنه لا ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأن التخيير أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام.  
 وإن انتصر للشيخ بعض: بأن التخيير بين الحكمين ظاهراً وأخذ أحدهما، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام. لكن ظاهر كلام الشيخ عليه السلام يأبى عن ذلك (١)، قال في العدة:

والترك، الذي هو مساوق للإباحة. وأما التخيير بين الحكمين بنفسيهما فإن كان بمعنى أنه يجوز للمكلف أن يختار أحد الحكمين فيلتزم به عملاً فهو عبارة عن التخيير الظاهري الذي منع المصنف عليه السلام من حمل كلام الشيخ عليه السلام عليه.

وإن كان بمعنى التخيير بين نفس الحكمين فلا معنى له، لأن الحكمين ليسا فعلاً للمكلف حتى يتخير بينهما. فحمل التخيير الواقعي على ما ذكرناه هو المتعين. إلا أن توصيفه بالواقعي لا يخلو عن إشكال، لأن ظاهره أن المراد هو الالتزام بأن التخيير بالوجه المذكور هو الحكم الواقعي في المسألة، ومن البعيد جداً التزام الشيخ عليه السلام به مع اليقين بعدمه وأن الواقع على أحد الحكمين الآخرين.

وأما حمله على أن الحكم بالتخيير المذكور ظاهري، نظير التزام المصنف عليه السلام بالإباحة الظاهرية، فهو وإن كان قريباً إلا أنه لا يناسب توصيفه بأنه واقعي، إلا أن يكون محض اصطلاح.

هذا مع أن الوجه المذكور لا يجري في جميع الأحكام، وإنما يختص بالأحكام المتبانية عملاً أعني الوجوب والحرمة، أما غيرهما فلا معنى للتخيير العملي بين مفادهما فلو دار الأمر بين الوجوب والإباحة فالإباحة تقتضي التخيير عملاً بين الفعل والترك فلا معنى للتخيير بينها وبين الوجوب المقتضي للفعل. والأمر لا يخلو عن إشكال.

(١) يعني: عن الحمل على التخيير الظاهري.

كلام الشيخ  
في العدة

إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن قول المعصوم عليه السلام داخل فيه، سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، وهذا القول ليس بقوي.

ثم علله بإطراح قول الإمام عليه السلام، قال: ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل. ومنهم من يقول: نحن نخيرون في العمل بأي القولين، وذلك يجري مجرى خبرين إذا تعارضا، انتهى.

ثم فرع على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد (١)، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك (٢)، معللاً بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنهم يخيرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك، انتهى. وما ذكره من التفرع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي (٣)،

---

(١) بل مقتضاه لزوم الاتفاق، لعدم اختلاف مقتضى الأصل، إلا أن يفرض الاختلاف بينهم في مفاد الأصل، أو يفرض الاختلاف بينهم في وجود الدليل على أحد القولين الذي لا مجال معه للرجوع للأصل.

(٢) يعني: مع فرض الاتفاق على عدم الدليل على تعيين أحد الحكمين، أما لو فرض إمكان قيام الدليل عند بعضهم على تعيينه أمكن الاتفاق بعد الخلاف.

(٣) إذ لو أريد التخيير الظاهري أمكن منهم الاتفاق على اختيار قول معين حتى ينعقد الإجماع عليه. نعم عدم إمكان انعقاد الإجماع على تقدير القول التخيير

وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال (١).

هذا، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب، عند التكلم في فروع اعتبار القطع (٢)، فراجع.

---

الواقعي مبني على أن المراد به التخيير بين الحكيمين - الذي عرفت أنه لا معنى له - أو أن المراد به التخيير بين مفاد الحكيمين عملاً الذي يرجع في المقام إلى الإباحة إذا قلنا بعدم حجية الإجماع في مثل ذلك مما لا يرجع إلى الحكم الشرعي، بل إلى الوظيفة الظاهرية في مقام الامتثال، وإلا فاللازم إمكان فرض انعقاد الإجماع في ذلك. فتأمل.

هذا وقد يحمل كلام الشيخ عليه السلام على التخيير الظاهري الراجع إلى جواز اختيار أحد القولين والالتزام به، ويكون منعه من انعقاد الإجماع لدعوى أن اتفاهم على اختيار أحد القولين لما كان بملاك التخيير لم يكن مانعاً منه وموجباً لتعيين ذلك القول، لا أن مراده التخيير الواقعي الذي هو قول ثالث في قباهما، فإنه لا يناسب التنظير بتعارض الخبرين جداً، كما لا فرار فيه من طرح قول الإمام عليه السلام.

(١) كأنه لأنه التزام بحكم واقعي على خلاف قول الإمام عليه السلام وأشد من الالتزام بحكم ظاهري على خلاف قوله. هذا والتأمل في كلام الشيخ عليه السلام حق التأمل يشهد بأن مراده بالتخيير ليس هو التخيير الظاهري الراجع إلى الالتزام بأن الحكم الشرعي الواقعي أو العمل عليه، ولا الواقعي الراجع إلى الالتزام بأن الحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري يقتضي التخيير بين مفاد القولين عملاً بل هو التخيير عملاً بين القولين بحكم العقل من دون التزام بحكم شرعي أصلاً الراجع إلى القول بالتوقف هنا على ما تقدم تفسيره. فإن هذا هو الظاهر من عبارته، وهو الذي يمتنع انعقاد الإجماع معه، إذ الإجماع إنما ينعقد على الحكم الشرعي، وهو الذي لا يكون فيه طرح لقول الإمام، لأن الطرح إنما يكون باختيار قول مابين لقوله، لا بالتوقف. كما لا يخفى.

(٢) في مبحث العلم الإجمالي.

وكيف كان: فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم  
بـ(طرح قول الإمام عليه السلام) الطرح من حيث العمل (١)، فتأمل.

شمول أدلة  
الإباحة لما  
نحن فيه

ولكن الإنصاف: أن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة (٢) تنصرف إلى  
محتمل الحرمة وغير الوجوب (٣)، وأدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع  
التكليف (٤) لا تفيد إلا عدم المؤاخذة على الترك والفعل، وعدم تعيين  
الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما (٥)

(١) يعني: فلا بأس بطرح قول الإمام في مقام الالتزام إذا لم يستلزم مخالفة  
عملية وكأنه لأن الالتزام به على أن الحكم الظاهري لا ينافي الالتزام بالحكم الواقعي  
على إجماله الذي هو مقتضى التدين بالدين والتسليم لهم عليهم السلام. لكن عرفت الإشكال  
في التعبد بالحكم الظاهري مع العلم بمخالفته للواقع.

(٢) مثل: «كل شيء لك حلال...» وقد عرفت الكلام في مفاده.

(٣) لازمه قصور هذه النصوص... عما تردد الأمر بين حرمة الشيء  
ووجوبه وإباحته، ولا يظن من أحد البناء على ذلك. نعم سبق أن هذه النصوص  
لا تدل على الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، أو بالمعنى المقابل للحرمة  
والوجوب، بل مجرد الترخيص الذي يجتمع مع الوجوب.

(٤) مثل حديث الحجب والرفع.

(٥) كيف لا ينافيه ومقتضاه عدم رفع التكليفين والمؤاخذة على مخالفة ما  
يختاره منهما، فلو تم الدليل على ذلك كان مخصصاً للأدلة المذكورة. اللهم إلا أن  
يقال: إن الأدلة المذكورة إنما تقتضي رفع المؤاخذة على أحد الحكمين من حيثية الشك  
فيه، فلا تنافي لزوم الاختيار من حيثية العلم الإجمالي بأحد الحكمين. نظير ما يذكره  
في الجواب عن الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي  
بأدلة البراءة.

مخيراً فيه. نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل وهو مفقود، فاللازم هو التوقف، وعدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري (١) إذا لم يحتج إليه في العمل (٢)، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب (٣).

اللازم في المسألة هو التوقف

ثم على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة، أو يتخير بينه وبين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

بناءً على وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخير؟

يستدل على الأول - بعد قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين - :

بظاهر ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة، فإن الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة (٤).

أدلة تعيّن الأخذ بالحرمة

وبأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، لما عن النهاية: من أن الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم.

كلام العلامة في نهاية الوصول

(١) يعني: شرعي.

(٢) كما في المقام، للاكتفاء بحكم العقل بالتخيير عملاً.

(٣) حيث إن أصل البراءة إنما يقتضي رفع الوجوب وعدم المؤاخذه عليه، لا تعيين الاستحباب.

(٤) تقدم في أخبار من المصنف عليه السلام عند الكلام في أخبار التوقف تقريبا دلالتها على الاحتياط في الشبهة التحريمية بلحاظ أن ظاهر الوقوف في الشبهة السكون وعدم المضي، وهو إنما يكون بترك العمل، كما هو مقتضى الاحتياط في الشبهة التحريمية، لا بالعمل الذي هو مقتضى الاحتياط في الشبهة الوجوبية. فراجع.

ويشهد له: ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من أن اجتنب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»، وقوله عليه السلام: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات».

ولأن إفشاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفشاء الوجوب إلى مقصوده، لأن (١) مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب، انتهى.

المناقشة في الأدلة

وبالاستقراء (٢)، بناء على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، ومثل له بأيام الاستظهار (٣)، وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس (٤).

ويضعف الأخير (٥): بمنع الغلبة. وما ذكر من الأمثلة - مع عدم ثبوت الغلبة (٦) بها - خارج عن محل الكلام، فإن ترك العبادة في أيام

---

(١) هذا التعليل راجع إلى أن موافقة الحرمة أسهل وأيسر من موافقة الوجوب، وفي كون هذا من المرجحات ما لا يخفى كما أن جعل ذلك تعليلاً لأتمية إفشاء الحرمة إلى مقصودها من إفشاء الوجوب إلى مقصوده لا يخلو عن تسامح أو اشكال. على أن التعليل المذكور إنما يتم فيما إذا كان الوجوب تعديلاً.

(٢) عطف على قوله: «بظاهر ما دل على وجوب التوقف...».

(٣) حيث يشرع للمرأة ترك الصلاة تغليباً لاحتمال حرمتها الملازم لاحتمال الحيض على احتمال وجوبها الملازم لاحتمال الطهر.

(٤) يعني: في الوضوء ونحوه مما يحرم مع نجاسة الماء ويجب مع طهارته.

(٥) وهو الاستقراء.

(٦) لقلتها. مع أن الغلبة ليست حجة، لأنها لا توجب اليقين، بل قد لا

الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور. ولو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة (١) العبادة. وأما ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية (٢)، فهو للإطلاقات وقاعدة «كل ما أمكن» (٣)، وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض (٤) هي المرجع.

توجب الظن.

(١) ربما يراد بأصالة حرمة العبادة استصحاب حرمتها لليقين بها سابقاً تبعاً لليقين بالحيض وربما يراد بها أصالة الحرمة في العبادة بلحاظ توقفها على قصد الأمر الذي يحرم مع عدم اليقين به للزوم التشريع. لكن الأخير - مع عدم أطراده في غير العبادات من الواجبات، كتمكين الزوج من الاستمتاع - لا يمنع من الإتيان بالعبادة بوجوب المطلوبة.

(٢) يعني: بمجرد رؤية الدم مع احتمال أن لا يكون الدم حيضاً، ولو لعدم استمراره ثلاثة أيام فيكون هذا شاهداً آخر على تغليب جانب الحرمة.

(٣) لا يخفى أن الإطلاقات وقاعدة الإمكان تكونان شاهدين على المدعى، وهو تغليب الشارع جانب الحرمة، فلا وجه لجعلها وجهاً في قبال الاستقراء المدعى. نعم لو كان المدعى أن الدليل في أيام الاستظهار هو الغلبة المذكورة اتجه رده بأن الدليل هو الإطلاقات والقاعدة، لا الغلبة.

فالعمدة في رده أن الحكم في المقام على خلاف القاعدة، لأن مقتضى القاعدة استصحاب عدم الحيض المقدم على الغلبة، كما سيأتي مع أنه من المحتمل أن تكون حرمة العبادة على الحائض تشريعية، لا ذاتية، فلا تحرم لوجوبها برجاء المطلوبة، فلأمر فيها دائر بين الوجوب وغير الحرمة، كما سيأتي في الوضوء بالماء النجس.

(٤) يعني: استصحاب الطهارة من الحدث، واستصحاب عدم الحيض، ومعها لا مجال لتغليب جانب الحرمة، فإن الرجوع للغلبة إنما يكون مع عدم الأصل الشرعي.



وأما ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة، فليس من دوران الأمر بين الواجب والحرام، لأن الظاهر - كما ثبت في محله - أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية (١) لا ذاتية، وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص (٢).

مع أنها لو كانت ذاتية، فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البديل له (٣) وهو التيمم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين، وبالجملية: فالوضوء من جهة ثبوت البديل له لا يباح محرماً. مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام (٤)، لأن

---

(١) فلو أتى به مع الشك في النجاسة برجاء المطلوبة لاحتمال الطهارة فلا حرمة لعدم التشريع. فالأمر من دوران الواجب بين أمرين المقتضي لوجوب الاحتياط مع الإمكان.

(٢) يعني: فهو مخالف للقاعدة. ولعله مبني على الامتنان والتخفيف فراراً عن محذور الابتلاء بالنجاسة في الجملة.

(٣) لم يتضح الوجه في كون ذلك مرجحاً، فإن البديل لما كان اضطرارياً كان ظاهر أدلة البدلية قصور البديل في المصلحة عن المبدل، وحينئذ فالمرتبة التامة من المصلحة يجب تحصيلها كسائر الواجبات، فالحكم بجواز تفويتها لأجل احتمال الحرمة قد يستكشف منه تغليب جانب الحرمة.

ومثله ما لو اشتبه إناء الذهب بغيره. نعم قد يستفاد من خصوص أدلة بدلية الطهارة الترابية عن المائية بثبوت البدلية في الكل ما لو لزم من الطهارة المائية محذور، وهي استفادة خاصة لا يقاس عليها.

(٤) تارة: يراد من تغليب جانب الحرمة أهميتها من الوجوب مع ثبوتها

العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال أجنبي عما نحن فيه قطعاً.  
ويضعف ما قبله (١): بأنه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب (٢)،  
لا لنفي التخيير.

وأما أولوية دفع المفسدة فهي مسلمة، لكن المصلحة الفاتئة بترك الواجب أيضاً مفسدة، وإلا لم يصلح للإلزام، إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحالهما فيما قبل الفوت، لا يصلح وجهاً للإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حداً يكون في فواته مفسدة (٣)، وإلا

---

وتحقق التزاحم بينهما، أو بين ملاكيهما. وأخرى: يراد به تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب مع الدوران بينهما.

ومحل الكلام هنا الثاني، والوضوء بالماء المشتبه بالنجس - لوتتم التمثيل به - من الأول، لأن المراد به الوضوء بكلاً إلا نائين المعلوم معه وقوع الوضوء بالنجس المفروض حرمة. وهذا والظاهر أن دعوى التغليب ممكنة في المقامين ومنه يظهر الإشكال في قول المصنف رحمته: «لأن العلماء والعقلاء متفقون...».

(١) وهو ترجيح احتمال الحرمة، لأن إفشاءها إلى مقصودها أتم من إفشاء الوجوب إلى مقصوده.

(٢) كأنه لأن الوجه المذكور لما كان راجعاً إلى كون امتثال الحرمة أيسر فهو قد يناسب عدم تعيين الوجوب، لما هو المعلوم من كون التسهيل من سليقة الشارع الأقدس لكنه لا يناسب الإلزام بالحرمة، بل غايته التخيير بينها وبين الوجوب.

(٣) وعليه لا بد من الفرق بين الواجب والحرام بعد اشتراكهما في الإلزام بأن الواجب ما يكون له دخل في تحقق المرتبة اللازمة من الكمال - التي يكون تخلفها فساداً بنظر الأمر - أو في حفظ المرتبة المذكورة، والحرام ما يكون له دخل في منع

لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية (١)، فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً (٢).

وأما الأخبار الدالة على التوقف، فظاهرة في ما لا يحتمل الضرر في

---

تحقق المرتبة المذكورة أو رفعها، فمثلاً لو فرض أن مرتبة ما من الصحة لازمة الحفظ، فكل ما كان محققاً لها من دواء أو مبقياً لها من غذاء فهو واجب الاستعمال، وكلما كان مانعاً منها أو رافعاً لها فهو محرم. وما لا دخل له في المرتبة المذكورة، وجوداً أو عدماً، بل هو دخيل في مرتبة زائدة عليها يكون مستحباً أو مكروهاً. ولعله هو المراد بالحسنات، وبالنفع في كلام المصنف رحمته. وقد أطننا الكلام في ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي من حاشية الكفاية.

(١) يعني: حيث لا إشكال في أولوية دفع المضرة من تحصيل المنفعة. لكنه ممنوع، بل يختلف باختلاف مراتب الأهمية في الطرفين.

(٢) يعني: فلا يقاس بالواجب. نعم لو كان المراد بالنفع ما يساوق الواجب الذي يكون فوته مستلزماً للمفسدة تجب منع أولوية دفع الضرر منه كما يتضح بما تقدم التمثيل به من الدواء والغذاء.

ثم إنه لو فرض تمامية القاعدة فلا مجال ظاهراً للاستدلال بها في المقام، لاختصاصها بما إذا دار الأمر بين امتثال الوجوب وامتثال الحرمة مع ثبوتها معاً أو ثبوت ملاكيهما - كما في باب التزاحم - لا في مثل المقام مما تردد الأمر بينهما و علم بثبوت أحدهما لا غير. كما أوضحناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي من حاشية الكفاية.

تركه (١)، كما لا يخفى.

وظاهر كلام السيد الشارح للواقفة: جريان أخبار الاحتياط أيضاً في المقام، وهو بعيد (٢).

وأما قاعدة «الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين» فغير جار في أمثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل (٣)، فإن العقل إما أن يستقل

(١) لظهورها في كون الموقف مقتضى الاحتياط، ولا مجال لذلك مع احتمال الوجوب المستلزم لترتب الضرر بترك المشتبه. لكن المفروض عند الأخباريين عدم احتمال الضرر كما سبق.

(٢) إذ الاحتياط من جميع الجهات متعذر، ومن بعضها وإن كان ممكناً، إلا أنه كما يكون باختيار الحرمة يكون باختيار الوجوب، لأن في كل منهما موافقة لاحتمال التكليف في الواقعة. لكن حيث كان مذهبهم الرجوع للبراءة في احتمال الوجوب كان الاحتياط بلحاظ احتمال الحرمة هو المتعين كما سبق من جهة الوجوب عملاً بأدلة البراءة، فالاحتياط بلحاظ احتمال الحرمة هو المتعين على مذهبهم. وأما على مذهب الأصوليين فالنصوص المذكورة لاتصلح لإثبات منجزية الشبهة التحريمية، بل لا تشمل الشبهة إلا بعد فرض تنجزها، ولا مجال لتنجزها في المقام بسبب تعذر الموافقة والمخالفة القطعيتين، كما سبق.

(٣) هذا مختص بما إذا كان لزوم اختيار أحد الحكمين عقلياً أما لو كان شرعياً فهو حكم توقيفي قابل للشك، من دون فرق بين كون مدركه الأدلة النقلية أم العقل، إذ لو فرض عدم إدراك العقل لجهة تقتضي الترجيح أمكن وجودها واقعاً وترجيح الشارع لأجلها. ولم يتضح الوجه في كون لزوم اختيار أحد الحكمين في المقام - لو قيل به - عقلياً لا شرعياً، بل مقتضى الاستدلال عليه بوجوب الالتزام بالحكم الشرعي أنه شرعي.

غاية الأمر أن المقام لا يكون من صغريات الدوران بين التعيين والتخيير

بالتخيير وإما أن يستقل بالتعيين، فليس في المقام شك على كل تقدير، وإنما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل.  
إلا أن يقال: إن احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة - ولو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه - كاف في الاحتياط والأخذ بالحرمة (١).

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري؟

ثم لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عما اختار، أو مستمر فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

ما استدل به للتخيير الابتدائي

يستدل للأول: بقاعدة الاحتياط، واستصحاب الحكم المختار، واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أول الأمر (٢).

بل من صغريات الدوران بين المطلق والمقيد للدوران بين وجوب الالتزام بأحد الأحكام الشرعية مطلقاً وبخصوص الحرمة. نعم لو قيل بالتوقف شرعاً، مع الإيكال إلى حكم العقل كان تخيير العقل بين الفعل والترك عملاً مختصاً به لا غير، فلا يتصور فيه التردد، لما ذكره المصنف رحمته.

(١) كأنه لدعوى متنجز العلم الإجمالي بنحو يجب الفراغ عنه إما واقعاً أو تعبداً، ولا مجال لإحراز الفراغ الواقعي مع فرض الجهل، ولا لإحراز الفراغ التعبدي مع اختيار الوجوب لفرض الشك في جوازه فيتعين الاحتياط باختيار الحرمة. لكن الإشكال في منجزية العلم الإجمالي في مثل المقام مما يتعذر فيه المخالفة القطعية والموافقة كذلك، بل الظاهر عدم منجزيته، فليس في المقام إلا الشك في تعبد الشارع باحتمال الحرمة، وهو غير منجز مع فرض عدم الدليل.

(٢) لم يتقدم هنا أن المخالفة القطعية هي المانع من البناء على الإباحة، بل

ويضعف الأخير: بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها (١)، كما لو بدا للمجتهد (٢) في رأيه، أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر - من موت، أو جنون، أو فسق - أو اختياراً (٣) على القول بجوازه (٤). ويضعف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه (٥).

تقدم أن المانع انصراف الأدلة أو قصورها بسبب العلم بالخطأ، ولا أثر للمخالفة المذكورة. نعم تقدم من المصنف رحمته عند الكلام في العلم الإجمالي من مباحث القطع جعل ذلك هو المانع من الرجوع للإباحة وتقدم الكلام فيه.

(١) لأن المخالفة القطعية في إحدى الواقعتين إجمالاً مشفوعة بالموافقة القطعية في الأخرى، أما مع التخيير الابتدائي فاللازم الموافقة الاحتمالية في كلا الواقعتين المشفوعة بالمخالفة الاحتمالية فيهما، ولا موجب لأولية الثاني، كما تقدم في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع، وإن سبق من المصنف رحمته المنع من المخالفة القطعية المذكورة. فراجع.

(٢) هذا وما بعده ليس نظيراً للمقام، لأن مقتضى الحجة اللاحقة خطأ الحجة السابقة فالمخالفة الحاصلة من جهة العمل بها ليست متعمدة، فهو نظير انكشاف الخطأ للقاطع بالحكم العامل بقطعه. نعم يصح التنظير بما ذكره أخيراً من العدول من أحد المجتهدين للآخر اختياراً بناءً على جوازه. لكن تقدم منه رحمته في مبحث القطع الفرق بينه وبين المقام، وتقدم الكلام في ذلك.

(٣) عطف على قوله: «لعذر».

(٤) يعني: جواز العدول اختياراً من أحد المجتهدين للآخر.

(٥) لم يتضح الوجه في الحكومة، فإنه إذا فرض أن اختيار أحد الحكامين موجب لثبوته في حق المكلف ولو حين الاختيار كان استصحابه مقتضياً لتعيينه في

ويضعف قاعدة الاحتياط: بما تقدم، من أن حكم العقل بالتخير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط.

ومن ذلك يظهر: عدم جريان استصحاب التخير، إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشك في بقاءه في الزمان الثاني.

الأقوى هو التخير  
الاستمراري

فالأقوى: هو التخير الاستمراري، لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

---

الواقعة الثانية، فيعارض استصحاب التخير.

ودعوى: أن الشك في بقاء الحكم الأول مسبب عن الشك في بقاء عدم التخير.

ممنوعة، بل هما متلازمان خارجاً، ولا سببية بينهما شرعية.

مضافاً إلى الإشكال في استصحاب التخير إذا كان عقلياً بما سبق وسيأتي من المصنف رحمته. باختصاص الاستصحاب الشرعي بالأحكام الشرعية وموضوعاتها نعم يشكل استصحاب الحكم المختار في الواقعة الأولى بأن الاختيار لا يوجب اليقين بالحكم الواقعي، ولا قيام الحجة عليه حتى يمكن استصحابه، وإنما يوجب الحكم ظاهراً بمقتضى الحكم المختار، وحيث كان المتيقن من موضوع الحكم الظاهري هو الاختيار فلا مجال لاستصحابه بعده بحيث يلزم به قهراً عليه.

بل لو كان التخير بحكم العقل كان الحكم الظاهري التابع له عقلياً، وهو

عبارة عن محض تنجز احتمال الحكم المختار، فلا يمكن استصحابه. فتأمل جيداً.

## المسألة الثانية

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

إما حكماً (١)، كالأمر المردد بين الإيجاب والتهديد، أو موضوعاً، كما لو أمر بالتحرز عن أمر مررد بين فعل الشيء وتركه. فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

الدوران بين  
المحذورين  
من جهة  
إجمال الدليل

---

(١) يعني: أن الإجمال تارة: يكون فيما يدل على الحكم، كما في صيغة (افعل) إذا ترددت بين الإيجاب والتهديد.

وأخرى: يكون فيما يدل على معروض الحكم هو وموضوعه، كما لو تردد الموضوع للوجوب بين الفعل والترك، كما لو قال: يجب ترك الأكل والشرب، وتردد (الشرب) بين أن يكون معطوفاً على الترك، فيكون واجباً، وأن يكون معطوفاً على الأكل، فيكون محرماً.



## المسألة الثالثة

الدوران بين  
المحذورين  
من جهة  
تعارض النصين  
الحكم هو التخيير  
والاستدلال عليه

لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة  
فالحكم هنا: التخيير، لإطلاق أدلته، وخصوص بعض منها الوارد  
في خبرين أحدهما أمر والآخر نهي.  
خلافاً للعلامة رحمته الله في النهاية وشارح المختصر والآمدي، فرجحوا  
ما دل على النهي، لما ذكرنا سابقاً (١)، ولما هو أضعف منه.  
وفي كون التخيير هنا بدوياً، أو استمرارياً مطلقاً أو مع البناء من أول  
الأمر على الاستمرار، وجوه تقدمت، إلا أنه قد يتمسك هنا للاستمرار  
بإطلاق الأخبار.  
ويشكل: بأنها مسوقة لبيان حكم المتخير في أول الأمر (٢)، فلا  
تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

هل التخيير ابتدائي  
أو استمراري؟  
وجوه

---

(١) من أن الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي الوجوب  
تحصيل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم. لكن  
ذلك لو تم لا مجال له في قبال الأدلة الشرعية على التخيير لو تمت.  
(٢) هذا خلاف إطلاق الأدلة المسوقة للتخيير، كما ذكرناه في مبحث  
التعادل.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار (١).

إلا أن يدعى: أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتحير، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحير. فتأمل (٢). وسيوضح هذا في بحث الاستصحاب، وعليه: فاللزام الاستمرار على ما اختار (٣)، لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني (٤).

اللازم الاستمرار  
على ما اختار

---

(١) قد يشكل بأن مرجع التخيير إلى حجية الخبر الذي يختار، فرجع استصحابه إلى استصحاب الحجية التعليقية والتحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقي.

(٢) لعله إشارة إلى أن ارتفاع التحير في الواقعة الأولى لا ينافي بقاء التحير في الوقائع اللاحقة. وتام الكلام في مبحث التعادل.

(٣) وهو الضابط في موضوع الاستصحاب.

(٤) لأنه متيقن الحجية، دون الآخر. وبذلك تختلف هذه المسألة عن المسألة الأولى، حيث لم يكن التخيير حكماً شرعياً ولا مستفاداً من دليل شرعي، ليكون ما يختاره أولاً متيقن الحجية - نعم هذا مبني على قصور إطلاقات التخيير عن الوقائع اللاحقة، وقد عرفت المنع من ذلك.

## المسألة الرابعة

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

الدوران بين  
المحذورين  
من جهة اشتباه  
الموضوع  
ما مثل به للمسألة

وقد مثل بعضهم له باشتباه الخلية الواجب وطؤها - بالأصالة، أو  
لعارض من نذر أو غيره - بالأجنبية، وبالخل المحلوف على شربه المشتبه  
بالخمر.

المناقشة  
في الأمثلة

ويرد على الأول: أن الحكم في ذلك هو تحريم الوطء، لأصالة عدم  
الزوجية بينهما (١)، وأصالة عدم وجوب الوطء (٢).

---

(١) للعلم بسبق عدم زوجيتها حتى لو كانت هي الزوجة.

(٢) ولا مجال لمعارضته بأصالة عدم حرمة الوطء، لحكومة أصالة عدم

الزوجية عليها.

وأما دعوى: أن أصالة عدم الزوجية حاکمة على أصالة عدم الوجوب فلا  
مجال لذكرها معها. فهي مندفة بأن الوجوب ليس من أحكام الزوجية، بل من  
أحكام الحلف، والزوجية ليست موضوعاً للحلف، بل هما عارضان على الذات،  
الخاصة كهند، فأصالة عدم الزوجية لا تحرز عدم الحلف إلا بناء على الأصل المثبت،  
فهي تحرز عدم الوجوب كي تكون حاکمة على أصالة عدم الوجوب. نعم قد  
يدعى حكومة أصالة عدم الحلف على أصالة عدم الوجوب، فيكون الأولى ذكرها.  
فتأمل.

وعلى الثاني: أن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الإباحة (١) وعدم الحلف على شربه.

والأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرمة إكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة (٢).

والحكم فيه كما في المسألة الأولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه اطراح لقول الإمام عليه السلام (٣)، إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الإمام عليه السلام، وليس فيه أيضاً مخالفة عملية (٤) معلومة ولو إجمالاً، مع أن مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل

(١) عرفت الإشكال في الرجوع إلى أصالة الإباحة في أمثال المقام، للعلم بكذبها. إلا أن يراد بالإباحة ما يقابل الحرمة، فيساقو عدم الحرمة، وتدل عليه أدلة البراءة. هذا وقد يتمسك باستصحاب عدم الحرمة، واستصحاب عدم الحلف. إلا أنه يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فهو مبني على عدم منع ذلك من جريان الأصل إذا لم يلزم منه مخالفة عملية. نعم يمتاز المثال عما نحن فيه بجريان الأصل الموضوعي - وهو أصالة عدم الحلف - في أحد الطرفين فقط. فتأمل.

(٢) هذا إنما يتم فيما إذا لم يكن استصحاب عدم الفسق وعدم العدالة، لتوارد الحالين مع الجهل بالتاريخ وإلا كان الأصل الموضوعي مغنياً عن الكلام في جريان البراءة، نظير ما تقدم في المثال السابق.

(٣) يعني: فلا مجال للشبهة السابقة في المسألة الأولى من وجوب الالتزام بحكم الله تعالى. وقد تقدم في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع التعرض لذلك. فراجع.

(٤) هذا مشترك بين الشبهة الموضوعية والحكمية.

فوق حد الإحصاء في الشبهات الموضوعية (١).

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعني دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، ودوران الأمر بينها.

دوران الأمر بين  
ما عدا الوجوب  
والحرمة  
من الأحكام

وأما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام (٢)، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

وملخصه: أن دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك وبين الإباحة نظير المقامين الأولين، ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث. ولا إشكال في أصل هذا الحكم (٣) إلا أن إجراء أدلة البراءة في

---

(١) كأنه لكثرة الخطأ في الأصول والأمارات الجارية فيها بسبب كثرة موارد الاحتياج إليها. أو لأجل الشبهة غير المحصورة. لكن كثرة الخطأ لا توجب القطع بالمخالفة - ولو إجمالاً - إلا بعد وقوعها مع العذر حينها، لفرض قيام الأصل والأمانة. وملاك جواز الارتكاب في الشهية غير المحصورة أجنبي عما نحن فيه جداً. فلا مجال للتنظير بذلك للمقام.

(٢) وهو دوران الأمر بين الاستحباب وغير الكراهة، وعكسه، ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة. وهذا لم يتعرض المصنف رحمته لصورة دوران الأمر بين الحرمة والوجوب وغيرهما من الأحكام غير الإلزامية. واللازم الرجوع في نفي الحكم الإلزامي لما تقدم في الدوران بين الحرمة وغير الوجوب. كما تقدم في أول الكلام في نفي هذا الموضوع وفي الكراهة أو الاستحباب إلى ما سيذكره المصنف رحمته. فتأمل جيداً.

(٣) لم يتضح وجه الجمع بين عدم الإشكال في ذلك مع ما ذكره بقوله: «إلا أن إجراء أدلة البراءة...». إلا أن يكون مراده من أدلة البراءة خصوص أدلة الرفع والسعة ونحوهما، دون مثل أدلة قاعدة الحل، كقوله رحمته: «كل شيء لك حلال

صورة الشك في الطلب الغير الإلزامي - فعلاً أو تركاً - قد يستشكل فيه، لأن ظاهر تلك الأدلة نفي المؤاخذة والعقاب، والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام (١). فتدبر.

حتى...».

لكن سبق في المسألة الأولى من المطلب الثالث الإشكال في دلالة مثل ذلك على الحل بمعنى إلا باحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، بل الظاهر دلالتها على الحل بمعنى الإذن المقابل للتحريم. ولا سيما مع كون الغاية فيها هي العلم بالحرمة، فلا تنفع فيما نحن فيه.

وكذا الحال في أدلة الاحتياط كما إن الأدلة لا تجري هنا أيضاً، لا اختصاص حكم العقل بنفي العقاب. واختصاص الإجماع ينفي التكليف، لعدم ثبوت بنائهم على النفي في الأحكام غير الإلزامية.

بل لعل المشهور على البناء على الاستحباب مع بلوغه، لروايات من بلغه ثواب على عمل. التي تقدم الكلام فيها، فالجزم منه بشيء بإلحاق الكلام هنا بما تقدم في غير محله، بل هو لا يناسب ما تقدم منه في تبويب المسائل عند الكلام في مبحث البراءة. حيث أنه بعد أن قسم الكلام إلى المطالب الثلاثة المتقدمة قال: «و هذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام واختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حاله من الواجب والحرام فإن ظاهره التردد في الإلحاق. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) يعني: لعدم المقتضي مع قطع النظر عن تلك الأدلة.

والحمد لله رب العالمين. انتهى الكلام في الموضوع الأول ليلة الأحد (١٨) ربيع الأول سنة (١٣٩٠) للهجرة. محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه. وانتهى تبيضه ليلة الثلاثاء (١٢) صفر الخير سنة (١٣٩٢) هجرية.

## الموضع الثاني

في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف

بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الواجب.  
ومطالبه - أيضاً - ثلاثة:





## المطلب الأول

في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب (١)

ومسائله أربع:

### الأولى

لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة  
اشتباه الموضوع الخارجي

وإنما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا، لاشتهار عنوانها في كلام العلماء،  
بخلاف عنوان الشبهة الحكمية. ثم الحرام المشتبه بغيره إما مشتبه في  
أمر محصورة، كما لو دار بين أمرين أو أمور محصورة، ويسمى بالشبهة  
المحصورة، وإما مشتبه في أمور غير محصورة.

---

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين. ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

(١) يكفي في ذلك عدم العلم بالوجوب، إذ لا أثر لاحتقال الوجوب في المنع  
من وجوب إطاعة الحرمة المعلومة.

## أما [المقام] الأول

### [في الشبهة المحصورة]

فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور وطرح العلم الإجمالي وعدمه (١)، وبعبارة أخرى: حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكل وعدمه، وبعبارة أخرى: وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه.

أما المقام الأول:

فالحق فيه: عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن ظاهر بعض جوازها.

لنا على ذلك: وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها. أما ثبوت المقتضي: فلمعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإن قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً.

هل يجوز  
ارتكاب جميع  
المشتبهات؟

الحق حرمة  
المخالفة القطعية  
والاستدلال عليه

---

(١) عطف على قوله: «جواز ارتكاب...».

مع أنه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه حراماً (١) واقعياً وكان حلالاً واقعياً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك، حتى من يقول بكون الألفاظ أسامي للأمور المعلومه، فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالاً.

(١) يظهر من هذا أن المانع من جهة المخالفة القطعية لا يمنع من ثبوت التكيلف واقعاً بالمعلوم إجمالاً، كما لا يمنعه مع الجهل، وإنما يمنع من تنجزه بالعلم الإجمالي، كما يتنجز مع الجهل، لدعوى اختصاص منجزية العلم التفصيلي منه. ومنه يظهر أنه لا مجال للاستدلال في المقام بإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الشامل للمعلوم بالإجمال، فإنه إنما يقتضي ثبوت الحرمة واقعاً لا تنجزها. بل لما كانت منجزية العلم ذاتية فعمومها للإجمالي منه وخصوصها تابع لما يدرك بطريق العقل وجدانا. ولا مجال لإقامة البرهان عليه والاستدلال بالإطلاق أو غيره إذ هو إنما يتجه في الأمور الواقعية التي لها واقع محفوظ وراء الوجدان.

نعم مدعي إدراك العقل منجزية العلم الإجمالي تارة: يدعي أنه علة تامة للتنجز، بنحو غير قابل للرفع الشرعي، كالعلم التفصيلي، نظير معذرية الغفلة عن قصور.

وأخرى: يدعي أنه مقتض للتنجز بنحو يقبل الرفع الشرعي، نظير معذرية الجهل مع الشك والتردد حيث إنه قابل للرفع الشرعي بجعل الاحتياط، كما تقدم. والثاني لا بدله من دفع توهم صلوح أدلة الأصول الشرعية للرفع المذكور. أما الأول فهو في غنى عن ذلك. ضرورة أن ظهور الأدلة الشرعية لا ينهض برفع اليد عن المدارك العقلية.

هذا والحق هو الأول، وهو منجزية العلم الإجمالي بنحو لا يقبل الرفع المتشرعي ولا بد من رفع اليد عن ظهور الأدلة الشرعية لوتتم لأجل ذلك إما بالتخصيص أو بالتأويل بنحو لا ينافي ذلك.

وأما عدم المانع: فلأن العقل لا يمنع من التكليف (١) - عموماً أو خصوصاً (٢) - بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور، والعقاب (٣) على مخالفة هذا التكليف.

وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد، من قولهم عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، و«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»، وغير ذلك، بناء على أن هذه الأخبار كما دلت على حلية المشتبه (٤) مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرماً في علم الله سبحانه، كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الإجمالي.

ويؤيده: إطلاق الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات (٥)، مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة، فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب

(١) عرفت أن التكليف الواقعي مع الإجمال ليس محلاً للكلام، وإنما الكلام في تنجزه معه، وهو يناسب ما ذكره بقوله: «والعقاب على مخالفة...»، إذ العقاب ليس من شؤون التكليف، بل من شؤون تنجزه.

(٢) بيان التكليف، وأنه قد يكون وارداً على عنوان عام متحقق في مورد العلم الإجمالي كالخمر وقد يكون وارداً على خصوص مورد العلم الإجمالي، كزيد المشتبه بين رجلين.

(٣) عطف على (التكليف) في قوله: «لا يمنع من التكليف...».

(٤) يعني: الحلية الظاهرية الملازمة لعدم تنجز التكليف الواقعي.

(٥) وهو موثق مسعدة بن صدقة. ومثله في ذلك النصوص الواردة في الجبن.

ثبوت العلم الإجمالي، لكن مع كون الشبهة غير محصورة.

عدم صلاحية  
أخبار (الحل)  
للمنع عن الحرمة

ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين، كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنه أيضاً شيء علم حرمة (١).

(١) يعني: فيلزم من شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال التناقض، لأن مقتضي صدرها عدم الاجتناب عن كلا المشتبهين، ومقتضي ذيلها الاجتناب عن المعلوم الإجمالي المتحد مع أحدهما، فلا بد من دعوى قصورها عنه واختصاصها بالشبهة البدوية، وسيأتي منه تتبع نظير ذلك في تعارض الاستصحابين.

لكن الظاهر أنه لا يلزم التناقض مع اختلاف الحيثية المأخوذ في موضوع الحكم، فكل من الإنائين لا يجب الاجتناب عنه بشخصه من حيثية كونه مشكوك الحكم، وإن وجب الاجتناب عنه لو صادف أنه إناء زيد المعلوم الحرمة، ومع اجتماع الحيثيتين يتعين العمل على مقتضي الحيثية الثانية، لأنها من سنخ المقتضي والحيثية الأولى من سنخ اللامقتضي الذي لا يزاحم المقتضي مع اجتماعهما.

نعم هذا إنما يتم في القسم الأول من الروايات، وهو ما كان بلسان: «كل شيء لك حلال حتى تعلم...» أما القسم الثاني وهو ما كان بلسان: «كل شيء فيه حلال وحرام...» فلا مجال لذلك فيه، لما سيأتي من عدم انطباقه إلا على المعلوم بالإجمال، فلا يلزم من تطبيقه على أطراف العلم الإجمالي التناقض، ولا اجتماع الجهتين بالوجه الذي ذكرنا.

نعم قد يقال: لما كان مقتضي تطبيق القسم الأول على أطراف المعلوم بالإجمال اجتماع جهتين تقتضي إحداهما عدم الاجتناب والأخرى الاجتناب، وكان العمل على الثانية لأنها من سنخ المقتضي، كان اللازم تحكيمه، على القسم الثاني لو فرض شموله له للأطراف، لعدم تعرضه للجهة الأولى المفروض كونها من سنخ اللامقتضي، فلا تزاحم الجهة الثانية التي هي من سنخ المقتضي الاستفادة من القسم الأول.

فإن قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي.

قلت: أما قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» فلا يدل على ما ذكرت، لأن قوله عليه السلام: «بعينه» تأكيد للضمير (١)

ما هو غاية  
الحل في أخبار  
(الحل)؟

وبالجملة: كما كان مقتضى الجمع بين الصدر والذيل في القسم الأول العمل على الذيل، فكذلك مقتضى الجمع بين ذيل القسم الأول والقسم الثاني العمل على الأول، لعين تلك الجهة.

وفيه: أنه إنما يتم في مثل حديث الرفع مما تضمن عدم المؤاخذة مع الجهل، فإنه وإن كان خالياً عن الذيل إلا أن مفاده مطابق لمفاد الصدر في القسم الأول، ولا يتم في مثل القسم الثاني، فإنه بلسان آخر من حيث المفروغية فيه عن وجود الحرام في محل الإشتباه الظاهر في خصوص صورة العلم الإجمالي، فلو بني على تحكيم القسم الأول عليه لزم حمل الحكم بالحل فيه على الاقتضائي لا غير ولا يكون فعلياً، وهو مما ياباه جداً، بل هو ظاهر في عدم منجزية العلم الإجمالي بنفسه ما لم يتميز الحرام المعلوم بالإجمال بشخصه، فيكون أخص من مفاد الذيل في القسم الأول، فيخصص الذيل به ويحمل على خصوص العلم التفصيلي، ويكون العمل على هذا القسم في العلم الإجمالي المقتضي لعدم منجزيته، فيتم مدعى الخصم.

هذا ما يقتضيه الجمع العرفي بين هذه النصوص. إلا أنه لا بد من الخروج عن مقتضاه بما يأتي إن شاء الله تعالى. فتأمل جيداً.

(١) يعني: ضمير (أن) في قوله: «أنه حرام» فيكون تأكيداً لثبوت الحرمة للشئ، لا لثبوت المعرفة له، وتأكيد ثبوت الحرمة إنما هو لبيان عدم احتمال الخطأ أو التسامح فيها.

وتوضيح ذلك: إن مفاد التأكيد بالنفس والعين ونحوهما دفع توهم عدم ثبوت الحكم للموضوع حقيقة بحيث يكون إثباته أولاً مبنيًا على الخطأ أو التسامح

جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيدا نفسه بعينه» لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلا فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة بعينه (١)، فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناء، فإناء زيد شيء علم حرمة بعينه.

نعم، يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان (أحدهما) فيقال: أحدهما لا بعينه، في مقابل أحدهما المعين عند القائل .  
وأما قوله عليه السلام: «فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»،  
فله ظهور في ما ذكر، حيث إن قوله: «بعينه» قيد للمعرفة (٢)، فمؤداه

---

لتنزيل غيره منزلته، فإذا قيل: جاء الأمير بنفسه، كان مفاد التأكيد دفع توهم مجيء غير الأمير ممن يشبهه به أو ينزل منزلته.

وحينئذٍ فالحديث الشريف قد تضمن حكيمين:

الأول: الحكم بالعلم وموضوعه مفاد الجملة المعبر عنه بـ(أنه حرام).

الثاني: الحكم بالحرمة، وموضوعه ضمير (أنه) الراجع إلى (شيء) وحيث كان ضمير (بعينه) راجعاً لضمير (أنه) الراجع إلى (شيء) كان تأكيداً للحكم الثاني بالحرمة الوارد على الضمير المذكور، لا للحكم الأول بالعلم الوارد على مفاد الجملة: بل لعله لا يصح تأكيد الحكم الوارد على مفاد الجملة على أنه لو صح لم ينفذ في دعوى الخصم، فإن العلم بالحكم بعينه لا يتوقف على تمييز موضوعه تفصيلاً، بل يتحقق مع العلم الإجمالي به.

(١) يعني: فكلمة (بعينه) لا تفيد تقييد ما قبلها بقيد لا ينهض ببيانه لتفيد في المقام اعتبار المعرفة التفصيلية، بل هي لتأكيد الحكم الذي تضمنه ودل عليه من دون زيادة شيء عليه.

(٢) إذ ليس هنا إلا حكم واحد وهو المعرفة المتعلقة بالحرام، بخلاف الحديث

اعتبار معرفة الحرام بشخصه (١)، ولا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه، وإناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوماً بهذا العنوان (٢) إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزة له في الخارج عن إناء

الأول على ما سبق.

(١) هذا يتوقف على أن يكون الظاهر من معرفة الشيء بعينه معرفته بمشخصاته الخارجية، ولا يكفي معرفته بعنوانه المختص به، فلا يصح أن تقول عرفت كما لو قيل، علمت أن أحدهما نجس لا بعينه. وحيث لا تكون (لا بعينه) تأكيداً لما قبلها، بل إجمالاً منه، لبيان نحو المعرفة وقيداً فيها، وهو نحو آخر من التركيب لا يناسب تركيب الحديث الذي هو محل الكلام القائل بعينه، إذا عرفت أنه أكبر الإخوة ولم تعرف من هو الأكبر ولم تميزه بمشخصاته الخارجية، وهو لا يخلو عن قرب بل هو المتعين في الحديث الشريف؟ لظهوره في اختصاص الاجتناب بالحرام المعروف بسبب معرفته، وذلك إنما يتم في خصوص المعرفة الشخصية التفصيلية، إذ مع المعرفة الإجمالية بسبب معرفة العنوان - كعنوان إناء زيد - لا مجال لاجتناب خصوص المعروف بسبب العلم المذكور، بل لا بد من اجتناب كلا الطرفين، ولو فرض اجتناب خصوص الحرام صدفة فالاجتناب المذكور ليس مسبباً عن معرفة الحرام، بل عن سبب آخر صادف ذلك.

(٢) وهو كونه إناء زيد. إن الحديث المذكور غير ناظر لمقام الجعل والتشريع بل لمقام التنجز والمعذرية الذي عرفت أنه محل الكلام في المقام. وحيث لا منافاة بينهما بل المنافاة إنما هي بين اطلاق الحديث الشريف وحكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي، كما عرفت، حيث يكون الحكم بالمعذرية في ترك امتثال المعلوم بالإجمال منافياً لحكم العقل بتنجزه بالعلم الإجمالي فلا بد من تنزيل الظهور المذكور على ما لا ينافيه كما ذكرنا وسيأتي، ولعل ذلك هو مراد المصنف رحمته في المقام واليه يرجع ما سيأتي في قوله: «إن قلت».



عمرو، فليس معروفاً بشخصه.

إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأن الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما (١)، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه، حتى نفس هذه الأخبار، حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي، كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي، مثلاً قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

تبع جعل الحكم الظاهري مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعي

قلت: الحكم الظاهري لا يقدر مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة، وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقاً معمولاً إليه، على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة (٢). وأما مع

(١) إننا ينافيه إذا كان كل منهما ناظراً لمقام جعل الحكم الواقعي وتشريعه لمنافاة الموجبة الكلية للسالبة الجزئية ومن الظاهر.

(٢) الكلام في مفاد الطرق الظاهرية موكول إلى محله، إلا أن الظاهر أن مفاد أدلة اعتبارها جعل حجيتها ولعله إليه يرجع الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله «أو

علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين، لأن العلم بالتحريم (١) يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم (٢)، فإذا الشارح في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة (٣).

فإن قلت: إذن الشارح في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه إنما ينافي حكم العقل من حيث إنه إذن في المعصية والمخالفة (٤)، وهو إنما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصية حين ارتكابها، والإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدريج، بل هو إذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها، وليس في العقل ما يقبح ذلك، وإلا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة، أو في ارتكاب مقدار يعلم (٥) عادة بكون الحرام فيه، وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية، وفي الحكم بالتخيير

---

كونه طريقاً معمولاً إليه».

(١) ولو كان إجمالياً.

(٢) لما عرفت من حكم العقل بمنجزية العلم مطلقاً

(٣) بل ينافي منجزية العلم التي بها يكون وجوب الإطاعة فعلياً.

(٤) منشأ المنافة ليس ذلك. بل لأن الترخيص ينافي منجزية العلم وبعبارة

أخرى: ليس المعيار في قبح الترخيص. العلم بالمعصية حين المعصية الذي هو غير حاصل مع الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي تدريجياً. بل منجز الواقع حين الترخيص الحاصل في المقام كما عرفت فلا يصلح قياس المقام بالأمثلة المذكورة لعدم تنجز الواقع فيها حين الترخيص، بخلاف المقام.

(٥) يعني: يعلم بعد الارتكاب باشتهال ما ارتكب على الحرام

الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي - أيضاً - حكم العقل  
بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه، لإيجاب العقل  
حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين (١).

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً (٢)  
عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع في أحدهما  
لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام

---

(١) هذا مبني على ما يأتي في المقام الثاني من وجوب الموافقة القطعية وهو  
متفرع على البناء في هذا المقام على حرمة المخالفة القطعية فلا وجه للجواب بذلك  
هنا أما ما يناسب المقام فهو دعوى منافية إذن الشارع في كلا المشتبهين ولو تدريجياً  
لتنجز المعلوم بالاجمال المستلزم لحكم العقل بعدم ارتكابه.

(٢) لا يبعد أن يكون المراد بجعل البديل هو التعبد بكون الواقع المعلوم  
بالاجمال في خصوص أحد الأطراف، فيكون رافعاً لأجمال المعلوم تعبداً، ولا  
إشكال في إمكان ذلك، فإن للشارع التصرف في إمكانه إثباتاً، كما له التصرف  
فيها ثبوتاً وإليه يرجع جعل الأصول الاحترازية والأمارات في الأحكام  
وموضوعاتها بل حتى في الامتثال، كما في مثل قاعدة الفراغ والتجاوز والصحة  
في عمل الغير ونحو ذلك مما يرجع إلى احراز امتثال التكليف والخروج عن  
عهدته بعد فرض ثبوته، وإليه يرجع ماورد من الإرجاع للقرعة في بعض  
موارد العلم الإجمالي هذا ولو أريد بجعل البديل تبديل موضوع التكليف  
بغيره من دون أن يبينني على التعبد به. فهو إنما يتم مع تبدل الحكم الواقعي، لا  
في مقام الظاهر مع بقاء الواقع على ما هو عليه لاستحاله مخالفة الحكم الظاهري  
للوواقع يقيناً.

الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير (١) وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين.

وحاصل معنى تلك الصحيحة: أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف أن في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام، والأول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الإجمالي (٢).

(١) جعل البديل - بالمعنى الذي سبق - لا ينحصر بنحو التخيير، بل قد يكون بنحو التعيين، كما في موارد القرعة، فلا بد من النظر في مفاد دليل جعل البديل.

(٢) عرفت أن الحديث مختص بالعلم الإجمالي وظاهر في عدم منجزيته، فلا مجال لحملة على منجزية العلم الإجمالي وتنزيله على ما يعم المعرفة الإجمالية. ومجرد منافاة الإطلاق لحكم العقل لا يصحح حملة على ذلك. نعم لا بأس بتنزيله على العلم الإجمالي غير المنجز، كما في موارد عدم الابتلاء ببعض الأطراف ونحوها مما يأتي في بعض التنبيهات الآتية.

ويناسبه ورود المضمون المذكور في بعض طرقه في الجبن، الذي قد يجعل فيه الميتة، ومن المعلوم عدم الابتلاء بأكثر أفراد الجبن. بل لعل ذلك هو مقتضى الجمع بين النصوص المذكورة والنصوص الكثيرة الواردة في الإنائين المشتبهين والثوبين المشتبهين والغنم الموطوءة الصريحة في منجزية العلم الإجمالي مع الابتلاء بتام اطرافه. ويأتي في المقام الثاني التعرض لبعض النصوص الأخر التي قد تنافي ما سبق.

إلا أن هذا لا يناسب رواية سماعة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ما لا من عمل بني أمية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب

فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجاً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير وهو ترك أحدهما حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال.

وجوب الاحتياط  
فيما لا يرتكب  
إلا تدريجاً أيضاً

قلت: الإذن في فعلها في هذه الصورة - أيضاً - ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم، لما تقدم: من أنه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الإذن في أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلاً عن المحرم الواقعي (١)، ومعناه المنع عن فعله بعده (٢)، لأن هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن

---

ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنه تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس» ونحوه ما ورد في أكل المال المختلط بالربا.

لكن حيث لا مجال للخروج بهذه النصوص عن ما عرفت من القاعدة العقلية المعتضدة بما عرفت من الأدلة النقلية، فلا بد من الاقتصار فيها على مواردنا مع حملها على تبدل الحكم واقعاً، أو تنزيلها على جعل البدل الظاهري بدفع الخمس، كما تعرضت له بعض النصوص، وتفصيل الكلام في الفقه.

(١) عرفت أنه لا بد من وجوعه إلى التعبد بأنه هو الحرام، فيرتفع به الإجمال تعبداً.

(٢) لأن ذلك هو مقتضى التعبد بأنه الحرام الواقعي، الذي عرفت لزوم رجوع جعل البدل إليه.

يكون بدلاً عن حرمة (١) وحينئذٍ فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول، وإلا لغى المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن لا يرتكبهما دفعة، والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، ولا يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجوز ارتكابهما من أول الأمر - ولو تدريجاً - طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي، والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، والمسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين (٢) أو سبق التكليف بالفعل (٣) حتى يكون

(١) لأنه حاصل على كل حال وإن لم يجعل بدلاً، ولأن الحرام الواقعي يجب الاجتناب عنه أبداً.

(٢) ظاهره إرادة ما إذا شك في أصل التكليف، كما يظهر من بعض المحشين رحمتهم. لكنه يشكل بأنه لا موضوع معه للتخيير الاستمراري، بل المرجع فيه أصل البراءة أو الاحتياط على الكلام المتقدم. إلا أن يريد بالتخيير الاستمراري فيه هو التخيير. بين دليلي البراءة والاحتياط. لكنه بعيد جداً. ولا سيما مع ما سبق منه من التخيير الاستمراري عند الدوران بين الوجوب والحرمة.

فلا يبعد أن يكون المراد به أن لا يسبق التكليف بمعين من الفعل والترك، بل سبق التكليف بالمردد بينهما، كما في الدوران بين الوجوب والحرمة. ويناسبه ما في بعض النسخ من إبدال ذلك بقوله: «ما إذا لم يسبق بالتكليف المعين». ويستفاد ذلك من بعض شراح كلام المصنف رحمتهم. وعلى هذا سنجري في توجيه كلامه.

(٣) يعني: كما في الشبهة الوجوبية.

## المأتي به في كل دفعة بدلاً عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس (١)

(١) يعني: إذا سبق بالتكليف المعين ولم يكن ذلك التكليف فعلاً، بل كان تركاً، كما في الشبهة التحريمية التي هي محل الكلام في المقام. هذا ما يستفاد من كلمات بعض شراح كلام المصنف رحمته إلا أن الكلام أن في توجيه ما ذكره رحمته في الفرق.

ولا يبعد أن يكون الوجه فيه: أنه في الصورتين الأوليين لا مجال لفرض التخيير الاستمراري إلا مع تعدد الواقعة، إذ في الدوران بين الوجوب والحرمة لو اتحدت الواقعة امتنع التخيير الاستمراري، لعدم الموضوع للتخيير إلا في الواقعة الواحدة. وكذا في الشبهة الوجوبية.

أما الشبهة التحريمية فيمكن فرض التخيير الاستمراري بلحاظ آتات الزمان فإذا علم بحرمة أحد الانائين أمكن فرض التخيير الاستمراري، فيختار الخذف للحرمة ويتركه في الزمان الأول ويرتكب الزجاج، ثم بعد ذلك يختار الزجاج للحرمة ويبني عليه حلية الخذف فيستعمله، فيرتكب كلا الطرفين بسبب التخيير الاستمراري مع عدم تعدد الواقعة، وحيث أن الوجه في إمكان التخيير الاستمراري مع تعدد الواقعة أنه في كل واقعة يحتمل الموافقة ويحتمل كون ما اختاره هو موضوع التكليف، فيمكن تعبد الشارع وبه لا يلزم منه المخالفة القطعية للتكليف المنجز، لتعدد التكليف بتعدد الوقائع، وكل تكليف منها لا يعلم بمخالفته، بل تحتمل موافقته. نعم يعلم بالمخالفة في أحد التكليفين في واقعتين. لكنه مقرون أيضاً بالعلم بالموافقة في أحدهما.

أما في الشبهة التحريمية مع وحدة الواقعة - كما مثلنا له - فلا مجال للتخيير الاستمراري بالنحو الذي أشرنا إليه، لأنه مستلزم للمخالفة القطعية بلا موافقة أصلاً، وأما ترك الحرام في بعض الأزمنة فليس فيه موافقة أصلاً، إذ موافقة الحرمة بالترك في تمام الأزمنة، لا في بعضها، ضرورة عدم إمكان استيعاب الزمان بحرام

بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلاً عن المأتي به على تقدير حرمة، وسيأتي تتمه ذلك في الشبهة الغير المحصورة.

فإن قلت: إن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي فوق حد الإحصاء في الشرعيات، كما في الشبهة الغير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقرار: هذا الزيد بل لعمر، فإن الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمه لعمر، مع أن أحدهما أخذ المال بالباطل، وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيمه من يد عمر، مع علمه بأن أحد الأخذين تصرف في مال الغير بغير إذنه. ولو قال: هذا الزيد بل لعمر بل لخالد، حيث إنه يغرم لكل من عمر و خالد تمام القيمة، مع أن حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين

توهم وجود  
المخالفة القطعية  
للعلم الإجمالي  
في الشرعيات

واحد، بل لا بد من تركه في بعض الأزمنة.

إذا عرفت هذا ظهر أنه لا مجال للمنع من التخيير الاستمراري في الشبهة التحريمية مطلقاً، بل لا بد من تخصيصه بما إذا اتحدت الواقعة، كما هو محل الكلام في المقام. أما مع تعدد الواقعة فيجري فيه الكلام في الشبهة الوجوبية، كما لو علم بحرمة أحد شيئين في يوم الجمعة، فاختر ترك أحدهما في جمعة وترك آخر في جمعة أخرى. والظاهر أن هذا خارج عن مورد كلام المصنف رحمته.

ثم إن الظاهر أن التخيير الاستمراري في الدوران بين الوجوب والحرمة هو مقتضى القاعدة، لعدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال، لامتناع الموافقة القطعية والمخالفة كذلك. أما في الشبهة الوجوبية او التحريمية مع تعدد الواقعة فالتخيير مطلقاً خلاف الأصل، لتنجز التكليف بالإجمال الموجب للموافقة القطعية على ما يأتي في المقام الثاني، فالإكتفاء بأحد الأطراف تخييراً يحتاج إلى دليل رافع للإجمال تعبداً حاكم بتعيين موضوع التكليف في أحد الأطراف الذي عرفت رجوع جعل البدل إليه. فتأمل جيداً.



مخالف للواقع قطعاً (١).

وأى فرق بين قوله عليه السلام: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، وبين أدلة حل ما لم يعرف كونه حراماً، حتى أن الأول يعم الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، والثاني لا يعم الشئيين المعلوم حرمة أحدهما؟ وكذلك لو تداعيا عيناً في موضع يحكم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

وذكروا - أيضاً - في باب الصلح: أنه لو كان لأحد المودعين درهم وللآخر درهمان، فتلف عند الودعي أحد الدراهم، فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالي بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع أو الثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع، فإنه يلزم مخالفة العلم الإجمالي (٢) بل التفصيلي (٣) في

(١) لأن أحد الرجلين غير مالك قطعاً، فلا يكون تفويت المعين عليه بالإقرار للأول مضمناً، وهذا بخلاف ما لو أقر لشخصين، فإنه يحتمل أن يكون أخذ القيمة للثاني بحق، لاحتمال كونه مالكاً، فيكون تفويت ملكه عليه بالإقرار الأول مقتضياً للضمان. نعم يعلم إجمالاً بالمخالفة إما في دفع العين للأول أو في دفع القيمة للثاني.

(٢) للعلم بعدم تملك المشتري لأحد الثمنين لو اختلفا في الثمن، وعدم تملك البايع لأحدى العينين لو اختلفا في المبيع.

(٣) للعلم بعدم تملك البايع للمبيع لو كان الاختلاف في الثمن، وعدم تملك المشتري للثمن لو كان الاختلاف في المبيع. لكن ذلك يتم في جميع الفروض لا في بعضها.

بعض الفروض، كما لا يخفى.

قلت: أما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها.

الجواب عن  
التوهم المذكور

وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه  
بالأسباب الظاهرية، كالإقرار والحلف والبينة وغيرها، فهو قائم مقام  
المستحق في أخذ حقه (١)، ولا عبرة بعلمه الإجمالي (٢).

نظير ذلك: ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب  
المشترك في دخول المسجد، فإنه إنما يأذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في  
نفسه، فلا يقال: إنه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو  
حرام.

نعم لو فرض كون نزاع البائع في المبيع أو المشتري في الثمن ظلماً، لأنه مبطل  
في دعواه أمكن لصاحبه استرجاع ما دفعه إليه وأخذه منه وتملكه من باب المقاصة لو  
كان بقدر حقه أو دونه ولا يكون قد فعل محرماً وإن كانت المعاملة صحيحة.

(١) وحيث إن كل مستحق له الاعتماد على الطرق المنصوبة في حقه، لعدم  
علمه ولو إجمالاً بخطئها فلا مانع من قيام الحاكم مقامه في ذلك.

نعم لو فرض أخذ الحكم لكلا المالكين - ولو لامتناع المحكوم عليه بتنفيذ  
الحكم - كان مقتضى ضمان اليد علمه الإجمالي بضمانه لأحدهما، وهو تكليف في  
حق نفسه فيتجز على ولو ثبت جواز أخذه حيثئذ فلا بد من الالتزام بعدم كون يد  
الحاكم مضمنة له، تخصيصاً لعموم ضمان اليد. ولذا لو فرض انكشاف خطأ الحكم  
لا يلتزم بضمان الحاكم في سائر الموارد.

(٢) لعدم حجيته في حق كل منهما، فلا يمنع من الحكم لكل منهما بمقتضى  
الوظيفة في دعواه مع صاحبه.

وأما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالكين من الشخصين المقر لهما في مسألة الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه كل منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد مخالف لمذهب من يريد ترتيب الأثر، بناء على أن العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة - كالملكية والزوجية وغيرهما - بصحتها عند المتلبس بها - كالمالك والزوجين - ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك، ولذا قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلاة واحدة (١)، بناء على أن المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلاً فساده.

وأما مسألة الصلح (٢)، فالحكم فيها تعبدي (٣)، وكأنه صلح

(١) قد يشكل ذلك في صلاة واحدة بأن الاقتداء في صلاة واحدة بشخصين إنما يشرع مع اقتداء أحدهما بالآخر وعروض البطلان على صلاة الإمام أو فراغه قبل المأموم لسفر ونحوه. وحيث يعلم ببطلان صلاة الإمام الثاني تفصيلاً، للعلم بجنابته أو جنابة إمامه، فهو نظير اقتداء أحدهما بالآخر.

نعم لو فرض عدم حصول العلم الإجمالي لهما بجنابة أحدهما وحصوله لثالث لم يتوجه الإشكال المذكور في ائتمام الثالث بهما في صلاة واحدة، لأن جنابة الإمام مع جهل المأموم لا يوجب بطلان صلاة المأموم فلا يعلم ببطلان صلاة الإمام الثاني تفصيلاً كي يمتنع به بناء على ما فرضه المصنف رحمته.

(٢) يعني: في درهمي الودعي.

(٣) قد يوجه بأن وظيفة الودعي بالإضافة إلى المستودعين كوظيفية الحاكم بالإضافة إلى المتداعيين، فإنه مثله في عدم كون يده مضمنة، فيجري فيه ما سبق في مسألة الإقرار.

قهرى بين المالكين، أو يحمل على حصول الشركة بالاختلاط (١)، وقد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة (٢).

وبالجملة: فلا بد من التوجيه في جميع ما توهم جواز المخالفة القطعية الراجعة إلى طرح دليل شرعي، لأنها كما عرفت مما يمنع عنها العقل والنقل، خصوصاً إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام (٣). هذا مما لا تأمل فيه، ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر

نعم لا مجال لذلك في مسألة اختلاف المتبايعين في تعيين المبيع أو الثمن، للعلم تفصيلاً بعدم ملك الثمن أو المثلن لمن يرجع إليه عليه ما سبق في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع، فيتعين فيه أحد الوجوه التي ذكرها المصنف رحمته ونحوها.

(١) هذا مع توفقه على كون الإختلاط موجباً للشركة الواقعية لا الظاهرية - يستلزم البناء على التثليث لا التنصيف فيكون للمالك الدرهم ثلثا درهم والمالك الدرهمين درهم وثلث، كما نبه إليه بعض أعظم المحشين رحمته.

(٢) عملاً بعموماتها وطرحاً للرواية الخاصة.

(٣) لم يتضح الوجه في خصوصية قصد التوصل للحرام في القبح، إذا قصد إلى الحرام إنما يقبح مع تنجزه، ومع عدم تنجزه حين الارتكاب لا وجه لقبحه. لو ارتكب المشتبه رغبة في مخالفة المولى، لا اعتماداً على أصل البراءة دخل في المعصية أو التجري على ما سبق في مبحث التجري. لكنه لا يفرق بين الخلط بقصد ارتكاب الحرام وعدمه، ولا خصوصية للخلط بالقصد المذكور في ذلك.

ودعوى: أن الخلط في المقام مع ارتكاب كلا المشتبهين مخالفة عند العقلاء للخطاب التفصيلي المتعلق بالحرام المعلوم قبل الخلط - كما قد يظهر من بعض أعظم المحشين رحمته - مدفوعة بأن الخلط بنفسه لا مخالفة فيه لخطاب أصلاً، لا تفصيلاً ولا

أنه قصد غير هذه الصورة.

ومنه يظهر: أن إلزام القائل بالجواز: بأن تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح - بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلاً كالخمر والخل على وجه (١) يوجب الاشتباه فيرتكبهما، محل نظر (٢)، خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة (٣).

هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين،

---

إجمالاً. والارتكاب بعده ليس فيه مخالفة تفصيلية، بل إجمالية. وبالجملة: لم يتضح وجه الخصوصية في المقام.

(١) متعلق بقوله: «يجمع...».

(٢) خبر (أن) في قوله: «ومنه يظهر أن إلزام...».

(٣) لم يتضح وجه الخصوصية في المثال المذكور.

نعم بناء على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي يتعين الرجوع إلى أصالة عدم زوجية كل منهما، المقتضي لحرمتها ظاهراً، والمانع من الرجوع إلى أصالة الإباحة. كما أنه بناء على انقلاب الأصل في الدماء والفروج والأموال وعدم جريان أصالة الحل والبراءة فيها يتعين الاحتياط من غير جهة العلم الإجمالي.

لكن الأول خلاف مذهب المصنف رحمته الله كما يأتي في خاتمة الاستصحاب. على أنه لا يتم في اشتباه المطلقة بالزوجة والثاني لا مأخذ له ظاهراً، ولا يظهر من المصنف رحمته الله البناء عليه. وقد تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من الشبهة التحريمية. على أنه لو تم أحد الوجهين لزم حرمة ارتكاب أطراف الشبهة مطلقاً وأن لم يستند الإشتباه للمكلف، أو لم يكن بقصد ارتكاب الحرام.

وأما إذا كان مردداً بين عنوانين، كما مثلنا سابقاً (١) بالعلم الإجمالي بأن أحد المائعين خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حكمه كذلك، إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي (٢) بين كون ذلك الدليل معلوماً بالتفصيل وكونه معلوماً بالإجمال، فإن من ارتكب الإتيان في المثال يعلم بأنه خالف دليل حرمة الخمر أو دليل حرمة المغصوب، ولذا لو كان إتيان واحد مردداً بين الخمر والمغصوب لم يجوز ارتكابه، مع أنه لا يلزم منه إلا مخالفة أحد الدليلين لا بعينه، وليس ذلك إلا من جهة أن مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلاً وشرعاً، سواء تعين للمكلف أو تردد بين دليلين.

ويظهر من صاحب الحقائق (٣): التفصيل في باب الشبهة المحصورة

تفصيل صاحب  
الحدائق في الشبهة  
المحصورة

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «التمثيل بالمثال الذي ذكره لم يسبق منه دام ظله في هذا الجزء من الكتاب فلعله أراد سبقه في الجزء الأول منه» أقول: تقدم من المصنف رحمته الله التعرض لهذه المسألة في أواخر مباحث القطع إلا أنه مثل للمقام بمثال آخر، ولا يحضر في الموضوع الذي ذكره فيه المثال المذكور هنا. فراجع.

(٢) لا يخفى أن موضوع القبح هو مخالفة التكليف المدلول للدليل، ولا دخل للدليل إلا من حيثية طريقتة وكاشفيته عن ما تضمنه من التكليف. وحيث كان قبح مخالفة التكليف مشروطاً بتنجزه فالأولى أن يعلل عدم الجواز في المقام أنه لا فرق في منجزية العلم الإجمالي للتكليف الواقعي بين تعيين التكليف مع تردد موضوعه والتردد في أصل التكليف، ومع التنجز تمتنع المخالفة القطعية، كما يمتنع الترخيص بنحو يؤدي إليها. ومنه يظهر أنه لا وجه للتنظير للمقام. بما لو كان هناك إتيان واحد مردد بين الخمر والمغصوب، إذ التنظير مبني على منجزية العلم التفصيلي لا الإجمالي. فلاحظ.

(٣) كأنه رحمته الله أشار إلى ما يأتي في التنفيذ الأول نقله عن صاحب الحقائق رحمته الله.

بين كون المردد بين المشتبهين فرداً من عنوان فيجب الاجتناب عنه، وبين كونه مردداً بين عنوانين فلا يجب.

فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز ارتكابها معاً، فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه، فسيجيء ما فيه.

وأما المقام الثاني:

هل يجب  
اجتناب جميع  
المشتبهات؟

فالحق فيه: وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور، وفي المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب، وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية: دعوى الإجماع صريحاً، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه، وحكي عن بعض القرعة (١).

الحق وجوب  
الاجتناب  
والاحتياط

الاستدلال عليه

لنا على ما ذكرنا: أنه إذا ثبت كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالاً (٢) ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به، لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين (٣).

(١) يأتي الإشارة إلى دليله في آخر الكلام في هذا المقام.

(٢) كما سبق التعرض له في المقام الأول وسبق أنه ليس محلاً للكلام ولا دخل له بالمقام، وأن المهم في المقام منجزية العلم الإجمالي للتكليف الواقعي إذ معها يلزم إحراز الفراغ عنه بالاحتياط التام، لأن التكليف اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. وكان الأولى للمصنف رحمته التعرض لذلك.

(٣) لا وجه له إلا ما أشرنا إليه من أن التكليف اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وبعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها (١)، وإن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه، لأن (٢) المفروض لما كان ثبوت (٣) التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب (٤).

واختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب وتحرز عن الخمر المردد بين الإناءين» (٥)، فإنك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، ولا فرق بين هذا الخطاب وبين أدلة المحرمات الثابتة في الشريعة

(١) لما تقدم في المقام الأول.

(٢) تعليل لقوله: «يعاقب عليه».

(٣) المدار على ثبوت التكليف بمعنى وصوله، لا بمعنى حصوله وتحقيقه، إذ المعنى الأول هو المصحح للعقاب الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهو موقوف على فرض منجزية العلم الإجمالي، كما ذكرنا. أما المعنى الثاني فهو لا يستلزم العقاب كما تقدم.

(٤) إذ لا دخل للعلم حين الارتكاب في قبح مخالفة التكليف بعد فرض

تنجزه.

(٥) لا يخفى أن فرض المولى تردد الخمر المنهي عنه بين الإناءين مستلزم لفرض إيجاب المولى الاحتياط مع الإجمالي، فلا يدل ذلك على وجوبه عقلاً، نظير ما لو أمر المولى بالاحتياط في الشبهة البدوية، فلا ينفع فيما نحن فيه. وكان الأولى للمصنف رحمته التمثيل بما إذا قال المولى لا تذبح هذه الشاة، ثم ترددت تلك الشاة بين شاتين عند العبد، من دون فرض ذلك عند المولى.



## إلا العموم والخصوص .

توهم جريان  
أصالة الحل  
في كلا المشتبهين  
والتخيير  
بينهما ودفعه

فإن قلت: أصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض، وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخير في العمل في أحد المشتبهين، ولا وجه ل طرح كليهما.

قلت: أصالة الحل غير جارية هنا (١) بعد فرض كون المحرم الواقعي

(١) لعل الأولى أن يقال: إن موضوع أصالة الحل وأدلة البراءة وإن كان متحققاً في كلا الطرفين، لفرض عدم العلم بالتكليف به بخصوصه، إلا أنه إنما يقتضي الترخيص في كل منهما من حيث كونه مشكوك الحكم، وهو لا ينافي لزوم الاجتناب عنهما عقلاً من حيث احتمال انطباق الحرام المنجز - وهو المعلوم بالإجمال - على كل منهما المقتضي للزوم الاحتياط بتركه، لأن الحيثية المقتضية للترخيص من سنخ اللامقتضي والحيثية المقتضية للاحتياط من سنخ المقتضي، فيلزم العمل بالثانية وعدم مزاحمتها بالأولى. ولعل المصنف رحمته قد أراد هذا فيما يأتي منه في المسألة الأولى من الدوران بين المتباينين في الشبهة الوجوبية، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وبهذا التقريب يظهر أنه لا حاجة إلى دعوى تخصيص أدلة الأصول في أطراف العلم الإجمالي بحكم العقل، لأن عمومها لها يستلزم الترخيص في محتمل المعصية الذي هو قبيح عقلاً، بل لا مانع من دعوى العموم، إلا أنه لا أثر له بعد فرض وجود مقتضي التنجز بحيثية أخرى، فالأصل في كل منهما إنما لا يجري لعدم الأثر، لا لقصور في الموضوع الذي هو مرجع التخصيص اصطلاحاً.

و كلام المصنف رحمته هنا لا ينافي ما ذكرنا، فإن حكمه بعدم جريان الأصل قد يكون لما ذكرنا لا للتخصيص. بل ربما يحمل كلام من قال بلزوم التخصيص للوجه المتقدم على عدم إرادة التخصيص المصطلح الراجع إلى قصور الموضوع، بل على مجرد عدم جريان الأصل ولو لعدم الأثر.

وكيف كان فما ذكرنا يختص بمثل قولهم عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى

مكلفا بالاجتناب عنه منجزاً - على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه - لأن مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام، وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى: «اترك ما لا بأس به حذراً عما به البأس» (١)، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما. وسيجيء في باب الاستصحاب - أيضاً - : أن الحكم في تعارض كل أصليين لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر، هو التساقت لا التخيير.

الحكم في تعارض  
الأصليين هو  
التساقت لا التخيير

فإن قلت: قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» ونحوه، يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعاً، وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البديل (٢)، لأن الرخصة في كل شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمير خلاً (٣)، لا ينافي البناء على

---

تعلم انه حرام» لا يجري في مثل قولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...» لظهوره في عدم منجزية العلم الإجمالي. فلا بد من الجواب عنه بما سبق في المقام الأول. فراجع.

(١) الظاهر عمومها لما نحن فيه، لا اختصاصه به.

(٢) بمعنى البناء على حلية بعضها وكون الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال، نظير مفاد القرعة. وقد تقدم أن هذا ممكن في أطراف العلم الإجمالي، لعدم منافاته للحكم المعلوم بوجه.

(٣) لا يخفى أن مفاد أدلة البراءة والحل هو البناء على حلية المشتبه بالخمير، لا البناء على كونه خلاً، إلا بناء على الأصل المثبت. لملازمة الحلية للخلية وسيأتي من

## كون المشتبه الآخر خلاً.

وأما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه خلاً لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر (١)، فلا

المصنف يتعرض لذلك.

(١) يمكن توجيه مراد المصنف رحمته الله بوجهين:

الأول: أنه لما كان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ممتنعاً إلا بضميمة وجوب البناء على أن المحرم هو بعض الأطراف والحلال بعضها الآخر بنحو جعل البيل كان مقتضى عموم أدلة أصالة الحل والبراءة للأطراف ثبوت اللزام المذكور شرعاً. ولعل هذا الوجه هو المستفاد من صدر كلامه رحمته الله.

وفيه: أنه إذا توقف عموم العام لفرد على أعمال عناية زائدة على حكم العام فلا تنهض أصالة العموم بإثبات عموم له وإثبات تلك العناية. خصوصاً مع كون مقتضى ذلك في المقام هو الترخيص في كلا الطرفين بنحو البدل، وظاهر العام هو الشمول لتمام الأفراد بنحو الاستغراق.

مضافاً إلى أن ظاهر أدلة أصالة الحل هو التعبد بالحل في ظرف الشك فيه ابتداءً، وليس ذلك هو مقتضى جعل البدل، بل مقتضاه تعيين المعلوم بالإجمال من بين الأطراف، والفرق بينهما هو الفرق بين الحكم بالحلية ابتداءً والحكم بتعيين الحلال والحرام بعد الفراغ عن وجودهما في رتبة سابقة.

الثاني: أن احتمالات الحلية في أطراف العلم الإجمالي لما لم تكن في عرض واحد، بل كان احتماؤها في بعضها راجعاً إلى احتمال الحرمة في الآخر، وكان مقتضى أصالة الحل البناء على مقتضى احتمال الحل والعمل به كان مقتضى إجرائها في بعض الأطراف البناء على الحرمة في الآخر. وقد يستفاد هذا الوجه من ذيل كلامه رحمته الله في قوله: «والحاصل: أن...» ولا يخفى اختلاف هذا الوجه عن الأول بأن المدعى فيه التعبد بالحل والحرمة في الأطراف ابتداءً، والمدعى في الأول التعبد بتعيين الحلال

يجوز الرخصة فيه جميعاً، نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أن المحرم غيره، مثل: الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمير مع العلم بكون أحدهما خمرًا، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي ولو

والحرام المفروضين.

وفيه: أولاً: إنه إن أريد بذلك التلازم بين احتمال الحل في بعض الأطراف واحتمال الحرمة في بعضها الآخر، فهو مسلم، للتلازم بين المحتملين، إلا أن ذلك لا يخرج عن الأصل المثبت. وإن أريد به وحدة الاحتمال، فيدفعه أن المعيار في وحدة الاحتمال وحدة المحتمل، ومن الظاهر تعدد المحتملين، وهما الحل والحرمة، وتعدد موضوعيهما، وهما طرفا العلم الإجمالي.

مضافاً إلى أن وحدة الاحتمال لا تكفي في إثبات حرمة الطرف الآخر بعد أن كان مفاد أصالة الحل البناء على الحل لا غير، فإن اللازم الاقتصار على مفاد دليل التعبد ولا إطلاق له في التعبد بالاحتمال المذكور من جميع الجهات حتى جهة الحرمة في الطرف الآخر.

وثانياً: إن ظاهر أدلة الحل البناء على احتمال الحلية في جميع موارد بنحو العموم الاستغراقي، وهو يقتضي في المقام التعبد بالضدين - أعني الحل والحرمة - في كل طرف، المانع منهما معاً. وحمله في المقام على التخيير والعموم البديلي لا دليل عليه، ولا يناسبه لسان الجعل. ومجرد امتناع العموم الاستغراقي لا يقتضيه بل يقتضي سقوط عموم الأدلة عن الحجية.

هذا كله بناءً على قصور أدلة أصالة الحل عن شمول جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية. أما بناءً على ما ذكرنا من أن مفادها الترخيص في كل طرف من حيثية كونه مشكوك الحكم، وإن كان يجب الاجتناب عنه من حيثية توقف امتثال التكليف المعلوم بالإجمال عليه فلا موقع لهذا الكلام، ولا يتوجه شيء من الوجهين حتى يحتاج إلى الجواب عنه بما سبق. فتأمل جيداً.

تردد بين الأمرين، كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وأن المحرم غيره، فكل منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

والحاصل: أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى عن طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها، ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالاً وذاك حراماً واحتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالاً له في الآخر وبالعكس، وكان الحكم الظاهري في أحدهما بالحل حكماً ظاهرياً بالحرمة في الآخر، وليس معنى حلية كل منهما إلا الإذن في ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر. فتأمل حتى لا تتوهم: أن استعمال قوله طائفة: «كل شيء لك حلال» بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين (١).

قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم

عدم استفادة  
الحلية على البدل  
من أخبار (الحل)

(١) كأن منشأ التوهم المذكور بناءً على الوجه الأول هو أن جعل البدل في أطراف العلم الإجمالي مضمون زائد على مفاد أصالة الحل، وبناءً على الوجه الثاني هو أن الالتزام بجهة الطرف الآخر أيضاً مضمون زائد على مفاد أصالة الحل. ولكن التأمل في تقریب الوجهين يقتضي اندفاع ذلك، فإن جعل البدل على الأول من لوازم عموم العام، وليس داخلاً في مضمونه المطابقي حتى تكون إرادته منه مستلزمه لاستعماله في معنيين. كما أن التعبد بالحرمة على الثاني لخصوصية الاحتمال الخاص، فهي خصوصية مصداقية غير مرادة من اللفظ، وليست راجعة إلى مفهوم الكلام.

والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل (١).  
ولو سلم، فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك، وليس الأمر  
بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخل أمراً بالبناء على كون الآخر هو  
الخمير (٢)، فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر، فتدبر.

أدلة القول بجواز  
ارتكاب ما عدا  
مقدار الحرام:

احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين:  
الأول: الأخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمة التي تقدم بعضها،  
وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام، إما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام  
وهو حرام، وإما لما ذكره بعضهم (٣): من أن ارتكاب مجموع المشتبهين  
حرام، لاشتماله على الحرام، قال في توضيح ذلك:

١- ما دلّ على حلّ  
ما لم يعلم حرمة

إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم  
حرمة، والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه  
وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فيجب اجتنابه، وكل منهما

(١) هذا مسلم، كما أشرنا إليه، وذكرنا أن مفاد أصالة الحل في محتمل الخمرية  
حليته، لأنه هو الحلال المفروض الوجود وإن كان لازماً لحليته، إلا أنه قد سبق  
منافي تقريب الوجه الأول دعوى: أن التعبد بتعيين الحلال من الحرام من لوازم  
شمول الأدلة للأطراف، لأنه داخل في مضمونها المطابقي. فالعمدة ما ذكرنا في  
الجواب عنه.

(٢) عرفت في تقريب الوجه الثاني دعوى: أن البناء على حرمة الآخر مقتضي  
العمل باحتمال الحلية في الطرف الأول، لوحدة الاحتمال. نعم عرفت الجواب عنه  
بما قد يرجع بعضه إلى ما ذكره المصنف رحمته.

(٣) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «لا يخفى عليك أن هذا البعض الفاضل  
النراقي في مناهجه».

بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً.

المناقشة في  
الدليل المذكور

والجواب عن ذلك: أن الأخبار المتقدمة - على ما عرفت - إما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين، وإما أن تشملهما جميعاً (١)، وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول، فغير صالح للمنع.

أما الأول، فلأنه: إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدل دليل عليه (٢)، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس (٣) المنهي عنه وإن لم يحصل له

---

(١) فإن كان المراد من الغاية حصول العلم مطلقاً ولو كان إجمالياً لم تشمل الأخبار كلا المشتبهين، وإن كان المراد منها خصوص العلم التفصيلي كانت شاملة لهما معاً.

هذا وقد عرفت قرب دعوى شمولها لهما معاً، إلا أنها لا تقتضي الترخيص من جميع الجهات، بل من حيثية كون الطرف المشكوك التكليف، فلا مانع من لزوم الاجتناب عنه لتوقف امتثال التكليف المعلوم بالإجمال عليه.

(٢) ولذا لا إشكال في جواز الفحص عن الشبهة الموضوعية بعد الارتكاب، وفي جواز ارتكاب بقية أطراف الشبهة المحصورة لو فرض عدم تنجزها، كما لو فرض الالتفات إلى العلم الإجمالي بعد ارتكاب بعض الأطراف، فيجوز الرجوع إلى أصل البراءة في بقية الأطراف وارتكابها وإن لزم منه العلم بارتكاب الحرام.

(٣) لا يبعد اختصاص حرمة التجسس بما إذا كان الاطلاع على الأمر المستور موجباً لنقص المتصف به في دينه أو عرضه أو نحوهما، فلا يشمل الفحص عن ارتكاب الغير للحرام إذا كان عن عذر منه - كالجهل - ولم يكن الحرام مما يقتضي نقصه في غير جهة الدين، كما في شرب المتنجس جهلاً خصوصاً إذا لم يحتج الاطلاع

### العلم (١).

وإن أريد: أن الممنوع عنه عقلاً من مخالفة أحكام الشارع - بل مطلق الموالي - هي المخالفة العلمية (٢) دون الاحتمالية، فإنها لا تعد عصياناً في العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وإن لم يعرف حين الارتكاب، وحاصله: منع وجوب المقدمة العلمية، ففيه:

مع إطباق العلماء بل العقلاء - كما حكي - على وجوب المقدمة العلمية (٣)، أنه: إن أريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجاً، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلاً.

وإن أريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة، وقد

---

إلى مؤنه لكون الأمر المجهول ظاهراً في نفسه ولم يطلع المكلف عليه لعدم توجهه لذلك بل لا يبعد عدم صدق التجسس حينئذ.

(١) فالحرام في الحقيقة هو التجسس، لا نفس تحصيل العلم.

(٢) بحيث يكون الممنوع عنه هو المخالفة عن علم، لا نفس العلم بالمخالفة، كما هو مقتضى الوجه الأول.

وهذا راجع إلى منجزية العلم الإجمالي بنحو يقتضي المنع من المخالفة، غاية الأمر دعوى أن تنجزه لا يقتضي إلا المنع من المخالفة القطعية دون المخالفة الاحتمالية، ولذا كان مرجعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية.

(٣) لأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.



عرفت منع حرمتها جداً (١).

ومما ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثاني، فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين (٢)، فضم الجزء الآخر إليه لا دخل له في حرمة. نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق، فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام (٣).

ومن ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلاً منهما بشرط الاجتماع مع الآخر (٤)، فإن حرمة وإن كانت معلومة، إلا أن الشرط (٥) شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام (٦)، فلا يحرم إيجاد الاجتماع، إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق، ومرجعه إلى حرمة تحصيل

(١) حيث تقدم أنه لا يحرم تحصيل العلم بارتكاب الحرام. لكن إرجاع كلامه إلى ذلك لا وجه له، فإنه بعد فرض رجوعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية عقلاً، لا معنى لإرجاعه إلى حرمة تحصيل العلم شرعاً، بل يتعين الجواب عنه بما تقدم من الإطباق على وجوب المقدمة العلمية.

(٢) يعني: غير المعين عندنا وإن كان معيناً في الواقع، وهو الحرام الواقعي.

(٣) إلا أن يرجع الحكم بحرمتها إلى أن العقل يستقل بحرمة المعصية اليقينية دون الاحتمالية، فيرجع إلى ما سبق من عدم وجوب المقدمة العلمية. وسبق الكلام فيه.

(٤) كما تقدم في كلام النراقي.

(٥) وهو الاجتماع.

(٦) فإن ذات الحرام هو أحدهما المعين في نفسه المجهول للمكلف وإن لم

ينضم للآخر.

## العلم بالحرام (١).

الثاني: ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينه - على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع - وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي، بأن الشارع جعل بعض الاحتمالات (٢) بدلاً عن الحرام

٢- ما دلّ على  
جواز تناول الشبهة  
المحصورة:

(١) وقد عرفت منه حرمة ذلك في نفسه. هذا وكلام المصنف رحمته لا يخلو عن اضطراب، بسبب اختلاط الحرمة الشرعية بالعقلية في كلامه. والذي ينبغي أن يقال تلخيصاً لما تقدم: إنه بعد فرض كون المحرم الشرعي أمراً واحداً معيناً في الواقع فإن كان المدعى عدم تنجزه بالعلم الإجمالي، وإنما يحرم تحصيل العلم بايقاعه شرعاً أو عقلاً. فيدفعه - مع ما عرفت من منجزية العلم الإجمالي - أنه لا دليل على حرمة تحصيل العلم بإيقاع الحرام غير المنجز، بل لا يحرم تحصيل العلم بإيقاع الحرام حتى المنجز، وإنما الممنوع منه عقلاً نفس إيقاع الحرام من باب المنع عن المعصية. وإن كان المدعى تنجزه بالعلم الإجمالي إلا أنه لا يجب تحصيل الإطاعة العلمية، بل يكفي الإطاعة الاحتمالية، ومرجعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية. فقد عرفت أن وجوب الإطاعة العلمية للتكاليف الشرعية مما أطبق عليه الكل.

(٢) لا يخفى أن هذا لا يناسب فرض ظهور الأخبار المذكورة في جواز ارتكاب تمام أطراف الشبهة فلا بدّ في تمامية الجمع المذكور من فرض رفع اليد عن الظهور المذكور، وحمله على جواز ارتكاب البعض لا غير.

وفي بعض النسخ أبدل قوله: «على جواز تناول الشبهة...» بقوله: «على جواز تناول بعض الشبهة المحصورة فيجمع بينه وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي بأن الشارع...» فلا إشكال فيه من هذه الجهة. وفي النسخ اختلاف من بعض الجهات الأخر أعرضنا عنها.

الواقعي (١)، فيكفي تركه في الامتثال الظاهري، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلاة إلى بعضها (٢). وهذه الأخبار كثيرة:

منها: موثقة سماعة. قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمال بني أمية، وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج، ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات، فقال عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنات تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس».

موثقة  
سماعة

فإن ظاهره: نفي البأس عن التصديق والصلة والحج من المال المختلط وحصول الأجر في ذلك، وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع (٣). ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه، بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، وهو مقتضى بنفسه حرمة التصرف في

---

(١) لما تقدم من امتناع الترخيص في بعض الأطراف إلا بجعل البديل.  
(٢) الاكتفاء بذلك كما يمكن أن يكون من باب جعل البديل يمكن أن يكون من جهة سقوط شرطية القبلة في حال الجهل، أو من جهة التصرف في كيفية الاستقبال المعتبر في هذا الحال. ويتردد الأمر بين الأولين لو اكتفى بصلاة واحدة إلى جهة واحدة، ويتردد الأمر بين الأول والأخير فيما لو وجب أكثر من صلاة واحدة. كصلاتين. فلاحظ.

(٣) فإن مقتضى قوله: «وهو يتصدق منه...» كون الصدقة وغيرها وبعض المال ولا دلالة فيه على الاستيعاب إن لم يكن دالاً على عدمه، كما هو مفاد: «من».

الكل (١)، فلا يجوز ورود الدليل على خلافها (٢)، من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل أيضاً، لكن عرفت أنه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن ذي المقدمة (٣).

والجواب عن هذا الخبر: أن ظاهره جواز التصرف في الجميع، لأنه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وإمساك الباقي (٤)، فلا بد إما من لزوم الأخذ به وتجويز

الجواب  
عن الموثقة

(١) لما تقدم من وجوب الفراغ اليقيني عن التكليف اليقيني.

(٢) تعليل قوله: «وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل».

(٣) يعني: فيتعين حمل الخبر عليه تصحيحاً له لئلا ينافي حكم العقل. وحاصل معنى العبارة: أن ما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يقتضي الاحتياط بترك الجميع عقلاً وعدم جواز التصرف في البعض إلا بجعل البدل، وحيث لو فرض ظهور الموثقة في جواز التصرف في الجميع تعين رفع اليد عنه وحملها على إرادة التصرف في البعض وأنه مبني على جعل البدل لتلائم حكم العقل المذكور.

(٤) لا يخفى أن الخبر ليس وارداً لتحليل التصرف بالمال بوجه مطلق، بنحو يعم الحبس والإمساك، وإنما هو وارد لتصحيح التصرف بالحج والصدقة وصلة الرحم وتحليله، حتى تكون هذه العبادات حسنات تحط السيئات، كما أشرنا إليه في كلام المسائل.

ولا أقل من كون ذلك هو المتيقن من الجواب، فلا دلالة له على جواز بقية التصرفات المستوعبة للمال حتى يتم ما ذكره المصنف عليه السلام وأما ما ذكره بعض أعظم المحشين عليهم السلام من أن القول بأن الرواية مسوقة لبيان التصرف التقليدي لا الحسبي وإن كان من لوازم الأول مما لا يصغى إليه قطعاً، فلم يتضح وجهه، بل التأمل الصادق

المخالفة القطعية، وإما من صرفه عن ظاهره، وحيثُ: فحملة على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام، ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل، كالربا بناء على ما ورد في عدة أخبار: من حلية الربا الذي أخذ جهلاً ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط (١).

في الرواية يدفعه والإنصاف أن الرواية قاصرة عن إثبات جواز التصرف في الجميع، بل المتيقن منها جوازه في بعض.

نعم مقتضى إطلاقها جواز الحج وأخويه من المال وإن كانت آخر التصرفات، بحيث لا يبقى من المال المختلط شيء يحتمل كونه هو الحرام، وهذا مما لا يجتمع مع جعل البدل، فإن لازم جعل البدل حرمة التصرف ظاهراً في القسم الأخير الباقي من المال المختلط، كما لا يخفى. وحملة على خصوص ما إذا كان التصرف بالحج وأخويه أول التصرفات وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه لا شاهد له بنحو يكون من الجمع العرفي الملحق بالظهور، فلا يخرج الرواية عن الإجمال المانع من الاستدلال على تشريع جعل البدل. ولا سيما مع إمكان حملها على الحلية الواقعية بسبب الخلط ولو بانتقال حق الغير إلى الذمة.

مع أنه لو سلم الاستفادة جعل البدل من الرواية فهي خاصة بموردها ولا عموم فيها لجميع موارد الشبهة المحصورة حتى يتعدى عن موردها مع كون الحكم فيها على خلاف الأصل.

(١) لا يخفى أن الأخبار المذكورة ظاهرة في أن أخذ مال الربا جهلاً مع عدم العلم إلا بعد اختلاطه موجب لحله. وهو أجنبي عن مضمون رواية سعاة، لظهورها في أن الجهل بعين المال الحرام ناش من الخلط لا سابق عليه.

وإن شئت قلت: ظاهر الرواية المفروغية عن حرمة المال المأخوذ حين أخذه وأن الجهل بعينه بسبب اختلاطه، لا أنه أخذ عن جهل بحرمة ولم يعلم حرمة إلا

وبالجمللة: فالأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمة على أصناف.  
منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

الأخبار الواردة  
في حلية ما لم  
يعلم حرمة:  
١- أخبار الحلال  
والجواب عنها

وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب  
المشتبهين، لأن حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة  
والآحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الإجمالي والشبهة الغير  
المحصورة، متعسر بل متعذر (١)، فيجب حملها على صورة عدم التكليف  
الفعلي بالحرام الواقعي.

ومنها: ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة

٢- ما دل على  
ارتكاب كلا  
المشتبهين في  
الشبهة المحصورة  
والجواب عنه

بعد الاختلاط، كما هو مفاد روايات الربا، فلا مجال لحملة على مضمونها.

هذا وربما احتمل كون المراد من الخلط الخلط من العامل، لا من المكتسب،  
فتكون الرواية مساوقة لما دل على حل المأخوذ من العمال مع عدم العلم بحرمة بعينه  
الذي يأتي الكلام فيه.

لكنه خلاف الظاهر كما يشهد به التأمل في فقرات الرواية. فالعمدة في رد  
الاستدلال بالرواية ما عرفت.

والإنصاف أن الرواية من المجملات بعد صعوبة الالتزام بمضمونها الظاهر  
منها بدواً.

فالأولى إيكال المراد منها لهم عليهم السلام والوقوف عنها. ولا مجال للاستدلال بها  
في المقام. فلاحظ. والله سبحانه تعالى العالم العاصم.

(١) تقدم الكلام في وجه عدم إمكان الرجوع للروايات المذكورة في إثبات  
جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام. فراجع.

المحصورة، مثل الخبر المتقدم (١).

وهذا أيضاً لا يلتزم المستدل بمضمونه، ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة - لأن مورده فيها - فيجب حمله على أقرب المحتملين: من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، ومن وروده في مورد خاص، كالربا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة (٢).  
ومن ذلك يعلم: حال ما ورد في الربا من حل جميع المال المختلط به (٣).

٣- أخبار جواز  
الأخذ من  
العامل والسارق  
والسلطان  
والجواب عنها

ومنها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام (٤) إجمالاً، كأخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان.

(١) وهو موثقة سماعاً، لكن تقدم الكلام في دلالتها على جواز ارتكاب جميع الأطراف.

(٢) بدعوى أن الجهل، بالحرمة في الربا موجبة لخله واقعاً بعد العلم مع عدم العلم التفصيلي به، فالعلم التفصيلي مأخوذ في موضوع التحريم، لا طريق إليه كي يكون العلم الإجمالي أيضاً طريقاً، ويلحقه حكم الشبهة المحصورة.

(٣) لعله تعريض بمن استدل به على ما نحن فيه من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، كما حكاه بعض أعظم المحشين عن بعض من قارب عصره لعل هذا هو المراد بالأخبار الكثيرة التي أشار إليها المصنف رحمته في تقريب الوجه الثاني لدعوى المستدل.

(٤) لا يبعد وقوع التصحيف في العبارة، وأن المراد جواز الأخذ مما علم أن فيه الحرام، من دون أن يعلم بوجود الحرام في نفس المأخوذ، لأن هذا هو الذي دلت عليه النصوص المشار إليها، وهو الذي يمكن فرض حجية يد المسلم فيه.

وسيجيء (١): حمل جملها أو كلها على كون الحكم بالحل مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم (٢)، ومتفرعاً على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك (٣).

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عما دلّ من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية - وهي (٤) وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلاً - والتكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين - مشكل جداً (٥)، خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على

قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلاً

(١) لم يتضح أين ذكر ذلك.

(٢) التي لا مجال لدعوي سقوطها عن الحجية بسبب العلم الإجمالي بحرمة بعض ما تحت يد المأخوذ منه وعدم ملكيته له، لعدم كون بعض الأطراف مورد الابتلاء للأخذ أو عدم كونه تحت قدرته، فلا يتنجز معه العلم الإجمالي، كما يأتي في التنبيه الثالث والخامس، فلا يمنع العلم الإجمالي من حجية اليد.

نعم لو فرض العلم الإجمالي بحرمة ما هو تحت القدرة والابتلاء - كما لو علم إجمالاً بحرمة أحد المالكين المأخوذ من السلطان - تعين سقوط اليد عن الحجية، ولزم الخروج عن إطلاق الأدلة المذكورة.

(٣) يظهر منه الرجوع إلى أصالة الصحة في تصرف المسلم المقتضية لترتب الأثر عليه وهو تملك الآخذ. لكنه لا يخلو عن إشكال، لعدم الدليل على أصالة الصحة في التصرف مع الشك في سلطان المتصرف وولايته على التصرف، كما يأتي في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٤) الضمير يرجع إلى قوله: «القاعدة العقلية».

(٥) خبر لقوله: «فالخروج بهذه الاصناف...».



## المطلب .

اعتضاد القاعدة  
بوجهين آخرين:

أحدهما: الأخبار الدالة على هذا المعنى:

١- الأخبار الدالة  
على هذه القاعدة

منها: قوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال» (١)،  
والمرسل المتقدم: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس» (٢)، وضعفها  
ينجبر بالشهرة المحققة والإجماع المدعى في كلام من تقدم (٣).

ومنها: رواية ضريس، عن السمن والجبن في أرض المشركين؟ قال:  
«أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكل»، فإن

(١) هذا الحديث لا يخلو عن إجمال، فإن الاجتماع يصدق مع التمييز وعدم  
الاشتباه، ولا يتوقف على الاشتباه، ولا قرينة على حملة عليه. خصوصاً مع أن ظاهر  
غلبة الحرام صيرورة الحلال حراماً واقعاً، لا كونه بحكمه من حيث لزوم الاجتناب  
عنه عقلاً مع بقاءه على الحلية واقعاً.

ولعل المراد به أنه إذا اجتمع السبب المقتضي للتحريم مع السبب المقتضي  
للتحليل كان التأثير للأول، كما لو استند الموت إلى السبب المحلل كالتذكية، وإلى  
السبب المحرم كالمتردي. أو المراد أنه إذا فتحت باب الحرام بين الناس غلب الحلال  
وترك الناس الحلال إلى الحرام لأنه أسهل عليهم، أو نحو ذلك مما هو أجنبي عما  
نحن فيه. وبالجملة: لا مجال للاستدلال بالحديث على ما نحن فيه بعد عدم ظهوره  
فيه بدواً وعدم القرينة المعينة له.

(٢) تقدم في أول الكلام في وجوب الموافقة القطعية استشهاد المصنف عليه السلام  
بالحديث المذكور وتقدم الإشكال فيه.

(٣) الانجبار لو تم مشروط باعتمادهم عليه في الفتوى، ولا قرينة عليه في  
المقام بعد ما عرفت من الوجه العقلي المقتضي لوجوب الاحتياط، لقرب اعتمادهم  
عليه لا على الخبرين.

الخلط يصدق مع الاشتباه (١). ورواية ابن سنان: «كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان أن فيه الميتة»، فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة (٢).

ومنها: قوله في حديث التثليث: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» بناء (٣) على أن المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم ينتجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصة الذاتية، وإن كان مما ينتجز

(١) هذا خلاف الظاهر جداً.

(٢) لكن يصدق على كل منها أنه لم يعلم أن فيه الميتة، فلا بد من الرجوع فيه إلى ما سبق في دفع الاستدلال على جواز ارتكاب بنصوص قاعدة الحل. فراجع. مضافاً إلى قرب أن يكون المراد به خصوص صورة الخلط، كما يشهد به أنه وارد في الجبن في رواية عبد الله بن سليمان المروية عن التهذيب والكافي، ولم أعر عاجلاً على رواية لابن سنان بهذا اللسان. ولعله غلط من النسخ.

(٣) تقدم منه عليه السلام التعرض لذلك في المسألة الأولى من مسائل الشبهة التحريمية البدوية، ورتب عليه دلالتها على استحباب الاحتياط في الشبهة البدوية، وتقدم منا الإشكال في ذلك، حيث ذكرنا ظهور الأدلة المذكورة في الإرشاد إلى لزوم الاحتياط، فهي مختصة بالشبهة المنجزة في نفسها، وحينئذ فهي تدل على لزوم الاحتياط في الشبهة المنجزة، ولا تصلح لبيان منجزية الشبهة، كما نحن بصدد هنا.

كما أنه بناء على ما ذكره فلا بد في صحة الاستدلال بها من الفراغ عن منجزية الشبهة وكونها مورداً للعقاب، ومعه لا حاجة للاستدلال بهذه الأوامر، كما هو الحال في سائر الأوامر الإرشادية، فإنها لا تقتضي أمراً زائداً على ما هو ثابت بدونها. ومن ثم تعرض المصنف عليه السلام في ذيل هذا الكلام إلى الفائدة في الاستدلال المذكور، ويأتي الكلام فيها.

التكليف به - كما في ما نحن فيه - كان المترتب عليه هو العقاب الأخروي، وحيث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة، ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب، بل مستحباً. وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين خيراً، وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، فإن مثل هذا الدليل (١) - لو فرض وجوده - حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي (٢)، لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين (٣)، بل مخصص بها لو فرض عمومها للشبهة

---

(١) وهو دليل جواز ارتكاب أحد المشتبهين خيراً، وجعل الآخر بدلاً.  
 (٢) لأنه يقتضي تعيين الحرام الواقعي في خصوص ما يختاره ظاهراً، فيكون شارحاً لموضوع الأدلة المذكورة، ولا يبقى معه موضوع لوجوب الاحتياط.  
 (٣) الظاهر أن دليل جعل البدل حاكم بل وارد على الأدلة المذكورة، لأنه يقتضي رفع الشبهة تعبداً وتمييز المعلوم بالإجمال، نظير أدلة القرعة، فيخرج مورده عن موضوع الأدلة المذكورة.

كما أنه لو كان مفاده مجرد الحكم بحل بعض الأطراف وحرمة بعضها الآخر من دون تمييز للمعلوم بالإجمال - كما هو مقتضى ثاني الوجهين الذين أشرنا إليهما في تقريب كلام المصنف رحمته في جعل البدل - فهو لا يقتضي رفع الشبهة تعبداً، إلا أنه يقتضي انحلال العلم الإجمالي الموجب لعدم منجزية الشبهة، فتخرج أيضاً عن موضوع الأدلة المذكورة، لاختصاصها بالشبهة المنجزة في نفسها، بقريظة ذكر الهلكة في روايات التثليث وذكر الحذر في النبوي الثاني.

نعم قد بشكل الحال في النبوي الأول، إذ لم يفرض في موضوعه إلا اجتماع

الابتدائية، فيسلم تلك الأدلة، فتأمل.

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام والشيعة، بل العامة أيضاً، بل استدل صاحب الحقائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

٢- ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمراً مسلماً

لكن الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حداً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً، وإن كان ما يستشتم منها قولاً وتقريراً - من الروايات - كثيرة:

منها: ما ورد في المائتين المشتبهين (١)، خصوصاً مع فتوى الأصحاب - بلا خلاف بينهم - على وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلقاً.

ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين (٢).

ومنها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللاً بقوله عليه السلام: «حتى يكون على يقين من طهارته».

---

الحلال مع الحرام بناء على أن المراد به الاختلاط والاشتباه الحاصل مع جعل البدل، فلو كانت أدلة جعل البدل حاکمة عليه لم يبق له مورد معتد به، فتأمل جيداً.

(١) وهو الموثق: «عن رجل معه إناء أن فيها ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو وليس هو يقدر على ماء غيره. قال: يربقهما ويتيمم» وهو يدل على منجزية العلم الإجمالي بالنجاسة وعدم جريان قاعدة الطهارة في أحد المائتين، مع أنها بلسان قاعدة الحل.

(٢) وهو صحيح صفوان بن يحيى: «أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فاصاب أحدهما بول، ولم يدر أيهما هو، وحضرت الصلاة، وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟. قال: يصلي فيها جميعاً».

فإن وجوب تحصيل اليقين بالطهارة - على ما يستفاد من التعليل - يدل على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسة (١)، وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحل، فإنه لو جرت أصالة الطهارة وأصالة حل الطهارة (٢) والصلاة (٣) في بعض المشتبهين، لم يكن للأحكام المذكورة وجه، ولا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد

(١) لكن هذا لا يدل على منجزية العلم الإجمالي، لرجوعه في الفرض إلى علم تفصيلي بنجاسة الثوب الذي أصيب بالنجاسة، والذي يراد الصلاة فيه، فعدم جريان أصالة الطهارة لكونها محكومة لاستصحاب النجاسة، بخلاف ما إذا كان النجس أحد الثوبين أو الإنايين، لعدم الأثر لنجاسة أحدهما مع إمكان الطهارة أو الصلاة بأحدهما. فالمرجع فيه أصالة الطهارة لو لا العلم الإجمالي، فالمنع من الرجوع لأصالة الطهارة ظاهر في منجزية العلم الإجمالي بالإضافة إلى كلا الطرفين.

(٢) يعني: بأحد الإنايين. وسيأتي الكلام فيه.

(٣) يعني: بأحد الثوبين. لكن لا يخفى أن أصالة الحل إنما تقتضي التعبد بالحلّ التكليفي في مقابل الحرمة التكليفية عند احتمالها، لا بالحل الوضعي الراجع إلى تمامية العمل وصحته عند الشك في تمامية أجزائه أو وجود شرائطه أو فقد موانعه، بل المرجع حينئذٍ قاعدة الاشتغال بالعلم واستصحاب عدم ترتب الأثر، ما لم يرجع إلى أصل موضوعي حاكم بصحة العمل، كأصالة الطهارة في المقام.

وحينئذٍ فمن الظاهر أن الشك في حلّ الصلاة بالثوب والطهارة بالماء مع الشك في نجاستها ليس راجعاً إلى الشك في حلها تكليفاً حتى يرجع فيه إلى أصالة الحل، بل إلى الشك في صحتها. فليس المرجع في المقام إلا أصالة الطهارة لو لا العلم الإجمالي.

اليقين بالنجاسة (١).

ومنها: ما دل على بيع الذبائح المختلط ميتتها بمذكاها من أهل الكتاب (٢)، بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة (٣)، بأن يقصد بيع المذكى خاصة أو مع ما لا تحله الحياة من الميتة.

وقد يستأنس له: بما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها (٤)، وهي الرواية المحكية في جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم أرسلها في الغنم؟ حيث قال عليه السلام:

«يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما، فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين، وهكذا حتى يبقى واحد ونجا الباقي».

الاستئناس لما ذكرنا برواية وجوب القرعة في قطع الغنم

(١) عرفت أنه يمكن أن يكون وجه التعليل جريان استصحاب النجاسة في الثوب الحاكم على أصالة الحل والطهارة.

(٢) لظهوره في انحصار الانتفاع المالي بذلك، ولولا منجزية الشبهة لتمام الأطراف أمكن بيع بعض الأطراف من المسلم أو أكله.

اللهم إلا أن يفترق المقام عن ما نحن فيه بأن أصالة الحل محكمة بأصالة عدم التذكية في كل مشتبه بنفسه.

(٣) كأنه لقوة العمومات المذكورة بنحو لا مجال لتخصيصها بالأدلة المشار إليها. لكنه غير ظاهر، كما تعرضنا لذلك في شرح ما ذكره المصنف رحمته في المكاسب المحرمة.

(٤) وجه الاستئناس أنه لو لم يجب الاحتياط لزوم جواز الاكتفاء بترك شاة واحدة مخيراً من دون حاجة للقرعة. وإنما لم يجعله دليلاً لاحتمال كونه حكماً تعبدياً خاصاً بمورده، فلا ينافي كون مقتضى القاعدة الجواز.

وهي حجة القول بوجوب القرعة، لكنها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للأصول (١).

نعم، هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة، فإن التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي.

الرواية أدل على  
مطلب الخصم

هذا، ولكن الإنصاف: أن الرواية أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب (٢)، إذ على قول المشهور لا بد من طرح

(١) لم يتضح الوجه في مخالفته للأصول بعد اعتراف المصنف رحمته بإمكان جعل البدل في أطراف العلم الإجمالي، وكون أدلة القرعة صريحة في جعل البدل، فيرتفع معها الإجمال تعبدًا، كما هو ظاهر. فينحصر وجه طرح الرواية - لوثم - بضعف سندها، أو إعراض الأصحاب عنها أو نحوهما من ما يقتضي سقوط الحديث عن الحجية، وتمام الكلام في ذلك في الفقه.

نعم لا إطلاق للرواية يقتضي عموم الرجوع للقرعة، بل يتعين الاقتصار على موردها. ودعوى فهم عدم الخصوصية مردودة على مدعيها. ولا سيما مع قرب الخصوصية لموردها، بلحاظ استلزام الاحتياط للضرر المالي المعتد به، بل لتلف المال الحلال أو تعطيله، ولا يبعد على الشارع الأقدس الاهتمام بذلك بتشريع مثل القرعة لحل مثل هذا المشكل.

نعم قد يتمسك بأطلاقات القرعة غير هذا الخبر وقد أشرنا إلى بعض الكلام في ذلك في مبحث القرعة في أواخر مبحث الاستصحاب من هذا الشرح. فراجع.

(٢) لم يتضح الوجه في المبني المذكور مع ظهور الرواية في الوجوب. على أن دليل مطلب الخصم حيثئذ ليس هو الرواية، بل الوجه الملزم بحملها على الاستحباب.

## الرواية (١) أو العمل بها في خصوص موردتها (٢).

---

نعم الرواية حيثئذ لا تصلح للاستئناس بها لمذهب المشهور، لفرض قيام الدليل على عدم إرادة ظاهرها.

(١) يعني: لما سبق منه من عدم نهوضها لإثبات حكم مخالف للأصول، وقد عرفت الكلام فيه.

(٢) يعني: ولا تحمل على الاستحباب. لكن حملها على الاستحباب لا يجعلها دليلاً للخصم وإنما يمنع من الاستئناس بها لمذهب المشهور، كما ذكرنا.



وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

لا فرق بين  
كون المشتبهين  
مندرجين  
تحت حقيقة  
واحدة وغيره

أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون  
المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة (١) وغير ذلك (٢)، لعموم ما  
تقدم من الأدلة (٣).

ظاهر صاحب  
الحدائق  
التفصيل بينهما

ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنه ذكر كلام صاحب  
المدارك في مقام تأييد ما قواه (٤)، من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين،  
وهو: أن (٥) المستفاد من قواعد الأصحاب: أنه لو تعلق الشك بوقوع  
النجاسة في الإناء وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيد لما ذكرناه.

---

(١) كما لو علم بنجاسة أحد المائين.

(٢) كما لو علم بنجاسة الثوب والماء.

(٣) وعمدتها حكم العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بالوجه الذي  
سبق الكلام فيه، فإنه لا يفرق فيه بين العلم بحقيقته لتردده بين فردين من حقيقة  
واحدة، والجهل بها لتردده بين فردين من حقيقتين.

(٤) يعني: ما قواه صاحب المدارك رحمته.

(٥) بيان لكلام صاحب المدارك رحمته.

قال (١)، مجيباً عن ذلك:

أولاً: أنه من باب الشبهة الغير المحصورة (٢).

وثانياً: أن القاعدة المذكورة إنما تتعلق بالأفراد المدرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلاها بحرامها، فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه - بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضاً (٣)، كما يدل عليه تأويلهم لصحيفة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك (٤) - : أنه لا

كلام صاحب  
الحدائق في  
جواب صاحب  
المدارك

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الحدائق

(١) يعني: صاحب الحدائق رحمته.

(٢) كأنه من جهة أن خارج الإناء محتمل لمواضع كثيرة، لاحتمال وقوعها على ظهر الإناء أو في الارض على سعتها، أو على الثوب أو الفراش أو غير ذلك مما لا حصر له.

(٣) مع أن الشبهة فيه محصورة، لتردها بين طرفين فقط. نعم هي ملحقة بغير المحصورة لعدم منجزية العلم الإجمالي، لعدم ترتب التكليف على تنجس ظهر الإناء. ويأتي في بعض التنبيهات الآتية التعرض لنظيره.

(٤) ففي صحيفه علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه: «عن رجل رعف فامتخط، فصار ذلك الدم قطعاً صغراً، فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا باس، وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه» وقد استدل بها على عدم انفعال الماء بما لا يدركه الطرف من الدم، كرؤس الأبر.

و أوجب عنه - كما أشار إليه المصنف رحمته - بأن إصابة الإناء لا تستلزم إصابة الماء، لإمكان ترده بين الماء وظهر الإناء. وقد ذكر المصنف رحمته أن التأويل المذكور

وجه (١) لما ذكره (٢) من اختصاص القاعدة (٣).

أما أولاً: فلعنوم الأدلة المذكورة، خصوصاً عمدتها وهي أدلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية (٤) - كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك - بضميمة حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل .  
وأما ثانياً: فلأنه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة (٥)، ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه، أو بين الماء وقطعة من الأرض، أو بين الماء ومائع آخر، أو بين مائعين مختلفي الحقيقة، وبين ترده ما بين مائعين أو ثوبين أو مائعين متحدي الحقيقة.

هل يشترط في المحرم الواقعي أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد

نعم، هنا شيء آخر: وهو أنه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي أو النجس الواقعي المراد بين المشتبهين، أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد أم لا؟ مثلاً: إذا كان أحد المشتبهين ثوباً والآخر مسجداً، حيث

ظاهر في بنائهم على عدم منجزية الشبهة في مثل ذلك، حتى لو كانت محصورة إذ لو كانت منجزة لم ينفع التأويل المذكور في جواز الوضوء.

(١) مبتدأ خبره قوله آنفاً: «وفيه...».

(٢) يعني: صاحب الحدائق رحمته الله.

(٣) يعني: اختصاصها بما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي ذات حقيقة واحدة.

(٤) ذكرنا أن العمدة منجزية العلم الإجمالي، لا الأدلة المذكورة. فراجع ما

تقدم في أول الكلام في المقام الأول.

(٥) لاختفاء في الضابط المذكور غالباً، لأن الظاهر أن مراد صاحب الحدائق

الاتحاد في الحقيقة عرفاً، والعرف لا يتردد في وحدة الحقيقة وتعددتها غالباً. فالعمدة

ما ذكره أولاً من عموم دليل المنع بنحو لا يناسب الفرق المذكور.

إن المحرم في أحدهما اللبس وفي الآخر السجدة، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس في الصلاة»، و«لا تسجد على النجس».

وأولى من ذلك بالإشكال: ما لو كان المحرم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون المائعين نجساً وكون الآخر مال الغير، لإمكان (١) تكلف إدراج الفرض الأول تحت خطاب «الاجتناب عن النجس» (٢) بخلاف الثاني.

وأولى (٣) من ذلك (٤): ما لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو كون هذا المائع خمراً.

وتوهم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأن الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية (٥)،

لو كان المحرم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر

لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو هذا المائع خمراً

(١) تعليل لكون الفرض الثاني أولى بالإشكال من الأول، وأن الأول أخف إشكالاً.

(٢) بل لما كان الخطاب باجتناب النجس في المقام غيرياً ناشئاً من مانعية الأمرين المذكورين في الصلاة فمرجع التكليف في المقام إلى أمر واحد، وهو التكليف بالصلاة باللباس الطاهر ذات السجود على الموضع الطاهر، فالذي يلزم مخالفته هو الخطاب الواحد بالتكليف المذكور.

(٣) يعني: بالإشكال. ولم يتضح وجه الأولوية بعد فرض أن منشأ الإشكال تعدد الخطاب.

(٤) يعني: من الفرض الثاني.

(٥) الأولى أن يقول: مدفوع بأن الاجتناب عن الحرام الواقعي حكم منتزع

فالاعتبار بها لا به (١)، كما لا يخفى.

الأقوى عدم جواز  
المخالفة القطعية  
في جميع ذلك

والأقوى: أن المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائزة، ولا فرق عقلاً و عرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين، ألا ترى أنه لو ارتكب مائعاً واحداً يعلم أنه مال الغير أو نجس، لم يعذر (٢) لجهله (٣) التفصيلي بها خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة وشرب المائع في المثال الأخير (٤).

والحاصل: أن النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة أمور (٥)، فكما تقدم أنه لا يجتمع نهي الشارع عن أمر واقعي واحد كالخمر مع الإذن في ارتكاب المائعين المررد بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهي عن عدة أمور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين

---

من الأحكام الشرعية الواقعية الواردة على العناوين المختلفة.

(١) فمع فرض تعددها لا تنفع وحدته.

(٢) للعلم التفصيلي بحرمة ما يستعمله، وإن تردد وجهه، ولا إشكال في

منجزية العلم التفصيلي على كل حال.

(٣) تعليل للمنفى، وهو العذر.

(٤) لعدم الفرق بينه وبين المثال المتقدم في تردد الخطاب الذي يخالف.

(٥) لا حاجة للتنزيل المذكور في الاستدلال على المطلب، كما لا دليل عليه.

والعمدة في المقام تنجز التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي به وإن لم يعلم نوعه

أو عنوان موضوعه تفصيلاً. وقد تقدم الكلام في ذلك في آخر الكلام في المقام الأول

في حرمة المخالفة القطعية.

المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

وأما الموافقة القطعية: فالأقوى أيضاً وجوبها، لعدم جريان أدلة

الحلية ولا أدلة البراءة عقلياً ونقلها.

الأقوى وجوب  
الموافقة  
القطعية أيضاً

أما النقلية: فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين،

وإبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية، وإبقاء واحد

على سبيل البدل غير جائز، إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس

الواحد لا بعينه فرداً ثالثاً يبقى تحت أصالة العموم (١).

وأما العقل، فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب

الحرام المررد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام - بعد عدم

القبح المذكور - بوجوب دفع الضرر، أعني العقاب المحتمل في ارتكاب

أحدهما.

وبالجملة: فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية

والمخالفة الاحتمالية، فإما أن تجوز الأولى وإما أن تمنع الثانية.

---

(١) ما تقدم في المقام الثاني جار هنا، بلا فرق بعد فرض منجزية العلم

الإجمالي.

## الثاني

هل تختص  
المؤاخذه بصورة  
الوقوع في  
الحرام، أم لا؟

أن وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين، هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذراً من الوقوع في المؤاخذه بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا مؤاخذه إلا على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنه مشتبه، فيستحق المؤاخذه بارتكاب أحدهما ولو لم يصادف الحرام، ولو ارتكبهما استحق عقابين؟

الأقوى  
الاختصاص  
والدليل عليه

فيه وجهان، بل قولان.

أقواهما: الأول، لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر - بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع - حكم إرشادي (١)، وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا»، لم يكن إلا إرشادياً، ولم يترتب على موافقته

---

(١) يعني: لا يستوجب ذمًا نظير الذم الحاصل بالتعدي والظلم حتى يكون منشأً لاستحقاق العقاب، لكونه كاشفاً عن حكم شرعي بناء على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بل غاية ما يلزم من مخالفته كون الشخص مفرطاً في حق نفسه، كما أشرنا إليه في الدليل العقلي الأول من أدلة حجية الظن مطلقاً.

ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي.

وإلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس» (١)، وقوله: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

ومن هنا ظهر: أنه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط (٢).

لا فرق في ذلك بين الاستناد إلى حكم العقل أو حكم الشرع

وأما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع، فهو خارج عما نحن فيه، لأن الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعاً، والمفروض أن الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه (٣)، فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر (٤).

(١) بناء على كونه دليلاً في المقام، وقد أشرنا إلى ذلك في أول الكلام في المقام الأول.

(٢) لا تخلو العبارة عن تسامح، إذ لا حكم للشرع بوجوب الاحتياط في المقام، وإنما وردت منه نصوص تضمنت أوامر إرشادية لا تستتبع حكماً شرعياً.

(٣) ربما يقال بكفاية الخوف في منجزية الضرر على تفصيل في مقدار الضرر الدنيوي الذي يجب دفعه، وقد تقدم بعض الكلام في دليل العقل على البراءة.

(٤) لا يخفى أن القاطع والظان بالظن المعتبر إنما يستحقان العقاب مع الخطأ بناء على استحقاق العقاب بالتجري، لا من حيث المعصية. وتقدم منه تتبعاً في مبحث



نعم، لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر، لعدم استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية، فيجوز ترخيصه في الإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوجوب الإقدام على إرادته. وهذا بخلاف الضرر الأخروي، فإنه على تقدير ثبوته واقعاً يقبح من الشارع الترخيص فيه (١).

نعم، وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعاً، حتى أنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعاً لم يعاقب عليه إلا من باب التجري، وقد تقدم في المقصد الأول - المتكفل لبيان مسائل حجية القطع - الكلام فيه، وسيجيء أيضاً.

فإن قلت: قد ذكر العدالة في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أن في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه (٢)،

---

القطع الإشكال في استحقاق العقاب بالتجري، كما سيشير إليه هنا أيضاً. فلو تم استحقاق العقاب مع مخالفة الظن بالضرر للواقع من حيثية المعصية تعين البناء على أخذ الظن في موضوع التحريم، لأنه طريق محض للضرر الحرام.

(١) لا قبح في الترخيص إلا من حيث كونه لغواً بعد إلزام العقل بدفع الضرر المذكور، بل هو مقتضى الفطرة، لأهمية الضرر الموجبة للاهتمام به ولو مع ضعف الاحتمال.

(٢) لا يبعد أن يكون المراد بذلك ما إذا لم تبلغه بنحو يعلم بصدقها وإن بلغت بنحو يشك فيه، كما يناسبه ما في بعض شروح الكتاب، إذ لو أريد به صورة عدم

فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخرى  
المحتمل (١).

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال  
الضرر في تركه، لأجل مصادفة الاحتمال للواقع (٢)، فإن الشكر لما علمنا  
بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه، فإذا احتل العاقل العقاب  
على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة «دفع الضرر المحتمل» صح  
عقاب تارك الشكر، من أجل إتمام الحجة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا،  
فغرضهم: أن ثمره حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر  
الثابت شرعاً مع عدم العلم به من طريق الشرع، لأن الشخص يعاقب  
بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدم في بعض مسائل  
الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك (٣).

---

البلوغ أصلاً لم يكن منشأً للاحتمال حتى يتنجز ويكون من صغريات ما نحن فيه،  
وهو وجوب دفع الضرر المحتمل. فلاحظ.

(١) يعني: ولو لم يكن هناك ضرر واقعي لعدم صدق مدعي النبوة، بحيث  
لم يقيدوا استحقاق العقاب بصورة الصدق.

(٢) يعني: فمصادفة احتمال الضرر للواقع شرط في ترتبه وإنما لم يقيدوا بذلك  
في مسألة الشكر لمفروغيتهم عن مطابقة الاحتمال للواقع، وتحقق الشرط المذكور -  
كما لعله مقتضى فرضهم المدعي نبياً - لا لبنائهم على عدم اعتبار ذلك.

(٣) راجع كلام المصنف رحمته حول الاستدلال لوجوب الاحتياط بأخبار  
النهي عن ارتكاب الشبهة، وما ذكره في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية  
الحكمية.

التمسك للحرمة  
في المسألة  
بكونه تجريباً  
والمناقشة فيه

وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجريباً، فيكون قبيحاً عقلاً، فيحرم شرعاً.

وقد تقدم في فروع حجية العلم: الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفاً للواقع (١)، كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر وانكشف بقاء الوقت، وإن تردد في النهاية.

التمسك بالأدلة  
الشرعية الدالة  
على الاحتياط  
والمناقشة فيه أيضاً

وأضعف من ذلك: التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط، لما تقدم (٢): من أن الظاهر من مادة «الاحتياط» التحرز عن الوقوع في الحرام، كما يوضح ذلك النويان السابقان (٣)، وقولهم صلوات الله عليهم: «إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة».

(١) فقد تقدم منه عليه السلام إنكار ذلك. وعرفت منا أن إنكار الحرمة في محله جداً. نعم لا يبعد استحقاق العقاب بنظر العقل محرماً شرعاً لكن أشرنا في تلك المسألة إلى أن التجري مختص بما إذا كان الإقدام ناشئاً عن عدم المبالاة بالمعصية في مقام التمرد، ولا يتحقق مع مجرد احتمال الحرمة إذا كان الإقدام بدواعٍ آخر غير العصيان وبرجاء عدم إصابة الحرام.

نعم الإقدام حينئذٍ مع منجزية الاحتمال تغير بالنفس منافٍ لقاعدة وجوب دفع الضرر عقلاً، التي عرفت أنها لا تقتضي ترتب العقاب والضرر إلا في ظرف المصادفة.

وعليه فمع عدم المصادفة لا وجه لاستحقاق العقاب، لعدم المعصية الواقعية ولا التجري.

(٢) تعليل لقوله: «وأضعف...».

(٣) وهما قوله: «من ارتكب الشبهات وقع في الحرمات وهلك من حيث لا يعلم». وقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس».

### الثالث

أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير، بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه (١)، لم يجب الاجتناب عن الآخر، لعدم

وجوب الاجتناب  
إنما هو مع  
تنجز التكليف  
على كل تقدير

لو لم يكلف  
بالتكليف على  
كل تقدير

(١) فلو كان النجس بعضه وعلم بوقوع قطرة البول في غير محل النجاسة السابقة على تقدير إصابتها للثوب، فأصابة القطرة للثوب تكون منشأً للتكليف الفعلي بتطهيره.

اللهم إلا أن يقال: وجوب تطهير الثوب ليس نفسياً، بل غيرياً راجعاً إلى اعتبار طهارة الثوب في الصلاة أو الطواف، وحيث كان وجود النجاسة السابقة في الثوب مانعاً من الصلاة والطواف فيه، فلا أثر فعلي للنجاسة الجديدة التي يحتمل حدوثها بسبب وقوع قطرة البول عليه.

نعم لها أثر تعليلي بمعنى أنه لو طهر الثوب من النجاسة السابقة لظهر أثر

العلم (١) بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

وكذا: لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجز، بل معلقاً على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن الشك في أصل تنجز التكليف (٢)، لا في المكلف به تكليفاً (٣) منجزاً.

وكذا: لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكن المكلف لو كان أحدهما المعين غير مبتلى به

النجاسة الجديدة. وكما أنه لو فرض إمكان الصلاة ببعض الثوب ولم يكن خارجاً عن محل الابتلاء وكان أثرها فعلياً. فلاحظ.

(١) حتى يكون العلم المذكور منجزاً للتكليف الواقعي لو فرض حصوله في الطرف الآخر، بل يرجع ذلك إلى الشبهة البدوية في التكليف بالاضافة إلى الطرف الآخر فتجري فيه أدلة البراءة والحل بلا إشكال.

(٢) نعم لو علم من نفسه التمكّن من الطرف الآخر في وقته كان العلم الإجمالي منجزاً، لتنجز التكليف المعلوم على كل حال، بناء على ما هو التحقيق من تنجز التكليف المشروط قبل وجود شرطه إذا علم بوجود شرطه، ولذا لا يجوز عقلاً تعجيز المكلف نفسه عن امتثاله في وقته بإحداث الموانع منه. وعليه يبني تنجيز العلم الإجمالي إذا كانت أطرافه تدريجية، كما يأتي في التنبيه السادس.

(٣) مفعول مطلق لقوله: «المكلف به».

أجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله (١)، كما إذا تردد النجس بين إنائه

(١) عدم الابتلاء تارة: يكون لمانع شرعي، مثل كون أحد الطرفين ملكاً للغير مع عدم إذنه. وأخرى: يكون لظروف خاصة محيطية بالمكلف، مثل بعد أحد الطرفين أو إعراضه عنه.

أما الأول فلا ينبغي الإشكال في الحاقه بعدم القدرة على أحد الطرفين في عدم تنجز التكليف به بسبب العلم الإجمالي، لسبق تنجزه بمقتضي المنع الشرعي من التصرف فيه الموجب لكون الشبهة في الطرف الآخر بدوية مجرى لأصل البراءة. ومنه يظهر أنه لا يكفي في التنجز فيه احتمال الابتلاء بارتفاع المانع الشرعي، بل لا بد من القطع بارتفاع المانع الشرعي، إذ مع الشك فيه لا يعلم بترتيب الأثر العملي على التكليف المعلوم بالإجمال الذي هو المعتبر في التنجز، بل لا مانع معه من الرجوع في الطرف الآخر للأصل.

نعم مع العلم بارتفاع المانع يتعين التنجز، لما سبق في صورة العلم بتجدد القدرة على الطرف الآخر.

وأما الثاني فيشكل حاله، لفرض القدرة معه على تمام الأطراف شرعاً وعقلاً، ومجرد عدم الابتلاء به النحو المذكور لا ينافيها قطعاً.

نعم لا يبعد كون الابتلاء الفعلي الخارجي شرطاً في توجه التكليف وتنجزه عقلاً، لأن من شأن التكليف إحداث الداعي في نفس المكلف على طبقه، فإذا كان المكلف بحسب وضعه الخاص جارياً على مقتضى التكليف من دون حاجة إلى جعل الداعي له بسبب التكليف كان توجيه التكليف له عبثاً ولغوياً بنظر العقلاء بل قد لا يكون الخطاب منشأ لانتزاع التكليف، لتقومه بالكلفة والضيق، وهما غير حاصلين مع جري الإنسان بحسب طبعه على مقتضى التكليف. فمن يأبى طبعه الخمر لا يكون الخطاب بحرمتها في حقه منشأ لانتزاع التكليف إلا بنحو القضية التعليقية الراجعة إلى بيان تحقق ملاك التلكيف لا غير، ولا يكون فعلياً إلا بتحقيق الابتلاء

وإناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً، فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلاً غير منجز عرفاً، ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به (١). نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو بإباحة فاجتنب عنه (٢).

اختصاص  
النواهي بمن يعد  
مبتلياً بالواقعة  
المنهي عنها  
والسر في ذلك

والحاصل: أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة

الذي يحتاج معه إلى احداث الداعي بسبب التكليف.

وعليه فمع كون بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن الابتلاء لا مجال لتنجز العلم الإجمالي، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما لا يكون الخطاب به منشأ لانتزاع التكليف، ويجري الأصل المرخص في الآخر. ولا يعارض بالأصل في الطرف الخارج عن الابتلاء، إذ يكون الخروج عن الابتلاء مانعاً من فعلية التكليف وتنجزه لعدم الأثر، كذلك يكون مانعاً من جريان الأصل المرخص الأثر فيلغو معه التعبد بالأصل.

ثم إنه لا يفرق في ذلك بين التكليف التحريمي والوجوبي، ففي الثاني إذا كان أحد الأطراف بنحو لا يتركه المكلف لدواعيه النفسية الخاصة من عاطفة ملزمة أو حاجة شديدة أو نحوهما لا يتنجز العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين، لعين ما ذكر في الشبهة التحريمية المنجزة. فلاحظ. والله سبحانه تعالى العالم والعاصم.

(١) الظاهر أن شأنية الابتلاء لا أثر لها في المقام، بل لا بد من فعلية الابتلاء

بالنحو المتقدم.

(٢) لكنه لا يكون سبباً لتنجز العلم الإجمالي، لعدم إحراز التكليف الفعلي.

إلا أن يعلم بتحقيق الابتلاء المصحح للتكليف فيما بعد فيتنجز، لما أشرنا إليه عند الكلام في اعتبار القدرة في المنجزة.

- بحكم العقل والعرف - بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهي عنها، ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنًا إلا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.  
ولعل السر في ذلك: أن غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

وهذا باب واسع (١) ينحل به الإشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض لا يتبلى به المكلف عادة، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير (٢)، فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره، إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك

حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة

(١) قيل: إن أول من نبه إلى ذلك المصنف رحمته الله: قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «كان بعض مشايخنا كثيراً ما يطعن على شيخنا الاستاذ العلامة بكونه منفرداً في تأسيس هذا الأصل والشرط...».

نعم لا يبعد جريان الأصحاب عليه بحسب مرتكزاتهم من دون تنبيه على عنوان عدم الابتلاء، ولا يبعد كون حكمهم في الشبهة غير المحصورة راجعاً إليه، كما سبق احتمال بعض نصوص قاعدة الحل عليه.

(٢) هذا من موارد عدم الابتلاء بسبب المانع الشرعي - الذي عرفت عدم الإشكال في كونه مسقطاً للعلم الإجمالي عن المنجزية - لحرمة التصرف في ثوب الغير بغير إذنه. نعم لو فرض الإذن فيه من قبله توقف سقوط العلم عن المنجزية على عدم الابتلاء بثوب الغير من حيث الصوارف النفسية.



الأصل طرح تكليف متنجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى: أن زوجة شخص لو شكت في أنها هي المطلقة أو غيرها من ضراتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما، وليس ذلك إلا لأن أصالة عدم تطليقه كلاً منهما متعارضان في حق الزوج، بخلاف الزوجة، فإن أصالة عدم تطلق ضررتها لا تثمر لها ثمرة عملية.

نعم، لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضررتها (١) دخلت في الشبهة المحصورة، ومثل ذلك كثير في الغاية.

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدم بما ذكرنا

ومما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك رحمته الله: من الاستنهاض على ما اختاره - من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة - بما يستفاد من الأصحاب: من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه، إذ لا يخفى أن خارج الإناء - سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه - ليس مما يبتلي به المكلف عادة، ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما، للعلم الإجمالي بالتكليف المرددين بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

تأييد ما ذكرنا

ويؤيد ما ذكرنا: صحيحة علي بن جعفر (٢)، عن أخيه عليه السلام، الواردة

(١) كما لو بذلت لها ما دفعه الزوج لها من النفقة، حيث تعلم حينئذٍ إجمالاً أما بحرمة تمكينها من نفسها للزوج أو بحرمة نفقة الضرة التي بذلتها لها.

(٢) لعله إنما جعلها مؤيدة لا دليلاً لأن ظاهرها عدم تنجيس الدم القليل للماء إذا لم يستين فيه ولم يكن له ظهور فيه لقلته. وحمل المشهور لها على العلم الإجمالي

في من رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغارا فأصاب إناؤه، هل يصلح  
الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستين في الماء فلا بأس به، وإن  
كان شيئاً بينا فلا».

حيث استدل به الشيخ عليه السلام على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم،  
وحملها المشهور على أن إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد (١) أنه  
مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أن ظهر الإناء وباطنه  
الحاوي للماء من الشبهة المحصورة (٢).  
وما ذكرنا، واضح لمن تدبر.

إلا أن الإنصاف: أن تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين  
وعدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيراً ما يخفى.

خفاء تشخيص  
موارد الابتلاء  
وعدمه غالباً

ألا ترى: أنه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها  
على ظهر طائر أو حيوان قريب منه (٣) لا يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع

---

بوقوع الدم في داخل الإناء أو خارجه خلاف الظاهر جداً، كما يقتضيه التدبر الصادق  
في الرواية سؤالاً وجواباً، فلا تكون من ما نحن فيه، بل لأجل ذلك لا يبعد عدم  
صلوحها للتأييد، أيضاً. نعم لا بأس بجعل بناء المشهور على ذلك مؤيداً في المقام.  
(١) يعني: بناء على ما حملها عليه المشهور.

(٢) يعني: فالحكم بعدم الاجتناب عن الماء لا وجه له إلا ما تقدم من اعتبار  
الابتلاء بتمام الأطراف في منجزية العلم الإجمالي.

(٣) ظهر الحيوان إما أن لا يتنجس أصلاً، أو يتنجس ما دامت عين النجاسة  
فيه فلا أثر لتنجسه في حدوث التكليف جزماً ولا دخل له بعدم الابتلاء. نعم لا  
ينبغي إطالة الكلام في المثال.

النجس منه، لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، وأما لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتميم وإن لم يحتاج إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

المعيار صحة  
التكليف وحسنه  
غير مقيد  
بصورة الابتلاء

والمعيار في ذلك وإن كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له، إلا أن تشخيص ذلك مشكل جداً (١).

لو شك في حسن  
التكليف التنجيزي  
فالأصل البراءة

نعم، يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه إلا معلقاً: الأصل البراءة من التكليف المنجز، كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق العدم (٢)، أو علم التعليق على أمر لكن شك في تحققه (٣) أو كون المتحقق من أفراد (٤) كما في المقام (٥).

(١) كما هو الحال في كثير من الأمور الوجدانية المبنية على التشكيك في الأفراد و تدرجها من الخفاء للوضوح.

(٢) كما لو علم بنذر الصدقة وشك في تعليقه على شفاء الولد المعلوم عدم تحققه.

(٣) كما لو علم بتعليق المنذور على شفاء الولد وشك في تحققه.

(٤) كما لو علم بوجوب الصدقة عند دخول العالم للدار ودخلها زيد وشك في كونه عالماً.

(٥) حيث يعلم بتعليق التكليف على الابتلاء، ويشك في كون علاقة المكلف ببعض الأطراف ابتلاءً أولاً.

لكن هذا مبني على أن الابتلاء شرط في ثبوت التكليف كالقدرة، كما يظهر

من المصنف عليه السلام ولعله في غير محله، بل هو شرط عقلي لمنجزية التكليف وصلوحه لإحداث الداعي في نفس المكلف الذي هو المعيار في منجزية التكليف كل ذلك وإن كان يستلزم وإن كان عدم فعلية التكليف من حيث كونه لغواً، إلا أن عدم منجزية العلم الإجمالي لبعدم منجزية التكليف وصلوحه للداعوية، لا لعدم فعليته حتى يمكن الرجوع في ذلك للأصول الشرعية أو العقلية المقتضية لوجود التكليف وعدمه.

وبالجملة: ليس الأثر في المقام لسعة التكليف وضيقه الذي هو أمر شرعي حتى ينفع فيه الأصل، بل لمنجزيته وهي بحكم العقل، ولا تكون مجري الأصل. بل قد يدعى امتناع الشك فيه لكونه من الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ قابل للشك، بل المكلف إذا رجع إلى ارتكازاته الوجدانية فأما أن يرى حسن التكليف واحداثه الداعي في نفسه أو لا.

إلا أن الإنصاف أن كثيراً من الأمور الوجدانية قد يتعذر تشخيصها على الإنسان بسبب اضطراب نفسه. ولذا فرض الفقهاء في مباحث الخلل في الصلاة الشك في كون ما عرض للمكلف شكاً أو ظناً مع أن الظن والشك من الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الوجدان.

فالذي ينبغي أن يقال: لما كان التنجيز من الأحكام العقلية المشروطة - كما ذكرنا - بصلوح التكليف لإحداث الداعي في نفس المكلف، فمع اضطراب النفس وترددها فيه لا وجه لترتيب أثره، بل بناء العقل في أمثال ذلك على عدمه، فلا مانع من الرجوع في الطرف المبتلى به للأصول الشرعية لعدم إحراز المانع، وهو تنجز التكليف المعلوم بالإجمال.

وأما ما ذكره بعض الأعظم عليه السلام من وجوب الاحتياط في المقام، لتامة الملاك والشك إنما هو في المسقط، الذي هو مجرى الاحتياط، نظير الشك في القدرة.

الأولى الرجوع  
إلى الإطلاقات

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال: إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهاً من غير تعلق بالابتلاء، كما لو قال: «اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد» مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به، أو: «لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك أو الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه»، مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلاً ولا عادة، إلا أنه بعيد الاتفاق، وأما إذا شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

هل يجوز  
التمسك بالمطلق  
المقيد بقيد  
مشكوك التحقق  
لتعذر ضبط  
مفهومه، أم لا؟

فمرجع المسألة إلى: أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد - لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية - هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى: الجواز (١)، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب، إلا ما علم عدم

إذا قصد أن الشك في المقام ليس في المسقط، فإن عدم الابتلاء لا يقتضي سقوط التكليف كعدم القدرة، بل يقتضي عدم الأثر له وعدم صلوحه للدعوية المانع من تنجزه بالعلم الإجمالي عقلاً، فهو موجب لعدم تمامية اقتضاء التكليف، وليس هو كالعجز الموجب لسقوطه مع تمامية اقتضائه، فقياس أحدهما بالآخر في غير محله جداً.

(١) فقد تحقق في محله حجية العام مع إجماله ودورانته بين الأقل والأكثر في مورد الشك، والمفروض في المقام إجمال عدم الابتلاء الموجب للخروج عن إطلاق التكليف.

وفيه: أولاً: أن ذلك مختص بالتخصص المنفصل، أما المتصل فإجماله يسري إلى العام ويسقطه عن الحجية، وحينئذ فتوقف التنجيز على الابتلاء لما كان بحكم

العقل الجلي الذي يصح اتكال المتكلم عليه في مقام البيان فهو بحكم المخصص المتصل.

ودعوى: اختصاص ذلك بما إذا كان الخارج عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب تردد مفهومه بين الأقل والأكثر، لا ما إذا كان ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في خروج بعض آخر، لأن الشك في مثل هذا يرجع إلى الشك في ورود مخصص آخر للعام غير ما علم التخصيص به كما ذكر ذلك بعض الأعاظم عليه السلام.

مدفوعة: بعدم الفرق، إذ مع فرض الشك حين ورود العام لوضوح ثبوت التخصيص في الجملة واتكال المتكلم عليه، لا ينعقد ظهور العام كي يرجع إلى أصالة العموم. فتأمل.

وثانياً: أن ذلك مختص بالشبهة الحكمية كما لو تردد المراد من الفاسق بين مرتكب مطلق الذنب ومرتكب خصوص الكبيرة، ولا يجري في الشبهة الموضوعية كما في المقام، إذ التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية من طرف المخصص خلاف التحقيق.

ووجه كون المقام من ذلك: أن الشك في المقام ليس في حكم العقل بالمنجزية في بعض مراتب الابتلاء، لاستحالة الشك في حكم العقل، بل في أن ما يحكم العقل بامتناع التنجز معه حاصل في المقام الخاص أولاً، بسبب خفاء الارتكاز النفسي والتباسه.

وثالثاً: أن الشك في المقام ليس في إجمال المخصص ولا في التخصيص لا من جهة الشبهة الموضوعية ولا المفهومية الحكمية، لأن التنجز وإحداث الداعي لما كان من آثار التكليف المتأخرة عنه رتبة إطلاق التكليف لا ينهض باثباته، ولا يتعرض له بوجه بل المرجع فيه العقل، ولذا سبق عدم جريان الأصول العملية مع الشك

تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.  
 إلا أن يقال: إن الاستفادة من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون  
 الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في  
 الإبتلاء وعدمه (١)، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة

---

فيه، وحينئذ فلا وجه للرجوع إلى إطلاق التكليف ولا يتم ما ذكره المصنف رحمته.  
 فليس عدم التنجز مع عدم الإبتلاء من سنخ التقييد لدليل التكليف حتى يرجع فيه  
 للإطلاق، ويأتي فيها ما ذكره المصنف رحمته.

نعم هو يستلزم تقييد الإطلاق للغوية التكليف مع عدم صلوحه للتنجز،  
 إلا أن المهم في المقام ليس هو ارتفاع التكليف حتى يرجع في ذلك للإطلاق، بل عدم  
 منجزيته، التي لا يتعرض لها الإطلاق وإن كان ملازماً لها.

وعليه فلا بد من الرجوع في الشك المذكور إلى مقتضى ما أشرنا إليه عند  
 الكلام في مقتضى الأصول العملية.

نعم قد يكون ظاهر الخطاب صلوح التكليف للمنجزية وإحداث الداعي  
 فعلاً، فيكشف عن تحقق الإبتلاء المعترف في ذلك ويرتفع الشك حينئذ، إلا أنه ليس  
 من الإطلاق المصطلح، بل هو ظهور آخر خاص، يرجع إليه بملاك آخر.

على أنه مختص بالخطابات الشخصية، ولا يجري في الخطابات الشرعية  
 المبنية على بيان القضايا العامة التي هي من سنخ القضايا الحقيقية. ولذا لا  
 إشكال في عدم منافاة ظهورها للعلم بعدم الإبتلاء في بعض الموارد. فلاحظ.  
 وتأمل جيداً.

(١) هذا لولم يكشف عن أن ذلك فما فوقه من المراتب من موارد عدم الإبتلاء،  
 ولا يدل على أن جميع ما دونه من موارد الإبتلاء.

على أنه سبق الإشكال في التأييد بالصحيحة المذكورة لما نحن فيه فضلاً عن

## المحصورة لأجل النص . فافهم .

---

الاستدلال، لظهورها في أمر لا دخل له بالشبهة المحصورة.



## الرابع

الثابت في  
المشتبهين  
وجوب الاجتناب  
دون سائر  
الآثار الشرعية

أن الثابت في كل من المشتبهين - لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما - هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما، لعدم جريان باب المقدمة فيها (١)، فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحد ووجوبه (٢).

(١) فإن ملاك الاحتياط لما كان هو الخروج عن مقتضى التكليف المعلوم بالإجمال المفروض تنجزه، فلا وجه لجريانه في الآثار التي لم تنتج لعدم العلم بها، كحد الخمر، لعدم فعليته حين العلم إجمالاً بالخمرية، ولا حين الاستعمال، لاحتمال استعمال غير الخمر، فلا يجرز موضوع الحد حتى تسوغ إقامته.

(٢) يعني: وأصالة عدم وجوب الحد، وهو أصل حكمي يرجع إليه لو فرض عدم جريان الأصل الموضوعي.

وهل يحكم بتنجس ملاقيه (١)؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقى إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط (٢)، ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة

هل يحكم  
بتنجس ملاقي  
أحد المشتبهين؟

(١) يظهر من المصنف عليه السلام أن الكلام في تنجس الملاقى وعدمه.

وربما يدعى وجوب الاجتناب عن الملاقى من دون حكم بتنجسه، كما سيظهر عند الكلام في أدلة المسألة.

(٢) لا يخفى أن هذا تارة: يراد منه أن التكليف باجتناب النجس ينحل إلى تكاليف متعددة بالاجتناب عنه وعن ملاقيه. وأخرى: يراد منه أن التكليف باجتناب النجس تكليف واحد لا يتحقق امتثاله إلا بالاجتناب عن ملاقيه.

فإن كان المراد الأول فهو لا يقتضي الاجتناب عن الملاقى في المقام، لأن المعلوم بالإجمال ليس إلا وجوب الاجتناب عن أحد النجسين من الملاقى وصاحبه، وأما وجوب الاجتناب عن الملاقى فهو غير محرز ولا متنجز، بل هو أمر زائد على المعلوم بالإجمال مدفوع بالأصل.

وإن كان المراد الثاني تعين البناء على وجوب اجتناب الملاقى عقلاً لعدم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال إلا به. لكنه لا يقتضي نجاسته. مع أن بناءهم عليه بعيد جداً.

كيف ولازمه لزوم اجتناب ما يحتمل ملاقاته للنجاسة في غير المقام، لعدم إحراز الفراغ عن التكليف باجتناب النجس المعلوم إلا به. وهو كما ترى.

هذا كله بناء على أن وجوب الاجتناب عن كل منهما عقلي بملاك لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، كما هو المفروض في المقام أما بناءً على كونه شرعياً. فسيأتي الكلام فيه.

ما استدل به على  
تنجس الملاقى

النجاسة، بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿والرجز  
فاهجر﴾، ويدل عليه أيضا ما في بعض الأخبار، من استدلاله عليه السلام على  
حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بـ: «أن الله سبحانه حرم الميتة» (١)،  
فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين (٢) فقد حكم  
بوجوب هجر كل ما لاقاه. وهذا معنى ما استدل به العلامة عليه السلام في المنتهى  
على ذلك (٣): بأن الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد: إن  
كلًّا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره (٤).

(١) فإنه يدل بظاهره على أن تحريم الميتة يقتضي اجتناب ملاقيها. لكن ما  
تقدم جار في هذا أيضا، كما يظهر بالتأمل. وسيأتي في التنبيه عليه.

(٢) ليس المفروض فيما تقدم حكم الشارع بوجوب اجتناب كلا المشتبهين،  
بل وجوب اجتنابهما بحكم العقل احتياطاً للفرار عن التكليف المعلوم بالإجمال،  
وعليه يبتنى ما تقدم منا.

أما لو فرض كون وجوب الاجتناب شرعياً فإن كان المدعى ملازمة وجوب  
الاجتناب عن الشيء ولو لم يكن نجساً، لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أمكن في  
المقام إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى.

لكن لا مجال لإثبات نجاسته، وإن كان المدعى ملازمة وجوب الاجتناب  
عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، فلا مجال لإثبات وجوب الاجتناب  
عن الملاقى إلا أن يثبت نجاسة الملاقى أو كونه بحكم النجس، كما هو ظاهر ما يأتي  
من المنتهى. فحمله على ما سيذكره المصنف عليه السلام - مع أنه خلاف الظاهر - لا ينفع في  
الاستدلال فلا حظ.

(٣) يعني: لزوم الاجتناب عن الملاقى.

(٤) معطوف على: «أن تنجس الملاقى...» في قوله: «قولان مبنيان على أن

أو أن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر، فإذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

والأقوى: هو الثاني.

أما أولاً (١): فلما ذكر، وحاصله: منع ما في الغنية، من دلالة وجوب هجر الرجز على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز (٢)، فتجنبه حينئذٍ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع (٣) بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

الأقوى عدم الحكم بالتنجس وعدم تمامية الأدلة المذكورة

تنجس الملاقي...» وهذا وجه القول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي.

(١) ليس هنا جواب آخر حتى يصح مثل هذا التعبير.

نعم كلام المستدل يرجع إلى أمرين:

الأول: إن ظاهر الأمر بالاجتناب عن النجس الاجتناب عن ملاقيه.

الثاني: الاستشهاد له بالرواية الواردة في الطعام الذي ماتت فيه فأرة.

وهذا جواب عن الوجه الأول، ويأتي الجواب عن الوجه الثاني بقوله: «و أما الرواية...».

(٢) أما لو كان عليه أثر من ذلك الرجز فيجب الاجتناب عنه لأجل الأثر

الذي عليه.

(٣) عرفت أن وجوب هجر المشتبه ليس شرعياً، بل عقلياً بملاك لزوم

الفراغ اليقيني عن التكليف المعلوم بالإجمال. وعرفت أنه عليه لا يتم الاستدلال.

نعم، قد يدل بواسطة بعض الأمارات الخارجية، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة (١) عقيبه، من جهة استظهار أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل (٢)، فحكم بكون الخارج بولاً، لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل، مع كون كل منهما مشتبهاً، حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.

وأما الرواية، فهي رواية عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن

رواية عمرو  
ابن شمر

(١) لم يتضح الوجه في كون هذا نظيراً للمقام، فإن الأمر عقيب البلل المشتبه بالطهارة ليس راجعاً إلى وجوب هجره ولزوم الاجتناب عنه، ولا دلالة له بنفسه على وجوب هجر الملاقى له، بل يستفاد ذلك بمقدمات آخر، كما هو ظاهر.

ومنه يظهر أن ما في الحدائق لا يبتني على ما في الغنية، بل هو راجع إلى أمر آخر، وحاصله: أن الحكم ببعض أحكام النجاسة كوجوب الاجتناب في المقام ووجوب الوضوء في البلل المشتبه يكشف عن الحكم بالنجاسة، فيلزم ترتب آثارها، ومنها الحكم بتنجس الملاقى، كما حكموا به في البلل المشتبه.

ويتعين الجواب عنه بأن الحكم بالوضوء بعد البلل المشتبه شرعي، وقد استظهر منه بقرائن خاصة إنه متفرع على الحكم بنجاسته، فلا وجه لقياسه على الحكم بالاجتناب في المقام مع كونه حكماً عقلياً بملاك لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، ولا تعرض فيه للحكم بالنجاسة.

(٢) المراد من الظاهر هو ظهور عدم الاستبراء في كون الخارج بولاً، ومن

الأصل هو أصل الطهارة.

أبي جعفر عليه السلام: «أنه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال الرجل: الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء».

وجه الدلالة: أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم (١) ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

الاستدلال  
بالرواية على  
تنجس الملاقي

لكن الرواية ضعيفة سنداً. مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأن مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقي (٢)،

الجواب  
عن الرواية

(١) لا يخفى أن التلازم بين تحريم الميتة وتحريم ملاقيها لا ينفع فيما نحن فيه بعد عدم إحراز كون الملاقي ملاقياً للنجس.

نعم لو كان المستفاد من الرواية أن التكليف في المقام واحد وهو تحريم الميتة، إلا أن امثاله لا يتحقق إلا باجتناب ملاقيه لثم الاستدلال على وجوب اجتناب الملاقي في المقام، كما تقدم الكلام فيه. فراجع.

(٢) هذا إنما يتم لو كان المدعى للخصم هو تنجس الملاقي، أما لو كان المدعى هو وجوب الاجتناب عن الملاقي من دون حكم بنجاسته، فهو يبتني على ما تقدم. نعم الالتزام بأن حرمة الشيء تستلزم حرمة ملاقيه بعيد جداً، وتخصيص الرواية بخصوص النجاسات ليس بأولى من حمل الحرمة فيها على النجاسة. فتأمل جيداً.

وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرمات، كما ترى، فالملازمة (١) بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه، لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء.

أصالة الطهارة  
والحلّ في  
الملاقي سليمة  
عن المعارض

قلت: ليس الأمر كذلك، لأن أصالة الطهارة والحل في الملاقي - بالكسر - سليم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر (٢)، بخلاف

(١) يعني: الاستفادة من الرواية.

(٢) هذا مبني على أن المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو سقوطها بالمعارضة، وهو خلاف التحقيق، لما يأتي في مبحث الاستصحاب من أن العلم الإجمالي بكذب أحد الأصليين لا يمنع من جريانها مع تحقق موضوعيها، بل المانع من العمل بالأصول إما لزوم الترخيص في المعصية، وهي مخالفة التكليف المنجز بسبب العلم الإجمالي - كما قد يظهر من المصنف رحمته في مبحث لزوم الموافقة القطعية - وإما لزوم لغوية جعل الحكم الواقعي لعدم العمل به بعد فرض العلم به ولو إجمالاً.

وأما ما ذكرناه قريباً من أن جريان الأصول إنما يقتضي الترخيص في الأطراف من حيثية موضوع الأصل - وهو الجهل بالتكليف - ولا يقتضي الترخيص من جميع الحثيات، وحينئذ فلا ينافي تنجز الأطراف بسبب العلم الإجمالي بل يلزم العمل على مقتضى العلم الإجمالي.

أصالة الطهارة والحل في الملاقي - بالفتح - فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

والسر في ذلك: أن الشك في الملاقي - بالكسر - ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين (١)، فالأصل فيها أصل في الشك السببي (٢)، والأصل فيه أصل في الشك المسببي، وقد تقرر في محله: أن الأصل في الشك السببي

---

وتشترك الوجوه الثلاثة في عدم جريان الأصول الترخيضية في الأطراف مع تنجز العلم الإجمالي، ولا بد في العمل على الأصول من سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب انحلاله، أو خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، أو غير ذلك.

وحينئذٍ فاللازم النظر في حال العلم الإجمالي المذكور في المقام، ومن الظاهر انحلال العلم الإجمالي الذي طرفه الملاقي فيما لو كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، لتنجز الطرف الآخر بالعلم المذكور، فيخرج عن الابتلاء بالإضافة إلى العلم الإجمالي الآخر الذي طرفه الملاقي، فلا يكون منجزاً، ولا يمنع من الرجوع للأصل في الملاقي.

نعم لو كان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر سابقاً على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر أو مقارناً له توجه الاجتناب عن الملاقي لعدم سقوط العلم الإجمالي الذي يكون هو طرفاً له عن المنجزية، على كلام وتفصيل لا تسعه هذه العجالة. وعسى الله سبحانه وتعالى أن يوفق لتحقيق ذلك في فرصة أخرى، إنه خير مسؤول.

(١) إذ منشأ الشك فيه أن النجاسة المعلومة بالإجمال هل هي في الملاقي أو في الطرف الآخر؟

(٢) لا يخفى أن السببي هو الأصل الجاري في الملاقي وأما الجاري في الطرف الآخر فهو أجنبي عن الملاقي، والتمسك به فيه مبني على الأصل المثبت.



حاكم ووارد على الأصل في الشك المسيبي - سواء كان مخالفاً له، (١) كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقاً له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب، فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جارياً لم يجر الأصل المحكوم، لأن الأول رافع شرعي للشك المسبب بمنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله (٢) زال المانع من جريان الأصل في الشك المسبب ووجب الرجوع إليه، لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين (٣).

ألا ترى: أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة - عند تتميم الماء النجس كراً بظاهر (٤)، وعند غسل المحل

---

(١) يعني: في مقام العمل.

(٢) كما في المقام حيث يسقط الأعلان الجاريان في المشتبهين بالمعارضة.

(٣) يعني: الدليلين المتعارضين، فإنه لو فرض تساقطها يرجع إلى الأصل

الجاري في الواقعة.

(٤) فإن مقتضى الاستصحاب بقاء نجاسة النجس وطهارة الطاهر، إلا أن

الإجماع على اتحاد حكم المائين بعد اتصاليهما موجب لتعارض الأصلين وتساقطهما الموجب للرجوع إلى أصل الطهارة المتأخر رتبة عن الاستصحابين، فهو وإن لم يكن مسبباً عنها، إلا أنه كالأصل المسبب محكوم لهما ولا يرجع إليه في فرض جريانهما، لما تقرر من حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة.

وفيه - مع أنه مبني على أن مقتضى الإجماع اتحاد حكم المائين واقعاً وظاهراً،

الكاشف عن خروج أحد الأصلين عن عموم دليل الاستصحاب تخصيصاً، أما لو كان مقتضاه اتحاد حكمهما واقعاً لا غير فهو لا يوجب سقوطها عن الحجية،

النجس بماءين مشتبهين بالنجس (١) - إلى قاعدة (٢) الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟

نعم، ربما تجعل معاضداً لأحدهما (٣) الموافق لها بزعم كونها في مرتبة واحدة.

لكنه توهم فاسد، ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقى - بالفتح - لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقى (٤)، بالكسر.

---

كما حقق في محله -: إن استصحاب نجاسة النجس حاكم على استصحاب طهارة الطاهر، لأنه يقتضي انفعاله وتنجسه به بناء على انفعال الماء القليل بالنجاسة، وليس من سنخ المتعارضين حتى يتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة. على ما يأتي عند الكلام في تعارض الاستصحابين من خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(١) فإن استصحاب طهارته من حين غسله بالطاهر الواقعي واستصحاب نجاسته من حين غسله بالنجس الواقعي يتعارضان، ويتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة.

نعم لما كان المقام من موارد تعاقب الحالتين المتضادتين فجريان الاستصحاب، فيه ثم التساقط مبني على جريان الأصل ذاتاً في تعاقب الحالتين المتضادتين، لأنه قاصر عنهما موضوعاً. مع أنه قد يتمسك في المقام باستصحاب النجاسة حين ملاقة الماء الثاني قبل انفصال ماء الغسالة، فإنه يعلم حيثئذ نجاسة المحل، إما لكون الماء الثاني نجساً أو لكون المحل نجساً لم يكمل غسله، فتستصحب نجاسته. فتأمل.

(٢) متعلق بـ(الرجوع) في قوله: «ألا ترى أنه يجب الرجوع عند...».

(٣) كما يوجد التعبير بذلك في كلمات كثير من الأصحاب.

(٤) لا يخلو الاستشهاد بذلك من إشكال، لاختلاف موضوع الأصلين

التحقيق في  
تعارض الأصلين  
الرجوع إلى  
ما وراءهما  
من الأصول

فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتها لاتحاد الشبهة  
الموجبة لهما: الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً  
عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما (١) أو من  
غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين (٢). فافهم واغتنم.

وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقى - بالكسر - أصل آخر في مرتبته  
كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر، كانا من الشبهة المحصورة (٣).

ولو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقى  
- بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام  
ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في  
الملاقى - بالكسر - معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر، لعدم جريان

---

للتباين بين الملاقى والملاقى، المانع من اعتقاد الأصل الجاري في الملاقى بالأصل  
الجاري في الملاقى، فلا يقاس بالأصلين المترتين الجارين في موضوع واحد. نعم  
قد يصح الاستشهاد لو كان الأصل المثبت حجة، لأن الأصل الجاري في الملاقى  
يكون مرجعاً في الملاقى حينئذ لتلازم حكيمها. على أن الاستشهاد مبني على بيان  
الترجيح في الأصلين المتعارضين وعدم اختصاصه بالدليلين المتعارضين. وهو محل  
إشكال أو منع.

(١) حيث كان الرجوع إليها بعد سقوط الاستصحابين بالمعارضة، وليست

هي من جنسها.

(٢) فيجرى فيها ما تقدم في وجه المنع عن الرجوع للأصول.

(٣) كما في مورد الرجوع إلى الاستصحاب المحكوم بعد سقوط الاستصحاب

الحاكم - الذي هو من نفسه - بالمعارضة.

الأصل في المفقود حتى يعارضه، لما أشرنا إليه في الأمر الثالث: من عدم جريان الأصل في ما لا يتلى به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه (١).  
 فمحصل ما ذكرنا: أن العبرة في حكم الملاقى بكون أصالة طهارته سليمة أو معارضة.

محصل  
 ما ذكرنا

(١) لا يخفى أن عدم الأثر بالنسبة إليه لا يمنع من جريان الأصل إذا كان له أثر بالنسبة إلى ملاقيه، فإنه يكفي في جريان الأصول ثبوت الأثر ولو بالواسطة إذا كانت شرعية، كما في المقام. ولذا لو لم تكن نجاسة الشيء مورد أثر بالإضافة إليه، لعدم كونه مما يؤكل حتى يحرم أو يحمل أو يلبس حتى يمنع من الصلاة فيه أو أرضاً حتى يمكن السجود عليه جريان الأصل فيه بلحاظ ملاقيه، ويكون حاكماً على الأصل الجاري في الملاقى.

وحيثُ فاللزام في المقام سقوط الأصل الجاري في الطرف الآخر بمعارضته للأصل الجاري في الملاقى فيجري الأصل في الملاقى بلا معارض.  
 هذا بناءً على أن المانع من جريان الأصول المعارضة، أما بناءً على ما ذكرنا من كون المانع من العمل بالأصل منجزية العلم الإجمالي توجه لزوم الاجتناب عن الملاقى في المقام، للعلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر. الذي هو منجز على كل حال، لعدم تنجز الطرف الآخر بالعلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الملاقى لخروج الملاقى عن الابتلاء الموجب لعدم منجزية العلم الإجمالي الذي يكون هو طرفاً له.

ومنه يظهر الحال فيما لو كان الملاقى باقياً إلا أنه لا أثر لنجاسته، لعدم كونه مما يؤكل أو يشرب أو يلبس أو يحمل أو يسجد عليه أو يتيمم به، وكان الطرف الآخر مورداً للأثر، فإن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لا يكون منجزاً، وحيثُ فإن كان الملاقى مما له الأثر كان العلم بالملاقاة موجباً لتنجز العلم بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر.

ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملقى والملاقاة ففقد، فالظاهر  
طهارة الملقى ووجوب الاجتناب عن صاحب الملقى (١)، ولا يخفى  
وجهه. فتأمل جيداً.

---

(١) لتنجزه بالعلم الإجمالي السابق، وبقاء تنجزه حتى بعد فقد طرفه - وهو  
الملقى - لما هو المعلوم من عدم سقوط العلم الإجمالي من المنجزية بتلف بعض  
أطرافه أو خروجه عن الابتلاء ونحوهما وإنما يكون ذلك مانعاً من تنجزه لو حصل  
قبل العلم. وحينئذٍ فإذا كان صاحب الملقى منجزاً بالعلم الإجمالي السابق فلا يتنجز  
العلم الإجمالي الآخر بنجاسته أو نجاسة الملقى، لخروج بعض أطرافه عن محل  
الابتلاء، فلا منجز للملقى، بل يرجع فيه لمقتضى الأصل.

## الخامس

لو اضطر إلى ارتكاب بعض الاحتمالات: فإن كان بعضاً معيناً، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه (١)، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم.

الاضطرار إلى بعض الاحتمالات

لو كان المضطر إليه بعضاً معيناً

وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأن الإذن في

---

(١) فلا أثر لحرمة لارتفاعها بسبب الاضطرار إليه، وإذا لم يتنجز العلم الإجمالي فلا مانع من الرجوع للأصل في الطرف الآخر. ولا مجال لدعوى معارضته بالأصل الجاري في الطرف المضطر إليه - بناءً على أن الوجه في عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو سقوطها بالمعارضة - لعدم الأثر للأصل المرخص فيه بعد العلم بعدم وجوب الاجتناب عنه واقعاً بسبب الاضطرار، فلا يجري الأصل إلا في الطرف الآخر، لاختصاص الشك به.

ولعل هذا هو مراد المصنف رحمته بقوله: «وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم». فلاحظ.

ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي (١)، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات (٢).

لو كان المضطر إليه بعضاً غير معين

ولو كان المضطر إليه بعضاً غير معين، وجب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، لأن العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها

(١) وجوب اجتناب الحرام الواقعي قد يتم فيما لو أمكن دفع الاضطرار بغير الحرام، كما هو الحال في الاضطرار إلى غير معين على كلام يأتي، أما لو انحصر دفع الاضطرار بارتكاب الحرام كان الاضطرار موجباً لارتفاع حرمة، وحينئذ فلا يحرز في المقام وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال انطباقه على ما هو مضطر إليه فلا يحرز وجوب المقدمة العلمية حتى يتوجه الكلام الآتي.

و أما استصحاب بقاء التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار، فلا أثر له بالإضافة إلى المضطر إليه، لعدم وجوب الاجتناب عنه قطعاً، ولا بالإضافة إلى الطرف الآخر، لعدم إحراز انطباقه عليه، فلا ينفع الاستصحاب في وجوب الاجتناب عنه إلا بناءً على الأصل المثبت.

نعم قد يقال: إن الاضطرار لما كان بعد العلم الإجمالي المنجز للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمالي، فلا يحرز به سقوط التكليف، بل المرجع فيه قاعدة الاشتغال، فالفرق بينه وبين ما إذا كان الاضطرار سابقاً على العلم أنه مع سبق الاضطرار يشك في حدوث التكليف، ومع حدوثه يشك في سقوطه، والأول مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال، نظير الفرق بين إراقة أحد الإنائين قبل العلم وإراقته بعده. فتأمل جيداً.

(٢) يأتي الكلام في هذا قريباً.

على البديل (١) موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.  
 فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام  
 الواقعي ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.  
 قلت: المقدمة العلمية مقدمة للعلم، واللازم من الترخيص فيها عدم  
 وجوب تحصيل العلم (٢)، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي  
 رأساً، وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل - بملاحظة تعلق  
 الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل، كان  
 الترخيص المذكور موجباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من

---

(١) كما هو مقتضي الاضطرار، فإنه حسب الفرض يندفع بكل منهما على  
 البديل، فهو لا يقتضي الترخيص إلا كذلك.

(٢) لكن لما كان وجوب تحصيل العلم من الأحكام العقلية - كما سيذكره -  
 لكونه من شمول امتثال التكليف الذي هو من مختصات العقل فلا مجال لتصرف  
 دليل الاضطرار فيه. لوضوح أن رفع الاضطرار شرعي لاعقلي، فإنه وإن سلم  
 حكم العقل بقبح التكليف العاجز، إلا أنه راجع إلى وجوب رفع الشارع لتكليف  
 حال الاضطرار لرفع العقل لها وليس للشارع التصرف في الأحكام العقلية، بل مع  
 بقاء التكليف الشرعي يتعين الاحتياط التام بحكم العقل لتحصيل الفراغ منه فلا بد  
 من تسليط الرفع بسبب الاضطرار على الحكم الشرعي الموجب للاضطرار بسبب  
 اشتباه موضعه. ومع ارتفاعه لا موجب لتنجز الطرف الآخر، وقد تقدم التعرض  
 لذلك في المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد.

ثم إنه بناءً على ذلك فلا يفرق بين كون الاضطرار قبل تنجز العلم وكونه  
 بعده، بل كما يكون مانعاً من منجزيته للأول يكون مانعاً له في الثاني، كما يظهر  
 بالتأمل.



ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وثبوته متعلقاً بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه، وهو ترك باقي الاحتمالات. وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية (١)، ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معيناً كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب، أو مخيراً كما

(١) لكن الطرق المذكورة إن كانت من سنخ الأمارات والأدلة كانت رافعة للإجمال، فهي لا تنافي العلم الإجمالي بوجه، بل تصلح لتمييز المعلوم بالإجمال، فيكون التصرف الشرعي، راجعاً إلى مقام الإثبات الذي لا إشكال في جوازه.

وإليه يرجع ما سبق من إمكان جعل البديل في أطراف العلم الإجمالي، كما أشرنا إليه عند الكلام في حرمة المخالفة القطعية، وإفلا معنى لجعل البديل، إلا أن يرجع إلى تبدل الحكم الواقعي، وهو خارج عن محل الكلام.

وإن كانت من سنخ الأصول كاستصحاب الحرمة في بعض الأطراف فهي وإن لم ترفع الإجمال في الحكم الواقعي، لعدم تعرضها له بل للحكم الظاهري الثابت حين الشك، إلا أنها لما كانت مقتضية لتنجز مجراها على كل حال وموجبة لخروجه عن الابتلاء مع قطع النظر عن العلم الإجمالي كانت مانعة من منجزية العلم الإجمالي، فعدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لعدم منجزية العلم الإجمالي لا يجعل البديل.

ومنه يظهر حال التخيير، فإنه إن أريد به التخيير في تعيين المعلوم بالإجمال لحقه ما عرفت في الطرق والأمارات، وإن أريد به التخيير في إجراء الأصل الإلزامي لحقه ما عرفت في الأصول. ومن ثم ذكرنا أنه لا مجال للرجوع للأصول الترخيضية في بعض الأطراف ما لم يخل العلم الإجمالي أو يسقط عن المنجزية، وليس للشارع الاكتفاء بالطرق الاحتمالية. فتأمل جيداً.

في موارد التخيير .

ومما ذكرنا تبين: أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط - لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه - : (١) يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقاً أو في الجملة إلى الاحتياط (٢)، مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقاً أو في الجملة - على الخلاف بينهم - على (٣) الرجوع في غير موارد الظن المعتر إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط .

نعم، لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط (٤) دليل عقلي أو إجماع على وجوب كون الظن - مطلقاً أو في الجملة - حجة وطريقاً في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به، صح (٥) ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في مواردنا .

لكنك خبير: بأنه لم يقيم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنون

(١) خبر (أن) في قوله: «ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة» .

(٢) متعلق بقوله: «أن يرجع...» هذا وقد عرفت الإشكال في الرجوع حينئذٍ إلى الاحتياط، لما ذكرناه هنا .

(٣) خبر (أن) في قوله: «مع أن بناء أهل الاستدلال...» .

(٤) يعني: بعد بطلان وجوب الاحتياط التام بسبب العسر .

(٥) جواب (لو) في قوله: «نعم لو قام...» .

إلا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنه (١) لأصل في المسألة وعدم (٢) جواز ترجيح المرجوح، ومن المعلوم أن هذا (٣) لا يفيد إلا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم (٤)، ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

---

(١) يعني: الاحتياط.

(٢) عطف على (بطلان) في قوله: «إلا بطلان الاحتياط».

(٣) يعني: بطلان الاحتياط المقام وعدم جواز ترجيح المرجوح.

(٤) ومرجعه إلى تبعض الاحتياط ولزومه في خصوص المظنونات على ما

سبق الكلام فيه في دليل الانسداد.

## السادس

لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا (١)؟

لو كانت  
المشتبهات مما  
توجد تدريجاً

(١) الظاهر وجوب الإمساك عن المعاملة المجهول حكمها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي إذ لا يجوز الرجوع للبراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص. نعم لو كان الجهل مستنداً للشبهة الموضوعية، كما لو علم بابتلائه بشراء السرقة في جملة معاملاته اتجه الرجوع للبرد التي هي أمانة على الملكية. ولا يرفع اليد عنها إلا بمنجز من علم إجمالي أو غيره. وكذا لو علم إجمالاً بتحقق التفاضل في بعض الأجناس الربوية التي يتبلي بها.

ومحل الكلام في هذه المسألة وإن كان هو الشبهة الموضوعية إلا أن قوله: «يجب

التحقيق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجياً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها إذا كان الابتلاء دفعة، وعدمه (١)، لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب (٢).

الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات» ظاهر في إرادة الشبهة الحكمية.

(١) عطف على (وجوب) في قوله: «في وجوب الاجتناب».

(٢) التحقيق في ذلك أن يقال: أما بناء على كون الوقت شرطاً للواجب مع فعلية الوجوب - كما هو مختار صاحب الفصول رحمته في الواجب المعلق، ومختار المصنف رحمته في جميع القيود، لرجوعها عنده إلى المادة لا الهيئة - فالوجه في منجزية العلم الإجمالي حينئذٍ واضح، ضرورة فعلية الخطاب حينئذٍ بالحرام سواء كان حالاً أم مستقبلاً. ولذا يجب تهيئة مقدماته لو كان مستقبلاً.

و أما بناء على كون الوقت شرطاً للوجوب فقد يشكل من حيث عدم إحراز التكليف الفعلي في كل وقت، بل التكليف مررد بين الفعلي وغيره مما يأتي أو مما مضى وسقط بذهاب وقته، فلا مانع من الرجوع للأصل المرخص في كل طرف يحضر وقته.

لكنه مندفع بما تقرر في محله من إلزام العقل بموافقة غرض المولى والمحافظة عليه ولو بطريق إعداد المقدمات التي يتوقف عليها الواجب في وقته إذا كان التفريط فيها قبل الوقت موجباً لتعذر الواجب في وقته، كما فصل الكلام فيه في مبحث المقدمات المفوتة. وإذا كان التكليف الاستقبالي صالحاً للمحركية نحو المقدمات كان صالحاً للتنجز بالعلم الإجمالي، لوحدة الملاك فيها بنظر العقل.

و عليه فلا يفرق في منجزية العلم الإجمالي بين أن تكون دفعية وتدرجية.

نعم لا بد من العلم بالابتلاء بتام الأطراف في وقتها، فلو احتمل عدم الابتلاء ببعضها فلا وجه لمنجزية العلم الإجمالي، كما لو علم زوج المتمتع بها بحيضها إما في المدة أو بعدها، واحتمل من نفسه أنه يزيد في المدة.

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجات، كما في مثال الحيض، فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾، ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما أنه مختص بذوي الأزواج ولا يشمل العزاب (١) إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليلة خاصة، ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد (٢).

ومما ذكرنا يظهر أنه لا وجه لاعتبار الابتلاء بدفعه، بنحو يكون تمام الاطراف في وقت واحد تحت قدرة المكلف ومورداً لا بتلأئه، وأن ملاك المنجزية فعلية الابتلاء ولو تدريجاً.

نعم لا يبعد عدم الأثر في الابتلاء التدريجي إذا كان مستنداً لاختيار المكلف في منجزية العلم الإجمالي لأنه لو كان منجزاً للعلم الإجمالي لكان مانعاً من العزم على اختيار ما يوجب الابتلاء، فإذا لم يعزم لا يعلم الابتلاء فلا يتنجز العلم الإجمالي ويرتفع المانع من العزم المذكور، فيلزم من منجزية العلم الإجمالي عدمها. فتأمل جيداً.

(١) الفرق بين الأعزب ومانحن فيه أن الأعزب لا يعلم بالابتلاء، ولو علم به فهو يستند لاختياره، بخلاف الزوج، فإنه يعلم بابتلائه بالحائض ابتلاء غير مستند لاختياره

(٢) لم يتضح وجه التنظير به، فإن وجه الإشكال في مثال الحيض جار فيه، والقائل بالرجوع للبراءة في الحيض يلزمه القول به هنا. إلا أن يفرق بينهما فيتوجه

ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين

المتقدمين (١).

جواز المخالفة  
القطعية بناءً على  
عدم وجوب  
الاحتياط في  
الشبهة التدريجية

وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع في كل مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه إباحةً وتحريماً.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، لعدم جريان استصحاب الطهر (٢).

وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كل معاملة

---

عليه الإشكال. وهو الذي قد يظهر من المصنف رحمته في قوله: «لكن الأظهر...».

(١) وهو مالو علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهر بمعاملة ربوية. وقد عرفت لزوم الاحتياط فيه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي.

ولو لا ذلك أشكل منجزية العلم الإجمالي في المقام، كما هو الحال لو كانت الشبهة موضوعية، كما لو علم بابتلائه باستئجار الجنب لكنس المسجد في مدة ابتلائه بإدارة شؤون المسجد، فهو نظير ما لو علم بابتلائه بشرب النجس في مدة معينة لا يكون العلم فيه منجزاً، لأن الابتلاء التدريجي يستند لاختيار المكلف، كما تقدم. فلا حظ.

(٢) للقطع بانتقاض الطهر السابق وانتهاء أمده. نعم قد يرجع فيه لاستصحاب الحيض المقدم على أصالة الإباحة. وهو مبني على جريان الاستصحاب في تعاقب الحالتين المتضادتين، مع الجعل بتار يخهما، كالحديث والوضوء، والكلام فيه موكول إلى محله.

يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها (١) وعدم ترتب الأثر عليها (٢)، لأن فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي (٣)، ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه (٤).

وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود وإن قلنا بالرجوع إلى العام عند الشك في مصداق ما خرج عنه (٥)، للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجية عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها، ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد. اللهم إلا أن يقال: إن العلم الإجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا

---

(١) عرفت أنه لا مجال له في حق العامي إذا كانت الشبهة حكمية نعم لا بأس بالرجوع إليه إذا كانت الشبهة موضوعية..

(٢) لأنه الأصل في المعاملات

(٣) كي يكون أصل البراءة من الحرمة التكليفية حاكماً أو وارداً على أصالة عدم ترتب الأثر.

(٤) لم يتضح الوجه في التردد في ذلك اللهم إلا أن يكون إشارة إلى بطلان معاملة الصبي، إذ عليه لا طريق لإثبات أن بطلان المعاملة منه من جهة الربا.

أو يكون إشارة إلى ما قد يقال من صحة المعاملة الربوية مع قصور الفاعل وهو - لو تم - لا يدل على تبعية الصحة للحل - ليكون أصل الحل والبراءة في المقام مقدماً على أصالة عدم ترتب الأثر - بل يكون تقييداً في دليل بطلان الربا، فلا ينافي كون موضوع البطلان في حق غير الصبي هو الربا الواقعي، لاعتوان الحرام، كي يكون إحراز عدم الحرمة بالأصل رافعاً لموضوع البطلان.

(٥) الراجع إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية من طرف الخاص، لكن هذا إنما يتوجه في المقام لو كانت الشبهة موضوعية لا حكمية.



يقدم في إجراء الأصول العملية فيها، كذلك لا يقدم في إجراء الأصول اللفظية (١)، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية (٢)، فتأمل.

---

(١) مثل أصالة العموم في المقام.

(٢) من حيث الأصول القطعية حجة ببناء العقلاء، ولا بناءهم على العمل بها مع العلم الإجمالي ولو لم يكن منجزاً، بخلاف الأصول العملية، فإنها حيث كانت تعبدية وكان موضوعها الشك الحاصل في أطراف العلم الإجمالي غير المنجز أمكن الرجوع إليها. لكنه لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

## السابع

قد عرفت: أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالي المتعلق بالمكلف به، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمير أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسي الرجل والمرأة عليه (١)، وهذا من قبيل (٢) ما إذا علم أن هذا الإناء خمير أو أن هذا الثوب مغصوب.

العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة قد ينشأ عن اشتباه المكلف به وقد يكون من جهة اشتباه المطلف

وقد عرفت في الأمر الأول: أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

(١) لكن لا يبعد كون الموضوع في حرمة لباس كل من الرجل والمرأة هو التشبه، لا خصوصية اللباس، وحينئذٍ فلا يجرم لباس النوعين معاً على الخنثى، لعدم رجوعه إلى التشبه، كما أشرنا إليه في أواخر مباحث القطع.

(٢) يعني: من حيث عدم دخول كلا الطرفين في حقيقة واحدة ولا خطاب

واحد.

وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله، لأن أحدهما عورة قطعاً، والتكلم مع الرجال والنساء إلا لضرورة (١)، وكذا استماع صوتهما (٢) وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر إليها، لأصالة الحل، بناء على عدم العموم في آية (الغض) للرجال (٣) وعدم جواز التمسك بعموم آية (٤) (حرمة إبداء الزينة على النساء)، لاشتباه

---

(١) بناء على حرمة تكلم الرجل مع المرأة والمرأة مع الرجل إلا لضرورة. وهو ممنوع.

(٢) بناء على حرمة استماع صوت غير المماثل في الجنس على الرجل والمرأة، وهو ممنوع.

(٣) يعني: آية وجوب الغض على الرجل، وهي قوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم...﴾ فإنه إن كان موضوع الوجوب الغض عن النساء فلا يحرز عمومته للخنثى. للشك في كونها امرأة، فيرجع فيه لأصالة الحل. أما لو كان موضوعه الغض عن مطلق الإنسان وإن خرج عنه الرجال تخصيصاً فأصالة عدم كون الخنثى رجلاً تحرز دخوله تحت حكم العام، بناءً على أن إحراز عدم عنوان المخصص كافٍ في إجراء حكم العام كما هو التحقيق. ويمتنع مع ذلك الرجوع إلى أصالة الحل.

نعم هو مبني على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي وقد تقدم التعرض لذلك في أواخر مبحث القطع.

(٤) العموم المذكور يقتضي وجوب التستر على المرأة منه، لا حرمة نظرها إليه الذي هو محل الكلام، بل المدار فيه على عموم وجوب الغض على النساء المستفاد من قوله تعالى: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن...﴾ والكلام فيه نظير ما تقدم في عموم وجوب الغض على الرجل.

## مصدق المخصص (١).

وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج، لوجوب إحراز الرجولية في الزوج والأنثوية في الزوجة، وإلا فالأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج (٢).

ويمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها، إما لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر (٣)، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً وإن كان مردداً بين خطابين موجهين إليه تفصيلاً، لأن الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و«اجتنب عن مال الغير»، وبين

القول بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها

(١) كأنه لأن عمومه للرجال والنساء المستفاد من استثناء «نساءهن» مخصص بالنساء، فمع الشك في كون الخنثى امرأة لا مجال للرجوع للعموم المذكور، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

لكن ذكرنا في آخر مبحث القطع أنه يمكن الرجوع إلى أصالة عدم كونه امرأة لإحراز دخوله في حكم العام بناء على جريان استصحاب العدم الأزلي نظير ما تقدم في آيتي الغض. وقد تقدم هناك من المصنف عليه السلام بما يخالف ما هنا في الجملة.

(٢) لكن هذا لا يتوقف على منجزية العلم الإجمالي، بل يجري مع الشك البدوي. ولذا لا يجوز ترتيب آثار الزوجية في حق الطرف الآخر مع عدم تحقق العلم الإجمالي في حقه.

(٣) يعني: ولا يشمل لباس الخنثى لكلا اللباسين، لعدم ابتناؤه على التشبه، كما تقدم. لكن ذلك يقتضي خروجه عن موضوع الحرمة لفظاً، لأنه داخل فيه لفظاً مع انصرافه عنه، كما هو المدعى.

قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

المناقشة في  
القول المذكور

لكن كل من الدعويين خصوصاً الأخيرة ضعيفة (١)، فإن دعوى (٢) عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر (٣) للخثى، كما ترى (٤)

وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإن المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل الإباحة في المشتبهين، وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جريان أصالة الحل في كشف كل من قبلي الخثى (٥)، للعلم بوجوب حفظ الفرج من

(١) عرفت أن ما ذكر في حكم اللباس في محله. لكن عرفت خروجه عن الدعوى الأولى.

(٢) بيان لبطلان الدعوى الأولى، وهي دعوى الإنصراف

(٣) متعلق بقوله: «شمول...» وفي التعبير تسامح ظاهر.

(٤) لكن قد يدعى أن الحكمين المذكورين ليسا من الأحكام التي تكون الخطابات بها مختصة بأحد الصنفين، بل كلا الصنفين داخل في خطاب واحد وشمول له لوجود الجامع العرفي بينهما، فيقال: إن الزنا محرم على الناس ويجب حفظ العورة عن الناظر المحترم، بخلاف مثل: وجوب الغض على الرجال، ووجوب الغض على النساء، فإن كلاً منهما مختص بأحد الصنفين، فتأمل فلا مجال لإبطال دعوى الإنصراف بذلك، فالعمدة منع الإنصراف، لعدم المنشأ المعتد به له، بحيث يلزم الخروج عن مقتضى الإطلاقات.

(٥) لكن هذا مختص بحرمة كشف قبليه للعلم التفصيلي بتوجه الخطاب بأن عورة المؤمن على المؤمن حرام إليه، وقد عرفت أن هذا قد يكون من الخطابات

النظر والزنا على كل أحد، فمسألة الخشى نظير المكلف المردد بين كونه مسافراً أو حاضراً<sup>(١)</sup> لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابهما.

المشتركة. ولا يتم في مثل وجوب الغض مما يفرض فيه تعدد المخاطب بكل منهما، ولا يعلم الخشى بدخوله في أحد الصنفين فلو تمت الدعوى المذكورة للزم عدم وجوب اجتناب كلا الطرفين عليه، لا لجريان الأصل في كل منهما، بل للقطع بعدم وجوب أحدهما بعد فرض عدم تحقق شرطه وهو العلم التفصيلي المذكور.

فالعمدة: منع الدعوى المذكورة، لعدم المآخذ لها، بل إطلاق أدلة الأحكام بنفيها بل التقييد بالوجه المذكور محال إلا بتوجيهه وتكلف محتاج إلى عناية خاصة لا دليل عليها.

هذا كله لو أريد من الدعوى تقييد التكليف واقعاً بالعلم التفصيلي المذكور. أما لو أريد اعتبار العلم المذكور في تنجز التكليف وإن كان التكليف مطلقاً في نفسه وثابتاً واقعاً في حق غير العالم، بحيث يرجع ذلك إلى عدم منجزية العلم هنا، ثم ما ذكره المصنف رحمته من جريان جميع ما تقدم في الشبهة المحصورة هنا. فلاحظ.

(١) قد يفرق بينهما بأنه يمكن خطاب الشخص الواحد بتكليف المسافر والحاضر مطلقاً على حدوث صفة السفر أو الحضر كما في قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ بخلاف التكليفين المختصين بالرجل والمرأة، لعدم تبادل العنوانين على شخص واحد، بل لا يحسن إلا خطاب الشخص بأحد هما لا غير.

## الثامن

التسوية بين  
كون الأصل في  
كل واحد من  
المشتبهين هو  
الحل أو الحرمة

أن ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل (١)، أو الحرمة (٢) لأن المفروض (٣) عدم جريان الأصل فيهما - لأجل معارضته بالمثل - فوجوده كعدمه. ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام، وتخصيص الجواز بالصورة الأولى، ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب، بناء على العمل بالأصل فيهما (٤)، ولا يلزم هنا مخالفة قطعية

---

(١) كما في الإناءين المسبوقين بالطهارة المعلوم طروء النجاسة على أحدهما.

(٢) كما في الإناءين المسبوقين بالنجاسة المعلوم تطهير أحدهما، فإن الأصل

في كل منهما في نفسه بقاء نجاسته.

(٣) هذا بناء على أن المانع من العمل بالأصول في أطراف العلم الإجمالي

هو التعارض، أما بناءً على ما عرفت فلا موجب لعدم العمل بالأصل المقتضي للاجتناب المطابق لمقتضى الاحتياط، لعموم أدلتها، كما يأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

(٤) فإن مبني القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام جريان الأصل في

في العمل، ولا دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل، خصوصاً إذا وافق الاحتياط.

إلا أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام، ربما يظهر منه التعميم (١)، وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع، كما (٢) لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية (٣)، أو إحدى الذبيحتين ميتة (٤)، أو أحد المالين مال الغير (٥)، أو أحد الأسيرين محقون الدم (٦)، أو كان الإناءان معلومي النجاسة سابقاً فعلم طهارة أحدهما (٧):

كلا الطرفين ولزوم الخروج عنه بالمقدار الذي يلزم منه العلم بارتكاب الحرام.  
 (١) هذا مبني على أن الأصل في المال في نفسه الحرمة، خصوصاً في مثل المقام مما علم بسبق ملك الغير له، وعلى عدم إمكان الخروج في مثل ذلك الأصل بظهور حال اليد في ملكية صاحبها للمال. وقد تقدم في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الشبهة التحريمية الموضوعية البدوية بعض ما يتعلق بمقتضي الأصل في الأموال. فراجع.

(٢) الظاهر زيادة الكاف وأن الصحيح: ما لو علم... .

(٣) لاستصحاب عدم زوجية كل منهما.

(٤) لأصالة عدم التذكية في كل منهما، بناء على أن موضوع الأحكام هو غير المذكى، لا الميتة بما هي عنوان وجودي.

(٥) لاستصحاب ملك الغير له، أو عدم ملكية المكلف الشاك له، لو فرض عدم أمانة حاكمته بملكته كاليد.

(٦) بناء على لزوم الاحتياط في الدماء وعدم الرجوع فيها للبراءة.

(٧) لاستصحاب نجاستهما، كما تقدم.



وربما يقال: (١) إن الظاهر أن محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس، لا في الأنفس والأعراض، فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب، لأن المنع في مثل ذلك ضروري. وفيه نظر (٢).

---

(١) كما عن المحقق القمي رحمته الله.

(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «لأن الضرورة قضت بحرمة نفس العنوانات المشتبهة فيهما، بل في كثير من غيرهما، وأما المنع عند الاشتباه، فليس بضروري مطلقاً».

## التاسع

أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأن مقدمة المقدمة  
مقدمة (١)، وهو ظاهر.

---

(١) فمناً وجوب الاجتناب عن المقدمة - وهو لزوم إحراز الفراغ عن  
التكليف المنجز، للزوم دفع الضرر المحتمل - موجود في كل منهما بعد الاشتباه كما  
كان موجوداً في الموضوع المشتبه بينهما قبل اشتباهه.

## المقام الثاني

### في الشبهة غير المحصورة

المعروف عدم  
وجوب الاجتناب  
والاستدلال  
عليه من وجوه:

والمعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب.

ويدل عليه وجوه:

الأول:

١- الإجماع

الإجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد، وادعاه صريحاً المحقق البهبهاني في فوائده - وزاد عليه نفي الريب فيه، وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه - وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه، وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة، وبالجملة: فنقل الإجماع مستفيض، وهو كافٍ في المسألة (١).

الثاني:

٢- لزوم المشقة  
في الاجتناب

ما استدل به جماعة: من لزوم المشقة في الاجتناب. ولعل المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشملة عموم

---

(١) إلا أنه لا يجرز كون موضوع الحكم هو عدم الانحصار، لإمكان كونه أمراً آخر مقارناً له، كعدم الابتلاء ونحوه. على ما يأتي الكلام فيه عند الكلام في ضابط الشبهة غير المحصورة.

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، بناءً على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة إليه.

وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنه يتعين الحمل عليه، بمعونة ما ورد: من إناطة الأحكام الشرعية الكلية - وجوداً وعدماً - بالعسر واليسر الغالبين.

وفي هذا الاستدلال نظر، لأن أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل إلا على أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه، وأما ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان على أحد (١) بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

وأما ما ورد: من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه، لأن الشبهة (٢) الغير المحصورة ليست واقعة واحدة

المناقشة في هذا الاستدلال

عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه

(١) لا إشكال في أن رفع التكليف مطلقاً، ولو لم يكن حرجياً فيه من الامتنان.

فالعمدة: أن ظاهر أدلة رفع الحرج دوران الرفع مدار الحرج الشخصي، ولا تنهض بالرفع في موارد الحرج النوعي في حق من لا حرج في حقه.

(٢) حاصله: أن الأخبار المذكورة دالة على عدم تشريع حكم عام يلزم منه الحرج نوعاً، فهي مختصة بالعناوين التي يحتمل أخذها في كبرى شرعية متضمنة لحكم يلزم منه الحرج نوعاً، كالغسل عند الحدث الأصغر لو فرض احتمال وجوبه

حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة، والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص (١) التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، والفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرج على الأغلب، وأن الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر (٢)،

شراً فإن النصوص المذكورة صالحة لدفع الاحتمال المذكور، ولا تشمل مثل عنوان الشبهة غير المحصورة مما علم بعدم كونه بنفسه مأخوذاً في كبرى شرعية تقتضي الحرج نوعاً، وإنما هو حاك عن عناوين متفرقة موضوعية لأحكام شرعية متعددة - مثل عنوان النجس والميتة ومال الغير ونحوها - وقد انتزع منها بلحاظ خصوص حال يلزم منه الحرج نوعاً، وهو حال الاشتباه بوجه غير محصور والوجه في عدم شمول مثل ذلك: أنه ليس المدعى أنه بنفسه موضوعاً لحكم شرعي حتى ينظر إلى حاله وأنه يلزم منه الحرج نوعاً أو لا.

كما أن العناوين المحكية به قد أخذت في كبريات شرعية لا يلزم من كل منها الحرج النوعي، لأن كثيراً من أفرادها أو أكثرها لا اشتباه فيه بالوجه المذكور. فالمتعين العمل بتلك الكبريات والرجوع إليها، لعدم منافاة الأخبار المذكورة لها إلا في مورد يلزم الحرج الشخصي الفعلي، فيرتفع حكمها، لا من جهة الأخبار المذكورة - لاختصاصها بالحكم الذي يلزم منه الحرج نوعاً - بل بمقتضى الأدلة العامة الدالة على قاعدة رفع الحرج التي عرفت أن المراد بها الحرج الشخصي. فلاحظ.

(١) يعني: بضميمة حكم العقل بوجود الفراغ اليقيني عن التكليف اليقيني.

(٢) إذ المفروض أن الحرج من اجتناب الشبهة غير المحصورة نوعي، وهو لا ينافي السهولة في خصوص بعض الموارد، أو لخصوص بعض الأشخاص.

فأي مدخل للأخبار الواردة في أن الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

وكان المستدل بذلك، جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لما عسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية. وفيه: أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع.

نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على (١) أغلب المكلفين في أغلب الأوقات - كأن يدعى: أن الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة، يوجب الحرج الغالبي - أمكن (٢) التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة (٣).

(١) متعلق بقوله: «لو لزم الحرج...».

(٢) جواب (لو) في قوله: «نعم لو لزم الحرج...».

(٣) لكنه يشكل أيضاً بان العنوان المذكور ليس شرعياً، فان العنوان الشرعي المأخوذ في الكبرى الشرعية هو النجس، ووجوب الاجتناب عنه لا يستلزم الحرج النوعي، وإنما يلزم الحرج النوعي من الاجتناب عن خصوص موارد الشبهة غير المحصورة منه، وليست هي مورد تشريع مستقل، وإنما هي داخلة في اطلاق وجوب الاجتناب عن النجس، فلا وجه لملاحظة الحرج النوعي فيها، بل يتعين الاقتصار في الخروج عن اطلاق وجوب الاجتناب عن النجس على خصوص موارد الحرج الشخصي الفعلي، الذي هو مقتضى اطلاقات رفع الحرج، كما سبق.

لكن لا يتوهم من ذلك: أطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرمات (١).  
ولعل كثيراً ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص، كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة.

عدم لزوم الحرج  
في الاجتناب  
عن الشبهة غير  
المحصورة

هذا كله، مع أن لزوم الحرج (٢) في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها، ممنوع.  
ووجهه: أن كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع الاحتمالات فيها مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقاً، وبعد إخراج هذا عن محل الكلام فالإنصاف: منع غلبة التعسر في الاجتناب (٣).

---

فالمقام نظير ما لولزم الحرج نوعاً من الصوم في الحر، فانه لا مجال لتوهم كونه موجباً لسقوط الصوم حتى في حق من لا يلزم في حقه منه الحرج الفعلي، لعدم كون الصوم في الحر موضوعاً لحكم شرعي، بل الموضوع له مطلق الصوم، ولا يلزم منه الحرج نوعاً، فيلزم الرجوع إلى عموم وجوبه ما لم يلزم الحرج الشخصي الفعلي.  
(١) يعني: مع عدم لزوم الحرج النوعي من الاحتياط في موارد الشبهة غير المحصورة في كل منها.

(٢) يعني: ولو كان نوعياً.

(٣) لقلّة الشبهة غير المحصورة الواجدة لشروط التنجز، فلا يلزم العسر من الاجتناب عنها نوعاً. نعم قد يلزم في حق خصوص بعض الأشخاص، فيقتصر جواز الارتكاب عليهم.

## الثالث:

الأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمة، فإنها بظاهرها وإن عمت الشبهة المحصورة، إلا أن مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق (١) هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه:

أولاً: أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل (٢)، وقد تقدم بما لا مزيد عليه: أن أخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام (٣).  
وثانياً: لو سلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة، لكنها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً (٤) فهي على عمومها للشبهة الغير

المناقشة في  
هذا الاستدلال

(١) لعل المراد به الأخبار التي تقدم الاستدلال بها من الأخباريين على وجوب الاجتناب عن الشبهة البدوية، مثل أخبار التثليث وترك الشبهات والأمر بالاحتياط ونحوها.

(٢) وهذا يقتضي وجوب الاجتناب في غير المحصورة أيضاً مع اجتماع شروط التنجز من الابتلاء بتهم الأطراف ونحوه.

(٣) يعني: فلا تشمل الشبهة غير المحصورة أيضاً. لكن عرفت أنه لا مجال لذلك في خصوص قولهم عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام...» وأنه مختص بالعلم الإجمالي وظاهر في عدم منجزيته. فراجع.

(٤) اختصاصها بما عدا الشبهة الابتدائية إجماعاً لا يجعلها أخص عن أخبار



المحصورة أيضاً أخص مطلقاً من أخبار الرخصة (١).  
والحاصل: أن (٢) أخبار الحل نص (٣) في الشبهة الابتدائية وأخبار  
الاجتناب نص في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة  
الغير المحصورة، فأخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل

---

الحل، لأن المدار في النسبة بين الدليلين على حالهما مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية،  
وحينئذٍ لو فرض شمول كلا الطائفتين لجميع أنواع الشبهة لكانتا متعارضتين.  
نعم يمكن كون الإجماع شاهد جمع بينهما بعد فرض التعارض. إلا أن يريد من  
قوله: «و أخبار وجوب الاجتناب...» الاتفاق على عدم شمولها للشبهة الابتدائية  
بحسب مدلولها اللفظي وظهورها الكلامي، لا أنها مخصصة بها بالإجماع مع شمولها  
لها لفظاً. فلاحظ.

(١) فيجب حينئذٍ تخصيص أخبار الرخصة بأخبار وجوب الاجتناب، وإبقاء  
الشبهة غير المحصورة تحت عموم الثانية، لا كما ادعاه المستدل.  
(٢) هذا ليس حاصلًا لما سبق في الوجه الأول، ولا لما سبق في الوجه الثاني،  
إذ ما سبق في الوجه الأول يبتني على خروج الشبهة المحصورة وغير المحصورة عن  
أخبار الحل، وما سبق في الوجه الثاني يبتني على دخولها في أخبار الحل وخروجها  
عنها تخصيصاً لأخبار الاجتناب، أما هذا فيرجع إلى تعارضهما في الشبهة غير  
المحصورة كالعامين من وجه.

(٣) الخصوصية المدعاة إن استندت إلى مقتضى الكلام بحسب ظهوره نفعت  
في الجمع العرفي، وإن استندت إلى قرائن خارجية من إجماع أو شهرة أو نحوهما فهي  
لا ترفع التعارض، ولا تقتضي الجمع العرفي. إلا أن يكون الإجماع لوثم شاهد جمع  
بين الطائفتين، كما ذكرنا.

ترجيحاً بلا مرجح (١).

إلا أن يقال: إن أكثر أفراد الشبهة الابتدائية ترجع بالآخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، لأننا نعلم إجمالاً غالباً بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة الغير المحصورة، فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحل لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر، وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار (٢) فتدبر (٣).

(١) لكن مقتضى التعارض بعد تعذر الجمع تساقط كلا العامين، فيرجع في الشبهة غير المحصورة إلى الأصل العقلي، إلا أن يدعى أن مقتضى الأصل فيها الاجتناب، لحكم العقل مع العلم بالتكليف إجمالاً بلزوم الفراغ منه.  
(٢) يعني: فيكون هذا قرينة على حمل أخبار الاجتناب على خصوص الشبهة المحصورة.

(٣) لعله إشارة إلى أن ذلك لا يقتضي إبقاء جميع أفراد الشبهة غير المحصورة تحت أخبار الحل، بل يمكن إبقاء خصوص ما كان منها مقارناً لعدم الابتلاء ببعض الأطراف تحتها، وإبقاء الباقي تحت أخبار وجوب الاجتناب.

وتحقيق المقام: أن أخبار الاجتناب لا تقتضي الحكم بتنجز الشبهة، وإنما هي واردة في الشبهة المتنجزة في نفسها، فلا تنفع في تنجز شيء. وأما أخبار الرخصة فهي تقتضي الرخصة في جميع موارد الشبهة لكن لا مطلقاً، بل من حيث الجهل بالتكليف، وهي حينئذ لا تنافي تنجز الأطراف بسبب العلم الإجمالي أو غيره، وقد تقدم جميع ذلك وحينئذ لا ينفع شيء من الطائفتين فيما نحن فيه، بل يلزم الرجوع إلى مقتضى حكم العقل، وقد فرض أنه يقتضي الاجتناب في أطراف الشبهة غير المحصورة، للعلم بالتكليف لوجوب تحصيل العلم بالفراغ، إلا مع عدم الابتلاء ببعض الأطراف ونحوه مما يمنع من منجزية العلم الإجمالي.

#### الرابع:

٤- بعض  
الأخبار في  
خصوص المسألة

بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً، مثل ما في محاسن البرقي، عن أبي الجارود، قال:

رواية أبي  
الجارود

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟! فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إني لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن والجبن، والله ما أظن كلهم يسمون، هذه البربر وهذه السودان... الخبر».

فإن قوله: «أمن أجل مكان واحد... الخبر» ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن احتمالاته.

وكذا قوله عليه السلام: «والله ما أظن كلهم يسمون»، فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.

إلا أن يدعى (١): أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا

---

نعم بعض أخبار الحل مختص بالعلم الإجمالي، وهو قولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام...» كما تقدم، وهو يعم الشبهة المحصورة وغيرها، لكنه لما كان منافياً بإطلاقه لحكم العقل تعين حمله على العلم الإجمالي غير المنجز بسبب عدم الابتلاء ببعض أطرافه ونحوه، على ما سبق في أول الكلام في الشبهة المحصورة

(١) يكون مراد السائل حينئذٍ أن احتمال وجود الميتة في فرد من الجبن هل يكون منجزاً مع العلم بوضعه في فردٍ آخر منه، لتوهم أن الاحتمال المذكور يكون معتداً به حينئذٍ.

يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لأنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

وأما قوله: «ما أظن كلهم يسمون»، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناء على أن السوق أمانة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام. إلا أن يقال: إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتكاب إلا كون الشبهة غير محصورة (١). فتأمل.

---

لكن الحمل على ذلك خلاف ظاهر الجواب. لظهوره في أن المدار على العلم التفصيلي بوجود الميتة، ولا يكفي العلم الإجمالي في تنجزها، وهو مناسب لحمل السؤال على إرادة السؤال عن حال العلم الإجمالي لا الشبهة البدوية.

فالإنصاف أن الرواية لها ظهور في عدم منجزية غير العلم التفصيلي. لكن مقتضى ذلك عدم منجزية الشبهة المحصورة أيضاً، فلا بد من حملها على صورة عدم وجود ما يمنع من منجزية العلم الإجمالي من عدم الابتلاء بتام الأطراف ونحوه، ولا يختص ذلك بالشبهة غير المحصورة.

(١) هذا موقوف على كون مورد الرواية العلم الإجمالي بعدم تحقق التسمية على بعض الذبائح، وهو محل الكلام. لما سبق من احتمال كون مراده عليه السلام بقوله: «ما أظن كلهم يسمون...» هو الظن بعدم تسميتهم، لا القطع بعدم تسمية بعضهم حتى تكون الشبهة مقرونة بعلم إجمالي.

على أنها لو كانت في مورد العلم الإجمالي، فلا بد من فرض سقوطه عن المنجزية لعدم الابتلاء ببعض أطرافه أو نحوه حتى يكون السوق حجة يرفع به اليد عن أصالة عدم التذكية الجارية في اللحم، حيث أنها معها لا يكفي احتمال الحل في

### الخامس:

٥- أصالة البراءة

أصالة البراءة، بناء على أن المانع من إجرائها ليس إلا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنه إنما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية، التي لا تجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة، ضرورة أن كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات (١).

---

جواز الأرتكاب، بل لا بد معه من أمانة على التذكية، وحينئذٍ فلا يعلم خصوصية كون الشبهة غير محصورة في رفع منجزية العلم الإجمالي. فلاحظ.

(١) هذا الوجه لا يخلو عن غموض. ويحتمل رجوعه إلى أحد وجهين:

الأول: أن العلم الإجمالي بوجود الحرام إنما يوجب الاجتناب عن الأطراف لأجل احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليها، المقتضي للاجتناب عنها، لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا مجال له في الشبهة غير المحصورة، لضعف احتمال انطباق الحرام على الأطراف فيها فلا تجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لاختصاصها بالاحتمال القوي المعتد به عند العقلاء، فلا منجز للأطراف، بل يرجع فيها لأصالة البراءة، لكون العقاب حينئذٍ بلا بيان.

وفيه - مع أن الظاهر عدم اختصاص جواز الارتكاب في الشبهة غير المحصورة عندهم بما إذا ضعف احتمال الحرام، بل يعم ما إذا قوي الاحتمال ولو بسبب بعض القرائن الخارجية - أنه لا مجال لدعوى عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مع ضعف الاحتمال، بل يكفي فيها كون الاحتمال له منشأ معتد به، ووجود العلم الإجمالي كاف في المنشأ المذكور وعدم الاحتياط في الأمثلة التي ذكرها مع كثرة الأطراف إنما هو لمزاحمة محذور الاحتياط للضرر الواقعي، حيث أن

ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد إناءين أو واحد من ألفي إناء؟ وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل البلد؟ فإن الشخصين كليهما يتأثران بالأول ولا يتأثر

الاحتياط مستلزم لنحو من المشقة والمشاكل التي هي محذور يزاحم به الضرر المعلوم بالإجمال، ولا مجال لذلك في ضرر العقاب، لأهميته الموجبة لتحمل أعظم المشاكل في سبيل الخلاص منه.

مع أنه لو فرض تجويز العقل الإقدام عليه فهو لا يقتضي الأمان منه، ولا يكون عذراً رافعاً لأثر البيان ومصححاً لجريان البراءة مع فرض العلم الإجمالي، إذ العقل إنما يجوز فرضاً الإقدام على الضرر، ولا يحكم بعدم الضرر، كما هو الحال في الأضرار التكوينية التي أشار إليها المصنف رحمته فلا يصلح ذلك المنع من العقاب حتى تجري البراءة. ولذا قلنا إن دفع الضرر مما يسعى له من يريد الأمان لنفسه ولو لم نقل بالتحسين والتنقيح العقلين، كما سبق في الدليل العقلي الأول لحجية مطلق الظن.

الثاني: أن كثرة الأطراف تمنع من منجزية العلم الإجمالي ابتداءً، ومع عدم تنجز التكليف الواقعي بقبح العقاب عليه، لعدم البيان، الذي لا يراد به إلا المنجز، فلا موضوع معه لقاعدة وجوب دفع الضرر، لعدم الضرر، لالضعف احتمالاً، وحينئذٍ لا مجال لشيء من الإشكالات السابقة.

وفيه: أن حجية العلم الإجمالي كسائر أفراد العلم ذاتية وجدانية، من دون فرق بين كثرة الأطراف وقتها، وإنكارها إنكار للوجدان يتعذر معه إقامة البرهان. ثم إن مقتضى ذكر المصنف رحمته للمقدمة العلمية ولقاعدة دفع الضرر المحتمل ولضعف الاحتمال وتنظيره بمثال السم المشتبه بين أطراف كثيرة إرادة الوجه الأول، ومقتضى بعض التفريعات التي ذكرها - مثل ما يأتي في التنبيه الأول - إرادة الوجه الثاني. فتأمل جيداً.

أحد من أهل البلد بالثاني(١).

وكذا الحال: لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وشخص آخر، وبموت المردد بين ولده وبين كل واحد من أهل بلده، فإنه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

وإن شئت قلت: إن ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء إلا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي.

وكان ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله: «أمن أجل مكان واحد... الخبر» - بناء على الاستدلال به - إشارة (٢) إلى هذا المعنى، حيث إنه جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأً لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة، من المنكرات المعلومة عند العقلاء (٣) التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها، كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاري. لكن عرفت: أن فيه احتمالاً آخر يتم معه الاستفهام الإنكاري أيضاً.

حاصل  
هذا الوجه

وحاصل هذا الوجه: أن العقل إذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات (٤)، فليس هنا ما يوجب على المكلف

(١) ذاناش من ضعف الاحتمال، إلا أنه ليس نظيراً للمقام، لعدم التكليف فيه، وكذا الحال فيما بعده.

(٢) خبر (كأن) في قوله: «وكان ما ذكره الامام عليه السلام...».

(٣) لكن لا ظهور للرواية في فرض ضعف الاحتمال، بل ظاهر قوله عليه السلام: «والله إني لا اعتراض السوق...» قوة احتمال الحرمة.

(٤) عدم حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل مما لا يمكن الالتزام

الاجتناب عن كل محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان (١)، فعلم من ذلك: أن الأمر اكتفى في المحرم المعلوم إجمالاً بين المحتملات، بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمل.

السادس:

٦- عدم الابتلاء  
إلا ببعض معين

أن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محل ابتلائه، وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة، فضلاً عن غير المحصورة (٢).

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة، وقد عرفت: أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة. والمسألة فرعية (٣)

المستفاد من  
الأدلة المذكورة

به بعد أهمية محذور العقاب، فما لم يثبت حكم العقل بعدم منجزية العلم لا مجال للإقدام في المقام، كما يتضح الحال بملاحظة ما سبق.

- (١) مما تقدم تعرف أن العقاب لا يكون بلا برهان إلا بناء على الوجه الثاني.
- (٢) هذا هو عمدة الوجوه، واللازم تنزيل كلمات الأصحاب عليه، بل عرفت لزوم تنزيل الأخبار الظاهرة في عدم منجزية العلم الإجمالي عليه. وعليه يلزم الاقتصار في رفع الاحتياط على أفراد الشبهة غير المحصورة المقرونة بعدم الابتلاء، ولا يكتفى بغلبة عدم الابتلاء في رفع اليد عن الاحتياط في تمام أفرادها.
- (٣) من حيث كون موضوعها فعل المكلف، لفرض أن الكلام في الشبهة الموضوعية.



## يكتفى فيها بالظن (١).

---

(١) لا يخفى أن المسألة الفرعية لا يكتفى فيها بالظن المطلق إلا بناء على تمامية دليل الانسداد، وعليه يكفي الظن أيضاً في المسألة الأصولية، بناء على ما ذكره المصنف رحمته من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق.

و أما الظن الخاص فهو كما يكون حجة في المسألة الفرعية يكون حجة في المسألة الأصولية - التي هي بمعنى أصول الفقه لا أصول الدين - بلا إشكال مع أن الظن الذي ادعاه في المقام ليس خاصاً، كما لا يخفى. فالعمدة في المقام ما عرفت من تمامية الوجه السادس.

إلا أن الكلام يقع في موارد:

## الأول

أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي (١)، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟  
 ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم. فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجواز (٢).

هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة؟

وأما الوجه الخامس، فالظاهر دلالة على جواز الارتكاب (٣) لكن

---

(١) لعل الأولى أن يقول: بحيث يلزم العلم بارتكاب الحرام الواقعي، وإلا ففرض العلم التفصيلي لا يخلو عن تسامح.  
 (٢) لظهورها في توقف لزوم الاجتناب على العلم التفصيلي بحرمة الأمر الذي يرتكب.

(٣) تقدم أن الوجه الخامس يرجع إلى أحد وجهين، أما الوجه الأول منها فهو يقتضي المنع من الارتكاب، للعلم بالمخالفة الموجب لمنع العقل. بل لما كان المناط

مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، وأما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام (١) فيستحق العقاب.

فالأقوى في المسألة: عدم جواز ارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر، فإنَّ قصده قصد للمخالفة والمعصية، فيستحق العقاب بمصادفة الحرام.

التحقيق  
عدم جواز  
ارتكاب الكل

والتحقيق: عدم جواز ارتكاب الكل (٢) لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي، كالخمر في قوله: «اجتنب عن الخمر» (٣)، لأن هذا التكليف لا يسقط من المكلف

في الوجه المذكور ضعف الاحتمال تعين البناء على المنع من الارتكاب بمقدار يقوى معه احتمال المخالفة لكثرة الأطراف المرتكبة. وأما الوجه الثاني فهو يقتضي جواز الارتكاب، لأنه مع فرض عدم المنجز للحرمة الواقعية لا موجب للاجتناب عن شيء من الاطراف.

(١) لم يتضح الوجه في الفرق بين العزم وعدمه، إذ مع منجزية الاحتمال يتعين الاجتناب مطلقاً، والأجاز الارتكاب مطلقاً. نعم لو ارتكب الفعل رغبة في الوقوع في الحرام وطلباً له من حيث كونه معصيةً للمولى لم يبعد حصول التجري أو المعصية حتى مع الشبهة البدوية، على ما ذكرناه في مبحث التجري.

(٢) يعني: إذا قصده من أول الأمر، لما سبق ويأتي. نعم يكون تأكيداً لما سبق، وهو لا يناسب مساق العبارة، بل لا يناسب الدليل المسوق في المقام كما سيأتي.

(٣) هذا لوتسم لا يفرق فيه بين قصد ارتكاب الجميع من أول الأمر وعدمه، لأن مرجع هذا الوجه إلى امتناع ترخيص الشارع في تمام الأطراف، بل لا يجوز إلا الترخيص في بعضها مع جعل البدل، المستلزم لوجوب ترك مقدار الحرام مطلقاً ليكون بدلاً عنه. فلاحظ.

مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات (١).

غاية ما ثبت في غير المحصور: الاكتفاء في امثاله بترك بعض  
المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي (٢)،  
وإلا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب  
عن كل خمر»، اعتراف بعدم حرمة واقعاً (٣)، وهو معلوم البطلان.  
هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها (٤).

غاية ما ثبت في  
غير المحصور  
الاكتفاء بترك  
بعض المحتملات

(١) يعني: بنحو يسوغ له قصد ارتكاب الجميع.

(٢) هذا محتاج إلى قيام الدليل الخاص على البدلية، وإلا فالوجه السابقة  
لاتقتضيها، بل هي مختلفة المفاد فبعضها يقتضي جواز الارتكاب، كما هو الحال في  
الرابع، بل الثالث أيضاً، وبعضها يقتضي عدم جوازه، كما عرفته في أحد احتمالي  
الوجه الخامس.

نعم الوجه الثاني قد تتم فيه دعوى البدلية، بناء على ما عرفته من المصنف رحمته  
في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة المحصورة، لعدم الفرق ظاهراً بين الاضطرار  
والخرج. فتدبر.

(٣) ليس المدعى في الشبهة غير المحصورة هو حلية الفعل واقعاً حتى  
ينافي دليل حرمة. بل حليته ظاهراً الراجعة إلى عدم منجزية العلم الإجمالي، لكثرة  
الأطراف الموجبة، لضعف الاحتمال أو لغير ذلك من الوجوه المتقدمة، فلا تنافي  
الحرمة الواقعية، كما أشرنا إليه في أوائل الكلام في الشبهة المحصورة. فراجع.

(٤) يحتمل أن يكون المراد لا نفس الأطراف مع عدم قصد الاجتماع، فيكون  
مشيراً للتفصيل السابق. ويحتمل أن يكون المراد: لا نفس الخمر، فيكون مشيراً  
لصورة الآتية في قوله: «ولو قصد نفس الحرام...» هذا بناء على كون «لا» نافية  
ولعل الأولى ما في بعض النسخ من تشكيلها هكذا: (لأنفسها) فيكون إشارة إلى ما

ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمة له (١)، فالظاهر استحقاق العقاب، للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجري.

### فصور ارتكاب الكل ثلاث، عرفت كلها (٢).

إذا كان الداعي ارتكاب الأطراف أنفسها، في قبال ما إذا كان الداعي نفس الحرام الموجود فيها الذي هو الصورة الآتية. فلاحظ

(١) بحيث يكون الداعي له تحصيل الحرام، كما أشرنا إليه.

(٢) الأولى: ارتكاب الكل من دون قصد لذلك من أول الأمر. وظاهره جواز ذلك.

الثانية: ارتكاب الكل مع قصده من أول الأمر، وقد حكم فيه باستحقاق العقاب، باستيعاب الأطراف، لاستلزام الترخيص فيه الترخيص في المعصية

الثالثة: ارتكاب الكل لأجل الوصول للحرام ومقدمة له، وقد حكم باستحقاق عقاب بارتكاب الفرد الأول بناء على حرمة التجري، ومقتضى ذلك عدم الفرق بين الصورتين الأخيرتين بناءً على مختاره من عدم حرمة.

والظاهر أن استحقاق العقاب في الصورة الأخيرة في محله إن رجعت إلى الرغبة في الحرام من حيث كونه معصية لا لذاته، أما لو كانت الرغبة في الحرام لذاته مع الاعتماد على الترخيص الشرعي فلا فرق بين هذه الصورة وما سبقها. وأما الصورتان الأوليان فقد عرفت عدم الفرق بينهما بحسب الأدلة.

وحينئذٍ فالذي ينبغي أن يقال: عرفت أن المعتمد في المقام هو السادس، وهو يقتضي تخصيص جواز الارتكاب بصورة عدم الابتلاء، فلا يتيسر ارتكاب الجميع في واقعة واحدة، حتى يقع الكلام في جوازه.

نعم لو فرض ارتكاب بعض الأطراف لعدم الابتلاء بالأطراف الأخر، ثم حصل الابتلاء بها في واقعة أخرى مع عدم ترتب الأثر على التكليف بالاولى - من

.....

---

حيث وجوب القضاء ونحوه - تعين جواز ارتكابها، لعدم منجزية احتمال التكليف فيها، من دون فرق بين أن يكون عازماً من أول الأمر على ارتكابها على تقدير الابتلاء بها وعدمه، لأن ذلك لا يستلزم العزم على المعصية بعد فرض الترخيص الشرعي حين الارتكاب. فلاحظ.

## الثاني

ضابط المحصور  
وغير المحصور

القول بأن المرجع  
فيه العرف

المناقشة في  
هذا القول

اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره: فعن  
الشهيد والمحقق الثمين والمسي وصاحب المدارك: أن المرجع فيه إلى  
العرف، فهو: ما كان غير محصور في العادة، بمعنى أنه يعسر عده، لا ما  
امتنع عده، لأن كل ما يوجد من الأعداد قابل للعد والحصر.  
وفيه، مضافاً إلى أنه إنما يتجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب  
الاجتناب على الإجماع (١) المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور،  
أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة  
الحكم في كلام المعصوم عليه السلام (٢) بها - : إن (٣) تعسر العد غير متحقق فيما

---

(١) إذ قد يقال حينئذ: إن اشتغال معقد الإجماع على العبارة المذكورة ظاهر في  
إرادة صدقها عرفاً. أما لو كان المرجع هو الوجوه الأخر فلا وجه للاكتفاء، بالصدق  
العرفي، بل لا بد من الرجوع إلى تلك الوجوه.

(٢) لم يتضح وجه الاستكشاف المذكور، ولا سيما مع الاطمئنان بان العنوان  
المذكور من العناوين المستحدثة في كلمات الفقهاء.

(٣) مبتدأ خبره قوله: «وفيه...».

مثلوا به لغير المحصور كألف مثلاً، فإن عد الألف لا يعد عسراً.

وربما قيد المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير، قال في فوائد الشرائع - كما عن حاشية الإرشاد - بعد أن ذكر أن غير المحصور من الحقائق العرفية:

ما ذكره المحقق الثاني من الضابط

إن طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً، قطع بأنه مما لا يحصر ولا يعد عادة، لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفاً، ويؤخذ مرتبة أخرى دنيا جداً كالثلاثة يقطع بأنها محصورة، لسهولة عدها في الزمان اليسير، وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول الحق به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به، وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر، ويرجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين فذاك، وإلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل.

كلام المحقق الثاني في فوائد الشرائع

وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعاً في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما.

أقول: وللنظر فيما ذكره عنه مجال.

المناقشة فيما أفاده المحقق الثاني

أما أولاً: فلأن جعل الألف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر في الاجتناب (١)، فإننا إذا فرضنا

(١) المنافاة المذكورة إنما تتم لو كان المراد بذلك العسر الشخصي في تمام الوقائع، أما لو كان المراد هو العسر النوعي في غالب الوقائع فلا مجال للجزم بالمنافاة المذكورة، لإمكان أن يدعى أن الاجتناب مع كون عدد الأطراف ألفاً عسراً غالباً، وإن لم يكن في بعض الموارد، ومنها المثال الذي ذكره المصنف عنه.



بيتاً عشرون ذراعاً في عشرون ذراعاً، وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأى عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر؟ وأي فرق بين هذا الفرض، وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين مما يوجب حصر الشبهة؟ فإن سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً قليلاً أو كثيراً (١) وكذا لو فرضنا أوقية من الطعام تبلغ ألف حبة بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصيبة حبة منها، فإن جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.

وأما ثانياً: فلأن ظن الفقيه (٢) بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه (٣).

وأما ثالثاً: فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل، لأنه إن أريد استصحاب الحل والجواز كما هو الظاهر من كلامه (٤)، ففيه: أن الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور

(١) لا إشكال في أن القلة والكثرة قد تكونان دخيلتين في لزوم العسر

وعدمه.

(٢) هذا تعريض بما تقدم من المحقق الثاني عليه السلام من أن ما يعرض فيه الشك من المراتب يعرض على القوانين والنظائر، ويرجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين فذاك.

(٣) يعني: على حجيته.

(٤) لم يتضح منشأ الظهور المذكور من الكلام المتقدم. كما أنه لا يأتي من المصنف عليه السلام وجه آخر للاستصحاب، كما هو مقتضى سوق عبارته.

- وهو وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الأمر الواقعي المردد بين المشتبهات - قائم بعينه في غير المحصور، والمانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب.

إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس (١) من أدلة عدم وجوب الاجتناب: من أن المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة - وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل - غير موجود، وحينئذٍ فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز.

لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل (٢) فالأقوى: وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة الاحتياط (٣) لوجود المقتضي وعدم المانع.

وكيف كان: فما ذكره: من إحالة غير المحصورة وتميزه عن غيره إلى العرف، لا يوجب إلا زيادة التحير في موارد الشك (٤).

وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: لعل الضابط

ما ذكره  
الفاضل الهندي  
من الضابط  
والمناقشة فيه

(١) وكذا الدليل السادس بناء على أنه مع الشك في الابتلاء لا يتنجز التكليف، كما سبق في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة المحصورة.

(٢) لم يتقدم منه تعالى التعرض لشيء يقتضي التوقف فيه، بل ظاهر ما ذكره في الأمر السابق الجري عليه.

نعم هو بعد تقرير الوجه المذكور أمر بالتأمل، فلعله أراد هنا ذلك.

(٣) بناء على ما عرفت أن المرجع في المقام هو الوجه السادس بتعين البناء على عدم وجوب الاحتياط مع الشك، كما أشرنا إليه.

(٤) مع أنه لا دليل عليه في نفسه

أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً. انتهى. واستصوبه في مفتاح الكرامة.

وفيه: ما لا يخفى من عدم الضبط (١).

الضابط بنظر  
المصنف

ويمكن أن يقال - بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس (٢): إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى: أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوماً وإن صادف زيدا (٣)؟

وقد ذكرنا: أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما قلناه في سب واحد مررد بين اثنين أو ثلاثة، ومررد بين أهل بلدة.

ونحوه: ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المختلفة لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ (٤)،

---

(١) بل عدم الدليل أيضاً، بل من البعيد الاقتصار في الشبهة غير المحصورة على ذلك، لأنه يتوقف على كثرة الأطراف بنحو خاص يبعد منهم اعتبار حصوله.  
(٢) لكن عرفت منه قريباً أنه محل تأمل. وعرفت منا الإشكال فيه مع أن الضابط الذي ذكره مما لا يظن منهم الرجوع إليه، كيف وغالب موارد الشبهات غير المحصورة لا يضعف فيها الاحتمال بالنحو المذكور.

(٣) هذا غير ظاهر إذا التفت إلى وجود زيد بين أهل البلدة.

(٤) هذا غير ظاهر إلا أن يرجع إلى ابتلاء العلم الإجمالي ببعض الموانع عن

إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام.

وليعلم: أن العبرة في الاحتمالات كثرة وقلة بالوقائع التي تقع مورداً للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم بحبة أرز محرمة أو نجسة في ألف حبة، والمفروض أن تناول ألف حبة من الأرز في العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بين عشرة محتملات (١) لا ألف محتمل، لأن كل لقمة يكون فيها الحبة حرم أخذها، لاشتغالها على مال الغير، أو مضغها، لكونه مضغاً للنجس، فكأنه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقمات. نعم، لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

فالأولى: الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد، فإن قوله: «اجتنب عن الخمر» لا فرق في دلالة على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المردد بين أمور محصورة وبين الموجود المردد بين أمور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي

إذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة

تنجزه.

(١) هذا غير ظاهر خصوصاً إذا كانت الحبة المحرمة يمكن أن تجعل في كل لقمة وأمكن تبديل حبات كل لقمة. فلاحظ.

ببعض محتملاته، كما تقدم سابقاً (١).

فإذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات، لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

---

(١) لكن تقدم في الأمر السابق أنه لا دليل على ذلك، ولم يتقدم منه تتبع في الاستدلال على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة التعرض له بوجه. فالعمدة ملاحظة الوجوه التي استدل بها، والنظر في مقتضاها عند الشك، وقد عرفت أن عمدتها الوجه السادس، وأن لازمه عدم وجوب الاحتياط مع الشك. فلاحظ.

### الثالث

إذا كان المررد بين الأمور الغير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة، كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في ألف وخمسمائة شاة، فإن نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة، فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة (١)، لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في

إذا كان المررد بين الأمور غير المحصورة أفراداً كثيرة

(١) هذا ظاهر بناءً على الوجه الأول من وجهي الدليل الخامس، بل لا يبعد تماميته على الوجه الثاني منه أيضاً، إذ الظاهر أن عدم الاعتناء بالعلم الإجمالي مع كثرة الأطراف - لوتتم - مختص بما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال كثيراً. و أما بقية أدلة المسألة فلا تنهض بذلك.

أما الوجه الأول - وهو الإجماع - فلما هو المعلوم من أن أغلب موارد الشبهة غير المحصورة التي يتعرضون لها ويمثلون بها من هذا القبيل، كالعلم بوجود النجس في المجموعات فإن أطرافه وإن كانت كثيرة جداً، إلا أن النجس المعلوم كثير أيضاً. وأما الثاني - وهو الحرج - فالأمر فيه أظهر، إذ لا فرق مع كثرة الأطراف بين كثرة المعلوم وقتته، ومثله السادس: كما هو ظاهر.

المثال (١)، ومحمتملات هذا الحرام المتبائنة ثلاثة، فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة، وأما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتغال على الحرام (٢).

---

و أما الرابع فلأن ظاهر الأخبار المتقدمة كثرة المعلوم بالإجمال بنحو يوجب الظن بالوقوع في الحرام.

نعم الثالث يحمل من هذه الجهة، وحيث عرفت أن المعتمد في المقام هو الدليل السادس فاللازم إلحاق ما نحن فيه بغير المحصور

(١) لم يتضح الوجه في أخذ المجموعة قيدياً في موضوع التحريم، بل التحريم وارد على كل شاة بنفسها، فالأطراف كثيرة لا قليلة.

(٢) لم يتضح الوجه في ذلك، فإن كل شاة تفرض محتمله التحريم، وكذا كل مجموعة تؤخذ بنحو التبادل بين الأفراد.

نعم يتم في الجملة لو كانت الشياه مقسمة كل خمسمائة في جانب، ويعلم حرمة إحدى المجموعات بتمامها.

## الرابع

إننا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة: أن مسأله أربع: الأولى منها الشبهة الموضوعية. وأما الثلاث الأخر وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة الموضوعية (١).

أقسام الشك  
في الحرام مع  
العلم بالحرمة

اشتباه الحرام بغير  
الواجب من جهة  
اشتباه الحكم

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإن مادتي الافتراق من هذا القسم. ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه. ومثل قوله عليه السلام: «من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج

---

(١) لعدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي وفي جريان الأصول الترخيضية بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

نعم لو كان منشأ الشك تعارض النصين اختص بورود الأدلة الخاصة التي سبق الكلام فيها في مسائل الشك في أصل التكليف. فراجع.



عن الإسلام»، حيث قرى: «جدد» بالجيم (١) والحاء المهملة (٢) والحاء المعجمة (٣)، وقرى «جدث» بالجيم والثاء المثلثة (٤).

- 
- (١) فيكون المراد به حرمة تجديد القبر بعد انهدامه أو اندراسه.
  - (٢) من التحديد، وهو التسنيم. كذا قيل، فيكون إشارة إلى ما يفعله العامة.
  - (٣) من التحديد، وهو الشق، فكأنه كناية عن النيش
  - (٤) كأنه كناية عن جعله جدثاً مرة بعد أخرى، بمعنى دفن ميت آخر فيه.
- ثم إنه لا يخفى أن اختلاف الحديث المذكور من سنخ اختلاف النسخ، وهو بتعارض النصين أقرب منه بإجمال النص.



## المحتويات

### المقصد الثالث

#### في الشك

- ٧..... المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي
- ٧..... إمكان اعتبار الظن
- ٨..... عدم إمكان اعتبار الشك
- ٩..... الحكم الواقعي والظاهري
- ١٠..... الدليل الاجتهادي والفقاهي
- ١٠..... وجه تقديم الأدلة على الأصول
- ١٢..... أخصية الأدلة غير العلمية من الأصول
- ١٣..... الدليل العلمي رافع لموضوع الأصل
- ١٥..... التحقيق حكومة دليل الأمانة على الأصول الشرعية
- ١٥..... ارتفاع موضوع الأصول العقلية بالأدلة الظنية
- ١٦..... انحصار الأصول في أربعة
- ١٧..... الانحصار العقلي
- ١٧..... مجاري الأصول الأربعة
- ١٨..... تداخل موارد الأصول أحياناً

المقام الأول: في البراءة والاشتغال والتخير

- ٢١..... حكم الشك من دون ملاحظة الحالة السابقة .
- الموضع الأول: الشك في نفس التكليف
- ٢٢..... متعلق التكليف المشكوك إما فعل كلي أو فعل جزئي
- ٢٣..... منشأ الشك في الشبهة الموضوعية والحكومية .
- المطلب الأول: الشبهة التحريمية، وفيه مسائل:
- ٢٥..... المسألة الأولى: الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص
- ٢٥..... قولان في المسألة .
- ٢٥..... أدلة القول بالإباحة وعدم وجوب الاحتياط:
- ٢٦..... الاستدلال بآية ﴿ لا يكلف الله نفساً... ﴾ والمناقشة فيه
- ٢٨..... الاستدلال بآية ﴿ وما كنا معذبين... ﴾
- ٣٠..... المناقشة في الاستدلال
- ٣٢..... إيراد المحقق القمي رحمته الله على الوحيد البهبهاني رحمته الله .
- ٣٣..... دفع الإيراد
- ٣٥..... الاستدلال بآية ﴿ وما كان الله ليضل... ﴾
- ٣٦..... المناقشة في الاستدلال
- ٣٧..... الاستدلال بآية ﴿ ليهلك من هلك... ﴾ والمناقشة فيه
- ٣٨..... إيراد عام .
- ٣٩..... الاستدلال بآية ﴿ قل لا أجد... ﴾
- ٣٩..... المناقشة في الاستدلال
- ٤٠..... الاستدلال بآية ﴿ وما لكم أن لا تأكلوا... ﴾
- ٤١..... المناقشة في الاستدلال
- ٤١..... عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط .
- ٤٢..... الاستدلال على البراءة بالسنة:
- ٤٢..... الاستدلال بحديث (الرفع)

|     |  |
|-----|--|
| ٤٦٣ | المحتويات .....  |
| ٤٢  | وجه الاستدلال به .....                                       |
| ٤٢  | المناقشة في الاستدلال .....                                  |
| ٤٦  | ظاهر بعض الأخبار أن المرفوع جميع الآثار والجواب عنه .....    |
| ٤٧  | مما يؤيد إرادة العموم .....                                  |
| ٤٨  | الجواب التقضي عن المؤيد .....                                |
| ٤٨  | الجواب الحلي عنه .....                                       |
| ٤٩  | وهن العموم بلزوم كثرة الإضمار والجواب عنه .....              |
| ٥٠  | وهن العموم بلزوم كثرة التخصيص والجواب عنه .....              |
| ٥٠  | ليس المراد رفع الآثار المترتبة على هذه العناوين .....        |
| ٥٢  | المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقلية والعادية .....         |
| ٥٣  | المراد من الرفع .....  |
| ٥٦  | المرتفع هو إيجاب التحفظ والاحتياط .....                      |
| ٥٧  | اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان .....     |
| ٥٨  | المراد من رفع الحسد .....                                    |
| ٦٠  | المراد من رفع الطيرة .....                                   |
| ٦٠  | المراد من الوسوسة في الخلق .....                             |
| ٦٢  | ما ذكره الصدوق في تفسير الطيرة والحسد والوسوسة .....         |
| ٦٣  | الاستدلال بحديث (الحجب) والمناقشة فيه .....                  |
| ٦٤  | الاستدلال بحديث (السعة) والمناقشة فيه .....                  |
| ٦٥  | الاستدلال برواية (عبد الأعلى) والمناقشة فيه .....            |
| ٦٦  | الاستدلال برواية (أيما امرء...) والمناقشة فيه .....          |
| ٦٧  | الاستدلال برواية (إن الله تعالى يحتج...) والمناقشة فيه ..... |
| ٦٧  | الاستدلال بمرسلة الفقيه .....                                |
| ٦٨  | الاستدلال بصحيفة عبد الرحمن ابن الحجاج .....                 |
| ٦٨  | المناقشة في الاستدلال بالصحيفة .....                         |

- ٧١..... الاستدلال برواية (كل شيء فيه حلال وحرام...).
- ٧١..... ما ذكره السيد الصدر رحمته في تقريب الاستدلال
- ٧٣..... المناقشة في الاستدلال
- ٧٦..... ما ذكره الفاضل النراقي رحمته انتصاراً للمستدل
- ٧٧..... المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي رحمته
- ٧٨..... ما أورده المحقق القمي رحمته على الاستدلال
- ٧٩..... المحصل من الأخبار المستدل بها على البراءة ..  
الاستدلال على البراءة بالإجماع من وجهين:
- ٨٠..... الوجه الأول: دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه مطلقاً
- ٨٠..... الوجه الثاني: دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو  
تحصيل الإجماع على النحو الثاني من وجوه:
- ٨٠..... الوجه الأول: ملاحظة فتاوى العلماء
- ٨١..... كلام الشيخ الصدوق رحمته
- ٨٢..... كلام الشيخ الطوسي رحمته
- ٨٣..... الوجه الثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة
- ٨٣..... كلام الحلبي رحمته في السرائر
- ٨٣..... كلام المحقق رحمته في المسائل المصرية
- ٨٤..... الوجه الثالث: الإجماع العملي
- ٨٤..... كلام المحقق رحمته في المعارج
- ٨٥..... المناقشة فيما أفاده المحقق رحمته في المعارج
- ٨٦..... الدليل العقلي على البراءة (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)
- ٨٦..... حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً
- ٨٩..... ما ذكره في الغنية: من أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق
- ٨٩..... المراد بـ(ما لا يطاق)
- ٩١..... الدليل العقلي المذكور ليس من أدلة البراءة.

|     |   |
|-----|---|
| ٤٦٥ | المحتويات .....   |
| ٩١  | الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة .....                                 |
| ٩٢  | استصحاب البراءة المتيقنة .....  |
| ٩٥  | كون الاحتياط عسراً .....  |
| ٩٦  | كون الاحتياط متعذراً أحياناً .....  |
|     | الاستدلال بالكتاب:  |
| ٩٧  | الاستدلال بالآيات الناهية عن القول بغير علم .....                           |
| ٩٨  | الاستدلال بالآيات الدالة على لزوم الاحتياط والاتقاء .....                   |
| ٩٩  | الجواب عن آيات النهي عن القول بغير علم .....                                |
| ١٠٠ | الجواب عن آيات الاحتياط .....   |
|     | الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة:   |
| ١٠١ | الاستدلال بالأخبار الدالة على حرمة القول والعمل بغير علم والجواب عنها ..... |
|     | الاستدلال بـ لأخبار الدالة على وجوب التوقف:                                 |
| ١٠١ | مقبولة ابن حنظلة .....  |
| ١٠٢ | صحيحة جميل ابن درّاج .....  |
| ١٠٣ | روايات الزهري والسكوني وعبد الأعلى .....                                    |
| ١٠٤ | وصية الإمام علي <small>عليه السلام</small> لابنه .....                      |
| ١٠٥ | موثقة حمزة ابن الطيار ورواية جميل ورواية جابر .....                         |
| ١٠٦ | رواية زرارة .....   |
| ١٠٧ | الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف .....                                     |
| ١٠٩ | ملخص الجواب .....   |
| ١١٠ | إن كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروي .....                          |
| ١١٠ | إن كان مفسدةً أخرى غير العقاب .....   |
| ١١١ | الهلاك المحتمل فيما نحن فيه من قبيل غير العقاب .....                        |
| ١١٢ | مفاد الأخبار المذكورة .....   |

استعمال خبرية الوقوف عند الشبهة في مقامين:

المقام الأول: استعمالها في مقام لزوم التوقف . . . . . ١١٦.

المقام الثاني: استعمالها في غير اللازم . . . . . ١١٧.

الجواب عن أخبار التوقف بوجوه غير تامة:

الجواب الأول . . . . . ١١٨.

الجواب الثاني . . . . . ١١٨.

الجواب الثالث . . . . . ١١٨.

الجواب الرابع . . . . . ١١٨.

الجواب الخامس . . . . . ١٢٠.

الاستدلال بالأخبار الدالة على وجوب الاحتياط:

صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج . . . . . ١٢٣.

موثقة عبد الله ابن وضاح . . . . . ١٢٣.

رواية الأمامي . . . . . ١٢٣.

رواية عنوان البصري . . . . . ١٢٤.

ما أرسله الشهيد عليه السلام . . . . . ١٢٤.

ما أرسل عنهم عليهم السلام . . . . . ١٢٤.

ما ذكره المحقق عليه السلام في النبوي (دع ما يريك) . . . . . ١٣١.

التأمل فيما ذكره المحقق عليه السلام . . . . . ١٣١.

الاستدلال بأخبار التثليث . . . . . ١٣٢.

مقبولة ابن حنظلة . . . . . ١٣٢.

وجه الاستدلال . . . . . ١٣٣.

المناقشة في الاستدلال . . . . . ١٣٤.

ليس المقصود من الأمر بطرح الشبهات خصوص الإلزام . . . . . ١٣٥.

عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية . . . . . ١٣٦.

كون المراد جنس الشبهة . . . . . ١٣٧.



|     |  |
|-----|--|
| ٤٦٧ | المحتويات .....  |
| ١٣٨ | الأخبار الكثيرة .....  |
|     | الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين:  |
| ١٤٠ | الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود محرمات كثيرة .....                                 |
| ١٤٤ | الجواب عن هذا الوجه .....  |
| ١٤٧ | الوجه الثاني: أصالة الحظر في الأفعال .....   |
| ١٤٨ | الجواب عن هذا الوجه أيضاً .....  |
| ١٥١ | التفصيل المحكي عن المحقق <small>عليه السلام</small> بين ما يعم به البلوى وغيره ..... |
| ١٥٢ | كلام المحقق <small>عليه السلام</small> في المعتبر .....                              |
| ١٥٢ | كلام المحقق <small>عليه السلام</small> في المعارج .....                              |
| ١٥٤ | المناقشة فيما أفاده المحقق <small>عليه السلام</small> .....                          |
| ١٦٢ | هل أن أصالة الإباحة من الأدلة الظنية أو من الأصول؟ .....                             |
| ١٦٤ | هل أن أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟ .....                                     |
| ١٦٦ | الظاهر كونها للإرشاد .....   |
| ١٦٧ | ما يشهد لكونها من الإرشاد .....  |
| ١٦٧ | ترتب الثواب على اجتناب الشبهة .....  |
| ١٦٨ | ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب .....   |
| ١٦٨ | حسن الاحتياط مطلقاً .....  |
| ١٧٠ | المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نص فيه .....                         |
| ١٧١ | التوقف أعم من الاحتياط بحسب المورد .....   |
| ١٧١ | الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم .....   |
| ١٧٢ | الفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية .....  |
| ١٧٣ | احتمال آخر في الفرق .....  |
| ١٧٤ | احتمال ثالث في الفرق .....   |
| ١٧٥ | أوامر الاحتياط إرشادية .....   |
| ١٧٧ | أصل الإباحة إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه .....                                |

١٧٨. .... ما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حيوان متولد من طاهر ونجس
١٨٠. .... ما ذكره شارح الروضة في المسألة
١٨٠. .... المناقشة فيما ذكره شارح الروضة
١٨٣. .... اعتراض بعض الأخباريين على الأصوليين
١٨٣. .... المناقشة فيما أفاده بعض الأخباريين
١٨٦. .... المسألة الثانية: الشبهة التحريمية من جهة إجمال النص
١٨٨. .... المسألة الثالثة: الشبهة التحريمية من جهة تعارض النصين
١٨٨. .... الأقوى عدم وجوب الاحتياط
١٨٨. .... ظاهر مرفوعة زرارة وجوب الاحتياط
١٨٩. .... الجواب عن المرفوعة
١٩٠. .... تعارض (المقرر والناقل)، و(المبيح والحاضر)
١٩١. .... الفرق بين المسألتين
١٩٣. .... المسألة الرابعة: الشبهة التحريمية من جهة اشتباه الموضوع
١٩٣. .... عدم الخلاف في الإباحة
١٩٤. .... استدلال العلامة عليه السلام برواية مسعدة
١٩٤. .... الإشكال في الأمثلة المذكورة في الرواية
١٩٥. .... توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة والجواب عنه
٢٠٠. .... تقرير التوهم بوجه آخر
٢٠٠. .... الجواب عن هذا الوجه
٢٠٢. .... عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتب عليه نفع أخروي
٢٠٥. .... محل الكلام في الشبهة الموضوعية ما إذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة
- كلمات المحدث العاملي عليه السلام في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه
٢١١. .... والمناقشة فيها
٢٢١. .... الاحتياط التام موجب لاختلال النظام
٢٢٢. .... التبعض بحسب الاحتمالات

المحتويات ..... ٤٦٩

التبويض بحسب الاحتمالات ..... ٢٢٣

التبويض بين مورد الأمانة على الإباحة وبين غيره ..... ٢٢٤

عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام ..... ٢٢٦

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الشبهة الوجوبية من جهة فقدان النص ..... ٢٢٨

المعروف من الأخباريين عدم وجوب الاحتياط ..... ٢٢٨

كلام المحدث العاملي رحمته الله ..... ٢٢٨

كلام المحدث البحراني رحمته الله في الحدائق في عدم وجوب الاحتياط ..... ٢٢٩

كلامه رحمته الله في الدرر النجفية في عدم وجوب الاحتياط أيضاً ..... ٢٢٩

كلامه رحمته الله في وجوب الاحتياط ..... ٢٢٩

كلام المحدث الاسترآبادي رحمته الله في وجوب الاحتياط أيضاً ..... ٢٣١

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي رحمته الله ..... ٢٣٤

المسألة خلافية والأقوى البراءة ..... ٢٣٥

محل الكلام في المسألة ..... ٢٣٧

رجحان الاحتياط وترتب الثواب عليه ..... ٢٣٨

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير

الاستحباب ..... ٢٣٩

احتمال الجريان ..... ٢٤٠

التحقيق في المسألة ..... ٢٤١

### قاعدة التسامح في أدلة السنن

الاستدلال على القاعدة بـ(أخبار من بلغ) ..... ٢٤٥

ما يورد على الاستدلال ..... ٢٤٦

عدم دلالة ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعي ..... ٢٥٠

دلالة (أخبار من بلغ) على الأمر الإرشادي ..... ٢٥٠

الثمرة بين الأمر الإرشادي والاستحباب الشرعي ..... ٢٥٣

- ٢٥٥..... اختصاص أدلة البراءة بالشك في الوجوب التعيني .
- ٢٥٥..... لو شك في الوجوب التخيري والإباحة .
- ٢٥٨..... هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها؟
- ٢٥٩..... كلام فخر المحققين في أن قراءة الإمام بدل أو مسقط .
- ٢٦١..... الشك في الوجوب الكفائي .
- ٢٦٢..... المسألة الثانية: الشبهة الوجوبية من جهة إجمال النص .
- ٢٦٢..... المعروف عدم وجوب الاحتياط .
- ٢٦٢..... تصريح المحدثين الاسترآبادي والبحراني بوجوب التوقف والاحتياط .
- ٢٦٢..... كلام صاحب الحدائق .
- ٢٦٣..... المناقشة فيما ذكره صاحب الحدائق .
- ٢٦٦..... المسألة الثالثة: الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصين .
- ٢٦٦..... المعروف عدم وجوب الاحتياط خلافاً للمحدثين الاسترآبادي والبحراني .
- ٢٦٧..... الجواب عن مرفوعة زارة الأمرة بالاحتياط .
- ٢٦٨..... مما يدل على التخيير في المسألة .
- ٢٧١..... ما ذكره الأصوليون في باب التراجيح .
- ٢٧٢..... المسألة الرابعة: الشبهة الوجوبية من جهة اشتباه الموضوع .
- ٢٧٢..... جريان أدلة البراءة .
- ٢٧٣..... لو ترددت الفاتحة بين الأقل والأكثر .
- ٢٧٤..... المشهور وجوب القضاء حتى يظن الفراغ .
- ٢٧٤..... كلام العلامة رحمته في التذكرة .
- ٢٧٥..... كلام الشيخ رحمته في التهذيب .
- ٢٧٥..... المورد من موارد جريان أصالة البراءة .
- ٢٧٧..... كلام السيد بحر العلوم رحمته في عدم جريان أصالة البراءة في المسألة .
- ٢٧٨..... مناقشة كلام السيد بحر العلوم رحمته .
- ٢٧٩..... توجيه فتوى المشهور .

|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٤٧١ |
| ضعف التوجيه المذكور .....   | ٢٨٢ |
| التوجيه الأضعف .....  | ٢٨٦ |
| المطلب الثالث: دوران الأمر بين المحذورين، وفيه مسائل:                               |     |
| المسألة الأولى: الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النص .....                       | ٢٨٨ |
| هل الحكم في المسألة الإباحة أو التوقف أو التخيير؟ .....                             | ٢٨٩ |
| الحكم بالإباحة ظاهراً ودليلاً .....   | ٢٩٢ |
| دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى والجواب عنها .....                               | ٢٩٤ |
| دعوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي والجواب عنها .....                     | ٢٩٥ |
| عدم صحة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين .....                                   | ٢٩٦ |
| عدم شمول ما ذكره في مسألة اختلاف الأمة لما نحن فيه .....                            | ٢٩٩ |
| ظاهر كلام الشيخ <small>رحمته</small> في مسألة اختلاف الأمة هو التخيير الواقعي ..... | ٢٩٩ |
| كلام الشيخ <small>رحمته</small> في العدة .....                                      | ٣٠١ |
| شمول أدلة الإباحة لما نحن فيه .....   | ٣٠٣ |
| اللازم في المسألة هو التوقف .....   | ٣٠٤ |
| بناءً على وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخير؟ .....                        | ٣٠٤ |
| أدلة تعين الأخذ بالحرمة .....   | ٣٠٤ |
| كلام العلامة في نهاية الوصول .....  | ٣٠٤ |
| المناقشة في الأدلة .....  | ٣٠٥ |
| هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري؟ .....                                  | ٣١١ |
| ما استدل به للتخيير الابتدائي .....   | ٣١١ |
| المناقشة فيما استدل .....   | ٣١٢ |
| الأقوى هو التخيير الاستمراري .....  | ٣١٣ |
| المسألة الثانية: الدوران بين المحذورين من جهة إجمال الدليل .....                    | ٣١٤ |
| المسألة الثالثة: الدوران بين المحذورين من جهة تعارض النصين .....                    | ٣١٥ |
| الحكم هو التخيير والاستدلال عليه .....  | ٣١٥ |

٤٧٢ ..... التنقيح / ج ٣

هل التخيير ابتدائي أو استمراري؟ وجوه ..... ٣١٥

اللازم الاستمرار على ما اختار ..... ٣١٦

المسألة الرابعة: الدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع ..... ٣١٧

ما مثل به للمسألة ..... ٣١٧

المناقشة في الأمثلة ..... ٣١٧

دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام ..... ٣١٩

الموضع الثاني: الشك في المكلف به

المطلب الأول: اشتباه الحرام بغير الواجب، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الاشتباه من جهة اشتباه الموضوع ..... ٣٢٣

المقام الأول: في الشبهة المحصورة

هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟ ..... ٣٢٤

الحق حرمة المخالفة القطعية والاستدلال عليه ..... ٣٢٤

عدم صلاحية أخبار (الحلّ) للمنع عن الحرمة ..... ٣٢٧

ما هو غاية الحلّ في أخبار (الحلّ)؟ ..... ٣٢٨

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعي ..... ٣٣١

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلا تدريجاً أيضاً ..... ٣٣٥

توهم وجود المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشرعيات ..... ٣٣٨

الجواب عن التوهم المذكور ..... ٣٤٠

تفصيل صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة ..... ٣٤٤

هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟ ..... ٣٤٥

الحق وجوب الاجتناب والاحتياط ..... ٣٤٥

الاستدلال عليه ..... ٣٤٥

توهم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين والتخيير بينهما ودفعه ..... ٣٤٧

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط لا التخيير ..... ٣٤٨

عدم استفادة الحلّية على البدل من أخبار (الحلّ) ..... ٣٥١

أدلة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام:

- ٣٥٢..... ما دلّ على حلّ ما لم يعلم حرمة .....  
٣٥٣..... المناقشة في الدليل المذكور .....  
ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة:  
٣٥٧..... موثقة سماعة .....  
٣٥٨..... الجواب عن الموثقة .....  
الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمة:  
٣٦٠..... أخبار الحلّ والجواب عنها .....  
٣٦٠..... ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة والجواب عنه .....  
٣٦١..... أخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان والجواب عنها .....  
٣٦٢..... قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلاً .....  
اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين:  
٣٦٣..... الأخبار الدالة على هذه القاعدة .....  
ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين  
أمراً مسلماً .....  
٣٦٦..... الاستئناس لما ذكرنا برواية وجوب القرعة في قطع الغنم .....  
٣٦٨..... الرواية أدلّ على مطلب الخصم .....  
٣٦٩..... لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغيره .....  
٣٧١..... ظاهر صاحب الحدائق التفصيل بينهما .....  
٣٧١..... كلام صاحب الحدائق في جواب صاحب المدارك .....  
٣٧٢..... المناقشة فيما أفاده صاحب الحدائق .....  
٣٧٢..... هل يشترط في المحرم الواقعي أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد .....  
٣٧٣..... لو كان المحرم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر .....  
٣٧٤..... لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو هذا المائع خمرًا .....  
٣٧٤..... الأقوى عدم جواز المخالفة القطعية في جميع ذلك .....  
٣٧٥.....

٣٧٦. .... الأقوى وجوب الموافقة القطعية أيضاً .
٣٧٧. .... هل تختص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام، أم لا؟
٣٧٧. .... الأقوى الاختصاص والدليل عليه .
٣٧٨. .... لا فرق في ذلك بين الاستناد إلى حكم العقل أو حكم الشرع.
٣٨١. .... التمسك للحرمة في المسألة بكونه تجريباً والمناقشة فيه .
٣٨١. .... التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط والمناقشة فيه أيضاً .
٣٨٢. .... وجوب الاجتناب إنما هو مع تنجز التكليف على كل تقدير .
٣٨٢. .... لو لم يكلف بالتكليف على كل تقدير .
٣٨٣. .... لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على تمكن المكلف منه .
٣٨٣. .... لو كان أحدهما المعين غير مبتلىً به .
٣٨٥. .... اختصاص النواهي بمن يعد مبتلياً بالواقعة المنهي عنها والسر في ذلك .
- حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهة
٣٨٦. .... المحصورة .
٣٨٧. .... اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدم بما ذكرنا .
٣٨٧. .... تأييد ما ذكرنا .
٣٨٨. .... خفاء تشخيص موارد الابتلاء وعدمه غالباً .
٣٨٩. .... المعيار صحة التكليف وحسنه غير مقيد بصورة الابتلاء .
٣٨٩. .... لو شك في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة .
٣٩١. .... الأولى الرجوع إلى الإطلاقات .
٣٩١. .... هل يجوز التمسك بالمطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق لتعذر ضبط مفهومه، أم لا؟
٣٩٥. .... الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعية .
٣٩٦. .... هل يحكم بتنجس ملاقي أحد المشتبهين؟
٣٩٧. .... ما استدل به على تنجس الملاقي .
٣٩٨. .... الأقوى عدم الحكم بالتنجس وعدم تمامية الأدلة المذكورة .
٣٩٩. .... رواية عمرو بن شمر .



|     |   |
|-----|---|
| ٤٧٥ | المحتويات .....   |
| ٤٠٠ | الاستدلال بالرواية على تنجس الملاقى .....                                   |
| ٤٠٠ | الجواب عن الرواية .....   |
| ٤٠١ | أصالة الطهارة والحل في الملاقى سليمة عن المعارض .....                       |
| ٤٠٥ | التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول .....              |
| ٤٠٦ | محصل ما ذكرنا .....   |
| ٤٠٨ | الاضطرار إلى بعض المحتملات .....  |
| ٤٠٨ | لو كان المضطر إليه بعضاً معيناً .....                                       |
| ٤٠٩ | لو كان المضطر إليه بعضاً غير معين .....                                     |
| ٤١٤ | لو كانت المشتبهات مما توجد تدريجاً .....                                    |
| ٤١٦ | عدم الابتلاء دفعةً في التدريجيات .....                                      |
| ٤١٧ | جواز المخالفة القطعية بناءً على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية ..... |
|     | العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة قد ينشأ عن اشتباه المكلف به وقد يكون من   |
| ٤٢٠ | جهة اشتباه المطلق .....   |
| ٤٢٢ | القول بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها .....                      |
| ٤٢٣ | المناقشة في القول المذكور .....   |
| ٤٢٥ | التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين هو الحل أو الحرمة .....       |
|     | <b>المقام الثاني: في الشبهة غير المحصورة</b>                                |
|     | المعروف عدم وجوب الاجتناب والاستدلال عليه من وجوه:                          |
| ٤٢٩ | الأول: الإجماع .....  |
| ٤٢٩ | الثاني: لزوم المشقة في الاجتناب .....                                       |
| ٤٣٠ | المناقشة في هذا الاستدلال .....   |
| ٤٣٠ | عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه .....          |
| ٤٣٣ | عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة .....                     |
| ٤٣٤ | الثالث: أخبار الحل .....  |
| ٤٣٤ | المناقشة في هذا الاستدلال .....   |

- ٤٣٧..... الرابع: بعض الأخبار في خصوص المسألة .
- ٤٣٧..... رواية أبي الجارود .
- ٤٣٩..... الخامس: أصالة البراءة .
- ٤٤١..... حاصل هذا الوجه .
- ٤٤٢..... السادس: عدم الابتلاء إلا ببعض معين .
- ٤٤٢..... الاستفادة من الأدلة المذكورة .
- ٤٤٤..... هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة؟
- ٤٤٥..... التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل .
- ٤٤٦..... غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء بترك بعض الاحتمالات .
- ٤٤٩..... ضابط المحصور وغير المحصور .
- ٤٤٩..... القول بأن المرجع فيه العرف .
- ٤٤٩..... المناقشة في هذا القول .
- ٤٥٠..... ما ذكره المحقق الثاني رحمته الله من الضابط .
- ٤٥٠..... كلام المحقق الثاني رحمته الله في فوائد الشرائع .
- ٤٥٠..... المناقشة فيما أفاده المحقق الثاني رحمته الله .
- ٤٥٢..... ما ذكره الفاضل الهندي رحمته الله من الضابط والمناقشة فيه .
- ٤٥٣..... الضابط بنظر المصنف رحمته الله .
- ٤٥٤..... إذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة .
- ٤٥٦..... إذا كان المردد بين الأمور غير المحصورة أفراداً كثيرة .
- ٤٥٨..... أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة .
- ٤٥٨..... اشتباه الحرام بغير الواجب من جهة اشتباه الحكم .
- ٤٦١..... المحتويات .

التَّبَيُّحُ



# التبكي

تعلیقہ موسّعة علی فرائد الأصول  
للشیخ الأنصاريّ بیتنا  
قلین

الجزء الرابع

تألیف

السید محمد سعید الطباطبائی الحکیم (مدّظله)



دارالعلوم  
طبعة. نشر. توزيع

|                            |   |  |
|----------------------------|---|--|
| المؤلف                     | : | الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...                          |
| العنوان                    | : | التنقيح  |
| توضيح                      | : | تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته</small> |
| الجزء                      | : | الرابع   |
| الناشر                     | : | دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.  |
| اللغة                      | : | العربية  |
| الموضوع                    | : | Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction            |
| الطبعة                     | : | الثانية  |
| تصنيف BP                   | : | ١٣٩٥ ٨ ط / ٨ / ١٥٩ BP  |
| تصنيف ديوي                 | : | ٣١٢ / ٢٩٧  |
| الايداع في المكتبة الوطنية | : | ٤٢٣٩٢٤٩  |

## الطبعة الثانية

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م

جميع الحقوق محفوظة

|             |                             |
|-------------|-----------------------------|
| اسم الكتاب  | ..... التنقيح / ج ٤         |
| تأليف:      | ..... السيد الحكيم (مدّظله) |
| المطبعة     | ..... نينوا                 |
| العدد       | ..... ١٠٠٠ نسخة             |
| الناشر      | ..... دار الهلال            |
| الدورة ISBN | ..... 978-600-6992-44-0     |
| ISBN        | ..... 978-600-6992-48-8     |

## المطلب الثاني

### في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين، لأن الواجب:

إما مردد بين أمرين متباينين، كما إذا تردد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل .  
وإما مردد بين الأقل والأكثر (١)، كما إذا ترددت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها، للشك في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأولان (٢) من الأقل والأكثر (٣)، كما لا يخفى.

---

(١) يعني: الارتباطيين، بحيث لو اقتصر على الأقل لا يعلم بحصول شيء من الفرض ولا يتحقق الامتثال.

أما لو لم يكونا ارتباطيين - كما لو دار الأمر بين شغل الذمة بدرهم ودرهمين - فهو خارج عما نحن فيه، ويكون من الشك في أصل التكليف بالإضافة إلى الزائد، ويرجع فيه إلى البراءة بناء على ما سبق

(٢) يعني: مثالي التردد بين القصر والتمام، والظهر والجمعة.

(٣) إذا المعتبر في الأقل والأكثر تحقق الأقل في ضمن الأكثر، بحيث يكون

واعلم: أنالم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأن الأكثر معلوم الحرمة (١) والشك في حرمة الأقل.

الإتيان بالأكثر محققاً للامتثال قطعاً، وهوإنما يتم فيما إذا كان الأقل - على تقدير وجوبه - ملحوظاً لا بشرط بالإضافة إلى الزيادة المعتبرة في الأكثر، ولا يتم ذلك في الجمعة بالإضافة إلى الظهر ولا القصر بالإضافة إلى التمام، لأن الأقل ملحوظ بشرط لا بالإضافة إلى الزيادة المعتبرة في الأكثر، كما هو ظاهر.

(١) فلا بد من تركه، وبه يتحقق الامتثال بالإضافة إلى التكليف المعلوم، ويعلم بتحقق الغرض بالإضافة إليه.

وهذا بخلاف الأقل فيما نحن فيه، لانه وإن كان معلوم الوجوب استقلالاً أو في ضمن الأكثر، إلا أن الاتيان به بدون الاقتصار عليه لا يعلم بكونه امتثالاً ومورداً للغرض، لاحتمال وجوب الأكثر المفروض كونه ارتباطياً، فلا غرض بالاقتصار على بعض أجزائه.

وهذا هو الذي أوجب احتمال وجوب الاحتياط هنا، دون الدوران بين حرمة الأقل والأكثر، بل هو نظير الدوران بين وجوب الأقل والأكثر غير الارتباطيين الذي عرفت أنه مجرى البراءة.



## أما القسم الأول

[فيما إذا دار الأمر في الواجب بين المتبائنين]

فالكلام فيه يقع في مسائل على ما ذكرنا في أول الباب، لأنه إما أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

## [المسألة الأولى]

[ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص]

أما الأولى، فالكلام فيها: إما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم - بإجماع أو ضرورة - حرمتها، كما في المثالين السابقين (١)، فإن ترك الصلاة فيهما رأساً مخالف للإجماع بل الضرورة (٢)، وإما في وجوب الموافقة القطعية.

اشتبه الواجب  
بغيره من جهة  
فقدان النص

أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية، لأنها معصية عند العقلاء، فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدها معصية.

الظاهر حرمة  
المخالفة القطعية  
والدليل عليه

ويظهر من المحقق الخوانساري: دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، وأن الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته، ويظهر من الفاضل القمي رحمته: الميل إليه، والأقوى ما عرفت (٣).

---

(١) وهما مثالا الدوران بين الظهر والجمعة والقصر والتمام.

(٢) لما هو المعلوم من اهتمام الشارع الأقدس بالصلاة فيقع الكلام في غير ذلك من التكاليف التي لا يعلم باهتمام الشارع بها بهذا المقدار.

(٣) لنظير ما تقدم في الشبهة التحريمية، لأنها من باب واحد.

الأقوى وجوب  
الموافقة القطعية  
والدليل عليه

وأما الثاني: ففيه قولان، أقواهما الوجوب، لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما الأول، فلأن وجوب الأمر المردد ثابت في الواقع، والأمر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع وأصل إلى من علم به تفصيلاً (١)، إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها (٢)، وإلا لزم الدور كما ذكره العلامة رحمته الله في التحرير، لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب (٣)، فكيف يتوقف الوجوب عليه؟

عدم كون الجهل  
التفصيلي عذراً  
لا عقلاً ولا نقلاً

وأما المانع، فلأن المتصور منه ليس إلا الجهل التفصيلي بالواجب، وهو غير مانع عقلاً ولا نقلاً.

أما العقل، فلأن حكمه بالعذر: إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع - حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور

---

(١) يعني: علم تفصيلاً بوجوب الأمر المردد بها هو مردد، وإن لم تكن خصوصيته معلومة تفصيلاً، بل إجمالاً.

(٢) أشار هنا إلى عدم اختصاص التكليف الواقعي بالعالم تفصيلاً، وقد تقدم منه نظير ذلك في الشبهة التحريمية المحصورة، وذكرنا هناك أن مرجع القول بعدم وجوب الاحتياط ليس إلى ذلك، بل إلى دعوى عدم منجزية العلم الإجمالي بنحو يقتضي وجوب الموافقة القطعية، فاللازم التعرض لذلك.

وقد عرفت هناك القطع بمنجزية الواقع، ومع تنجز التكليف الواقعي يجب إحراز الفراغ عنه بالإتيان بتمام الأطراف دفعاً للعقاب المحتمل على ما تقدم تفصيله، فإن المقامين من باب واحد. فلاحظ.

(٣) لتأخره عنه رتبة تأخر مقام الإتيان من مقام الثبوت كما لا يخفى.

به (١) - فلا استقلال للعقل بذلك (٢)، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة، كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه، كما سيأتي.

وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه، فهو أشد منعاً، وإلا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً بالمخالفة القطعية (٣)، فلا وجه للالتزام حرمة المخالفة القطعية. ولقبح (٤) عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات، كما هو (٥) المشهور (٦).

---

(١) لعل الأولى أن يقول: فقد شرط من شروط التكليف، فإن القدرة من شروط التكليف، لا من شروط وجود المأمور به، لإمكان وجود المأمور به بنحو خارج عن اختيار المكلف.

(٢) بل يستقل بعدمه. لكنه بمعنى إدراكه ذلك، وهو أمر وجداني بديهي لا نظري، فإن القدرة على الطرفين تستلزم القدرة على الواقع المردد بينهما، لعدم خروجه عنهما. ومعه لا حاجة للاستشهاد عليه بجواز التكليف بالمجمل، كما ذكره المصنف رحمته.

(٣) والمفروض الفراغ عن حرمتها، لما تقدم في الأمر الأول.

(٤) معطوف على قوله: «لجاز إهمال...».

(٥) يعني: عقاب الجاهل المقصر في الفحص عن التكاليف الشرعية.

(٦) لا مجال للاستشهاد بذلك، فإن استحقاق العقاب لا ينافي عدم إمكان توجيه التكليف، لإمكان الالتزام بأن عدم توجيه التكليف إنما يمنع من العقاب إذا لم يستند إلى اختيار المكلف وتقصيره، وإلا ثبت معه العقاب. ولذا لا إشكال في امتناع توجيه التكليف للغافل مع استحقاقه للعقاب إذا كانت غفلته مسببة عن اختياره وناشئةً من تقصيره في النظر في أدلة الأحكام الشرعية.

ودعوى: أن مرادهم (١) تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، لا التكليف بإتيانه مع وصف الجهل، فلا تنافي بين كون الجهل مانعاً وبين التكليف في حاله، وإنما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل، لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم.

مدفوعة برجوعها حينئذٍ إلى ما تقدم (٢) من دعوى كون عدم الجهل

---

اللهم إلا أن يكون مراده من توجيه التكليف ما يُساقق المسؤولية به والعقاب عليه، لأنه المهم في المقام من حيث كونه كافياً في وجوب الاحتياط. فتأمل جيداً.

(١) يعني: مراد المشهور من حكمهم بعقاب الجاهل المقصر.

وحاصل الدعوى: أنه لا مجال للاستشهاد بحكم المشهور بذلك على إمكان توجيه التكليف للجاهل، لأن مرادهم أنه مكلف في حال الجهل برفع جهله ثم الإتيان بالواقع، لا أنه مكلف بالواقع في حال جهله حتى يدل على إمكان توجيه التكليف مع الجهل، فهو نظير تكليف الجنب بالصلاة، الراجع إلى تكليفه برفع جنابته ثم الصلاة، لا تكليفه بالصلاة ابتداءً حين الجنابة.

(٢) يعني: أن الأمر برفع الجهل مقدمة للإتيان، بالواقع راجع إلى كون عدم الجهل من شروط المكلف به حتى يجب مقدمة له، كما تجب الجنابة مقدمة للصلاة، وقد تقدم بطلان ذلك.

كيف ولو تم ذلك لزم عدم إجزاء المأمور به الواقعي لو أتى به حال الجهل، ولا مجال لذلك.

نعم لو كان رفع الجهل من شروط التكليف لا يتوجه الإشكال المذكور، لإمكان التكليف بتحصيل شروط التكليف. لكن - مع أنه لا يناسب التنظير بالجنابة مع الصلاة - يلزمه عدم صحة التكليف لو فرض تعذر رفع الجهل لضيق الوقت

من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة، وقد تقدم بطلانها. وأما النقل، فليس فيه ما يدل على العذر، لأن أدلة البراءة غير جارية في المقام، لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية (١)، والكلام بعد فرض حرمتها.

بل في بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط، مثل: صحيحة عبد الرحمن - المتقدمة (٢) - في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» وغيرها.

فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر (٣) يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب

دلالة بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسألة

---

ونحوه، لعدم التكليف برفع الجهل لفرض تعذره ولا بنفس الواقع لفرض عدم تحقق شرط التكليف به. فلاحظ.

(١) على ما تقدم في الشبهة التحريمية المحصورة.

(٢) تقدمت عند الكلام في أدلة الإخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية.

لكنها واردة في الدوران بين الأقل والأكثر، فلا يعمل بها في موردها فكيف يتعدى منه إلى ما نحن فيه؟

ولا بد أن تحمل على الشبهة قبل الفحص أو غيرها مما هو أجنبي عن المقام، على ما تقدم هناك.

(٣) ظاهره بدو المفروغية عن ثبوت التجويز المذكور من الشارع الأقدس. مع أنه محل الكلام، بل المنع. فالظاهر أن مراده الاستدلال بإمكان التجويز المذكور بلا فرض ثبوته فعلاً بل هو المقطوع به، كما يشهد به التأمل في المطلب والرجوع إلى شرح كلامه.

الإطاعة (١) حينئذ، كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الإطاعة، وحينئذ فلا ملازمة بين العلم الإجمالي ووجوب الإطاعة (٢)، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي، وحيث كان مفقوداً فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه، لعدم البيان. نعم، لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بحرمتها، ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية.

العلم الإجمالي  
كالتفصيلي علة  
تامة لتنجز  
التكليف بالمعلوم

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر (٣)، فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع - إما تعييناً كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإما تخيراً كما في موارد التخير

---

(١) يعني: القطعية وأما الاحتمالية فالتجويز المذكور لا يشهد بجوازها.

(٢) يعني: وإلا لامتنع التجويز المذكور، كما امتنع مع العلم التفصيلي.

(٣) عرفت في الشبهة التحريمية أن المراد بجعل أحد الطرفين بدلاً ظاهرياً عن الواقع هو التعبد ظاهراً أو يكون الواقع في ذلك الطرف، فيرجع إلى تمييز المعلوم بالإجمال.

ومنه يظهر أنه ليس المراد منه استصحاب الحالة السابقة، لعدم تعرضه لتمييز المعلوم بالإجمال بناء على ما هو الحق من عدم حجية الأصل المثبت. وإنما يكفي العمل بالاستصحاب المذكور لانحلال العلم الإجمالي به، كما أشرنا إلى ذلك في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة التحريمية المحصورة. كما سبق الكلام في التخير أيضاً. فراجع.

بين الاحتمالين - فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة، فإن الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبيد وإن لم يصل إليهم (١)، لم يكن بد عن موافقته إما حقيقة بالاحتياط، وإما حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في الشبهة المحصورة.

ومما ذكرنا يظهر: عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما، لأن العمل بها في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه، فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام مما لم يجلب الله علمه عنا، فليس موضوعاً عنا ولسنا في سعة منه، فلا بد إما من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء إجمالاً (٢)، وإما من الحكم بأن شمولها للواحد المعين (٣) المعلوم

عدم جواز التمسك في المسألة بأدلة البراءة

(١) يعني: لم يصل الخطاب إليهم بوجه تفصيلي، وإلا فالمفروض وصوله في الجملة.

(٢) إما للزوم التناقض بين الصدر والذيل الكاشف عن عدم شمول أخبار البراءة لأطراف العلم الإجمالي رأساً.

أو للزوم تخصيصها فيها عقلاً لاستلزام عمومها الترخيص في المعصية.

وكلا الوجهين المذكوران في وجه سقوط الأصول الترخيضية في أطراف العلم الإجمالي، وإن كان الأول ممنوعاً في نفسه، خلافاً لما قد يظهر من المصنف عليه السلام على ما يذكر في مبحث تعارض الاستصحابين.

(٣) يعني: في الواقع وإن كان مردداً عند المكلف.



وجوبه ودالاتها بالمفهوم (١) على عدم كونه موضوعاً عن العباد وكونه محمولاً عليهم ومأخوذين به وملزمين عليه، دليل (٢) علمي - بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية - على وجوب الإتيان بكل من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وإن كان محجوباً عنا، إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوباً عنا، ولا منافاة بين عدم

---

(١) المستفاد من الغاية في قوله ﷺ في حديث السعة: «ما لا يعلمون» وفي قوله ﷺ في حديث الحجب: «حتى يرد فيه أمر أو نهي» كما في بعض النسخ.  
 (٢) خبر (أن) في قوله: «بأن شمولها...».

وهذا إشارة إلى وجه آخر لعدم الرجوع للأصول في أطراف العلم الإجمالي ولعله راجع إلى ما ذكرناه في الشبهة التحريمية المحصورة من أن الأصول تجري في أطراف العلم الإجمالي ذاتاً، إلا أنها لا تقتضي الترخيص فيها مطلقاً ومن جميع الجهات، بل من حيث كونها مشكوكة التكليف، وذلك لا ينافي لزوم الاجتناب عنها لتنجزها بالعلم الإجمالي لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليها. فراجع.

نعم ظاهره أن تنجز المعلوم بالإجمال إنما هو بسبب المفهوم المستفاد من الروايات المقتضي لتنجز التكليف بالعلم الإجمالي. وهو لا يخلو عن إشكال، لأن منجزية العلم ذاتية لا تحتاج إلى جعل شرعي فلا بد من حمل المفهوم في الروايات المذكورة على أن العلم بالتكليف غاية عقلية رافعة للمعذرية لاشريعة، فالمنجز في الحقيقة هو العلم بنفسه بلا حاجة للمفهوم.

ثم إننا أشرنا في الشبهة التحريمية إلى أن ظاهر بعض الأخبار عدم منجزية العلم الإجمالي، وأن لا بد من حملها على صورة عدم الابتلاء ببعض الأطراف أو نحوها، لئلا تنافي حكم العقل بمنجزيته، ولا يرد ذلك هنا، لاختصاص تلك الأخبار بالشبهة التحريمية. فلاحظ.

وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدمة، كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعاً وثبوت الوجوب الغيري كذلك.

واعلم: أن المحقق القمي رحمته الله، بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام، قال:

إن دقيق النظر يقتضي خلافه، فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة - بإرادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب - مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة (١) الذي اتفق أهل العدل على استحلالته، وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه، إذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها: أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين

كلام المحقق القمي في عدم وجوب الاحتياط في المسألة

(١) لا يخفى أنه إن أريد بذلك منع التكليف، واقعاً بحيث يكون الجاهل خارجاً عن إطلاق الخطاب.

فهو مناف للإجماع والضرورة على اشتراك التكليف بين الجاهل والعالم، وما هو الحق من التخطئة.

وإن أراد بذلك منع التكليف به ظاهراً مع ثبوته واقعاً فهو مناف لما عرفت من منجزية العلم الإجمالي.

و أما قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فهو - لو تم - لأدخل له في المقام، لأنه راجع إلى وظيفة المخاطب، لا إلى وظيفة المخاطب كما هو ظاهر فتأمل.

اللهم إلا أن يقال: إن اشتراك التكليف بين العالم والجاهل ومنجزية العلم الإجمالي المفروضين لما لم تجتمع مع قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة المدعى كان مقتضى الجمع بينها الالتزام بجعل البدل الظاهري، الراجع إلى أن ما يختاره المكلف هو الواقع في حقه ظاهراً، فيكون ذلك بياناً للواقع في ظرف الجهل به.

لكن الإنصاف أن كلام المحقق القمي رحمته الله بعيد عن ذلك جداً.

بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع (١) المبهم عندنا بأن ترك فعلها مجتمعين، يستحق العقاب. ونظير ذلك: مطلق التكليف بالأحكام الشرعية، سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئة، فإن التحقيق: أن الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلة الظنية، لا تحصيل الحكم النفس الأمري في كل واقعة، ولذا لم نقل بوجود الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من أول الأمر (٢).

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مررد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به

---

(١) وهو موضوع التكليف الواقعي المررد بين الأمرين.

(٢) أشار بهذا إلى ما يذكر في دليل الانسداد من أن تعذر العلم التفصيلي موجب للرجوع للظن، ولا يجب معه الاحتياط لأجل تحصيل الواقع المررد على ما هو عليه، الذي يتوقف إحرازه على موافقة جميع الاحتمالات حتى الموهومة. وقد أراد بهذه الإشارة إلى أن المكلف به في حال الجهل هو خصوص المظنون، ولا إيهام فيه ولا تردد، لا الواقع المفروض إجماله حتى ينافي ما سبق منه من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

لكن لا يخفى أنه إذا أراد بذلك اختصاص التكليف الواقعي بالمظنون فهو مخالف لفرض التخطئة في كلامه. وإن أراد اختصاص التكليف الظاهري به فحيث عرفت أنه منافع لمنجزية العلم الإجمالي فلا بد أن يكون ناشئاً عن سقوط منجزية العلم الإجمالي بسبب استلزام الاحتياط الحرج أو اختلال النظام على ما يذكر في محله، وحيثئذ فلا يكون نظيراً للمقام، لفرض عدم الموجب هنا لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية. فلاحظ.

- المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة - لثم ذلك (١)، ولكن لا يحسن حينئذ قوله - يعني المحقق الخوانساري -: فلا يبعد حينئذ القول بوجوب الاحتياط، بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب. ولكن، من أين هذا الفرض؟ وأنى يمكن إثباته؟، انتهى كلامه، رفع مقامه.

وما ذكره (قدس الله سره) قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق (٢)، التي ذكرها في مسألة الاستنجااء بالأحجار، حيث قال بعد كلام له: والحاصل: إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال. إلى أن قال:

ظاهر بعض  
كلمات المحقق  
الخوانساري  
عدم وجوب  
الاحتياط أيضاً

وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور، ويعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم (٣) بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم (٤)،

(١) وهو لزوم الاحتياط بفعل كلا المحتملين. لكن هذا مناف لما سبق منه من امتناع التكليف بالمجمل، لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة

(٢) يعني: المحقق الخوانساري رحمته الله.

(٣) يعني: التفصيلي.

(٤) يعني: بنحو يكون العلم بالموضوع أو الغاية شرطاً واقعياً للتكليف فلا تكليف بدونه واقعاً، وسيأتي من المصنف رحمته الله في إمكان ذلك.

وجب (١) الحكم (٢) بوجوب تلك الأشياء المررد فيها في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء، ولا يكفي الإتيان بواحد منها (٣) في سقوط التكليف، وكذا حصول (٤) شيء واحد من الأشياء (٥) في ارتفاع الحكم المعين.

إلى أن قال:

وأما إذا لم يكن كذلك، بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني، ونص آخر على أن هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء، وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في الصورتين أن ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية (٦). وكذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة، انتهى كلامه، رفع مقامه.

---

(١) جواب الشرط في قوله: «وكذا إذا ورد نصّ...».

(٢) يعني: ظاهراً، وأما الحكم الواقعي فهو تابع للموضوع والغاية الواقعيين.

(٣) يعني: من الأشياء المحتملة للوجوب.

(٤) عطف على (الإتيان) في قوله: «ولا يكفي الإتيان...».

(٥) يعني: المحتمل كونها غاية للتكليف.

(٦) لعله أراد بالأول مثل القصر والتمام مما يجمعها عنوان عرفي، كالصلاة

وأراد بالثاني مثل العتق والصدقة مما لا يجمعها عنوان كذلك.

وأنت خير بما في هذه الكلمات من النظر.

أما ما ذكره الفاضل القمي رحمته الله: من حديث التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا دخل له في المقام، إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، وإنما طرأ الاشتباه (١) في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين، وإزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى (٢) حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختلفة، وإلا (٣) فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط.

ونحن ندعي أن العقل حاكم - بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب، وعدم الدليل من الشارع على الأخذ (٤) بأحد الاحتمالين المعين أو المخير والاكْتفاء به من الواقع (٥) - بوجوب الاحتياط (٦)، حذراً من ترك الواجب الواقعي، وأين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة؟

المناقشة في  
كلمات المحقق  
القمي رحمته الله

(١) يعني: بسبب العوارض الخارجية - كاختلاف الناقلين أو جور الظالمين - مع كون الخطاب مبيناً في نفسه.

(٢) قديديعي وجوب إزالة الاشتباه على الحكم بمقتضى لطفه، لكن مع تيسر الطرق المتعارفة للإزالة، والمفروض في المقام عدم تيسرها.

(٣) يعني: لو لم يكن للشارع تقرير خاص في اختفاء الأحكام أو اشتباهها.

(٤) يعني: على وجوب الأخذ. وهو متعلق بقوله: «عدم الدليل».

(٥) يعني: بجعله بدلاً ظاهرياً عن الواقع المتردد.

(٦) متعلق بقوله: «حاكم».

مع أن التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه (١) إذا تمكن المكلف من الإطاعة ولو بالاحتياط .  
وأما ما ذكره تبعاً للمحقق المذكور (٢): من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به، ففيه:

أنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً لأن يقع مشروطاً بالعلم ولأن يقع منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء، كان ذلك (٣) اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطاً عقلياً، وأما اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول بالنسبة إلى الخطاب الواقعي، فإن الخطاب الواقعي في يوم الجمعة - سواء فرض قوله: «صل الظهر»، أم فرض قوله: «صل الجمعة» - لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي (٤).

---

(١) لا يبعد قبحه حينئذٍ، لكن لا من جهة تفويت الواقع، بل من جهة اللغوية والعبث في الإلزام بالاحتياط. إلا أن يكون هناك جهات ثانوية ترفع محذور اللغوية.

(٢) وهو المحقق الخوانساري رحمته الله.

(٣) يعني: قابلية التكليف للاشتراط بالعلم وعدمه.

(٤) لأن العلم متفرع على المعلوم ومتأخر عنه رتبة، فكيف يكون مأخوذاً فيه وقيداً له.

مع أنه لو فرض إمكانه فلا دليل عليه بعد فرض إطلاق أدلة الاحكام الواقعية، بناءً على ما هو التحقيق من إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي في التقسيات الثانوية،

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب (١) مطلق، كقوله: «اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، واثت بما فيه ولو كان غير معلوم»، كما يصح (٢) أن يرد خطاب مشروط، وأنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، وأن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلاً.

ومرجع الأول (٣) إلى الأمر بالاحتياط (٤)، ومرجع الثاني إلى

فضلاً عن الإطلاق المقامي.

(١) يعني: يرد خطاب متعرض للتكليف الظاهري.

و أما لو كان متعرضاً للتكليف الواقعي فقد يكون ممتنعاً لاستلزامه اجتماع الحكمين المتباثلين لو كان مرجعه إلى الإلزام مطلقاً ولو مع العلم الإجمالي، والحكمين المتضادين لو كان مرجعه إلى كون الإلزام مشروطاً بالعلم التفصيلي بحيث لا يثبت مع العلم الإجمالي.

هذا ولو كان مرجع الخطاب المذكور إلى التعرض لمقام الإطاعة المتفرع على التكليف والمتأخر عنه رتبة امتنع صدوره من الشارع، لأن مقام الإطاعة من مختصات العقل. وكأنه خارج عن محل كلام المصنف رحمته. فلاحظ.

(٢) سيأتي منه رحمته امتناع الخطاب المشروط في بعض صورته، وهو ما لو تضمن جواز المخالفة القطعية، فالمراد بالصحة مجرد الفرض والاحتمال البدوي.

و كأن مراده من الخطاب المشروط ما يقتضي اعتبار العلم التفصيلي في الإلزام بمقتضى الخطاب في مقام المطلق الذي يقتضي الإلزام به ولو مع العلم الإجمالي.

(٣) وهو الخطاب المطلق، الراجع إلى الإلزام بالواقع مطلقاً ولو مع العلم

الإجمالي.

(٤) فيكون إرشاداً للحكم العقل المدعى في المقام.



البراءة عن الكل إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعية، وإلى نفي ما علم إجمالاً بوجوبه. وإن أفاد نفي وجوب القطع بإتيانه وكفاية إتيان بعض ما يحتمله، فمرجه إلى جعل البديل للواقع (١) والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه.

لكن دليل البراءة على الوجه الأول (٢) ينافي العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة المغياة بالعلم (٣)، وعلى الوجه الثاني (٤) غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين - أعني وجوب مراعاة العلم الإجمالي وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً - أن يحكم (٥) العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لذينك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر

---

(١) الحكم المذكور لا يتضمن بحسب الجمود عليه جعل البديل، لما عرفت من أن مرجع جعل البديل إلى التعبد بأن الواقع في أحد الأطراف معيناً، أو مخيراً، والحكم بالترخيص الظاهري لا يقتضي ذلك.

نعم لما كان الحكم بعدم لزوم الامتثال اليقيني خارجاً عن وظيفة الشارع ومنافياً لحكم العقل بلزومه، تعين حملة - لورود من الشارع - على جعل البديل الظاهري الذي عرفت أنه من وظيفة الشارع تصحيحاً لكلامه، ودفعاً عن مخالفة حكم العقل المذكور. فلاحظ

(٢) يعني: المستلزم لجواز المخالفة القطعية.

(٣) لكن عرفت أنه لا حاجة في اعتباره إلى الأدلة المذكورة، لأن حجية العلم ذاتية عقلية لا تقبل التصرف الشرعي. فلا بد من حمل الأدلة الشرعية على مجرد إمضاء الحكم المذكور.

(٤) وهو المستلزم لجعل البديل والراجع لعدم وجوب الموافقة القطعية.

(٥) مؤوَل بالمصدر فاعل «يلزم» في قوله: «يلزم من هذين...».

الشارع بالاحتياط (١)، ووجوب (٢) الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به، مضافاً إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد (٣).  
وأما ما ذكره (٤): من استلزام ذلك الفرض - أعني تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به - لإسقاط قصد التعيين في الطاعة، ففيه:

أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد والإجمال في الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة (٥) أو الاحتياط، وليس لازماً لتنجز

(١) تعريض بما سبق من المحققين القمي والخوانساري عليه السلام من أن وجوب الاحتياط مشروط بأن يثبت من الشارع الأقدس إرادة الواقع المردد على ما هو عليه من دون اشتراط ذلك بالعلم.

(٢) معطوف على: «أمر الشارع» عطف تفسير، وهو راجع إلى شرح الاحتياط.

(٣) كالصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة، والإتيان بثلاث صلوات لمن علم أنه فاتته إحدى الصلوات الخمس اليومية، وغيرهما.

لكنه مختص بالشبهة الموضوعية التي اعترف المحقق الخوانساري عليه السلام في صدر كلامه بوجوب الاحتياط فيها.

(٤) يعني: المحقق القمي عليه السلام.

(٥) يعني: من لزوم الموافقة القطعية والاكْتفاء بالموافقة الاحتمالية، فإن الإتيان بأحد المحتملين يتعذر معه التعيين أيضاً كالإتيان بكليهما احتياطاً.

نعم لو رجع الاكتفاء بأحد المحتملين إلى جعل البدل الظاهري كان قصد التعيين ممكناً. لكنه أمر آخر لم يذكره المحقق القمي عليه السلام وإنما ذكره المصنف عليه السلام. فتأمل جيداً.

التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم.

إذا سقط قصد  
التعيين فبأيهما  
ينوي الوجوب  
والقربة؟

فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن، فبأيهما ينوي  
الوجوب والقربة؟

قلت: له في ذلك طريقتان:

أحدهما: أن ينوي بكل منهما الوجوب والقربة، لكونه بحكم العقل  
مأموراً بالإتيان بكل منهما.

وثانيهما: أن ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقريباً  
إلى الله، فيفعل كلاً منهما، فيحصل الواجب الواقعي، وتحصيله لوجوبه  
والتقرب به إلى الله تعالى، فيقصد أني أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة  
الواقعية به أو بالجمعة التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله،  
وملخص ذلك: أني أصلي الظهر احتياطاً قربة إلى الله.

وهذا الوجه (١) هو الذي ينبغي أن يقصد.

ولا يرد عليه: أن المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها  
بالخصوص (٢)، ولا ريب أن كلاً من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون  
الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به أو بصاحبه، لأن (٣) القصد  
المذكور إنما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمة (٤).

(١) وهو الوجه الثاني.

(٢) لأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، فلا يمكن قصد امتثاله بغيره.

(٣) تعليل لقوله: «ولا يرد عليه...».

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك، لعدم تعرض الأدلة النقلية لشرح كيفية قصد  
التقرب المعتبر في العبادة، فضلاً عن التفصيل بين العبادات الواقعية والمقدمة، وإنما

وأما الوجه الأول، فيرد عليه: أن المقصود إحراز الوجه الواقعي، وهو الوجوب الثابت في أحدهما المعين (١)، ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده.

هو أمر ارتكازي عرفي.

ومن ثم لا يبعد أن يقال: أنه يكفى في التقرب المعتبر في العبادات الإتيان بالفعل برجاء تعلق الأمر به مع فرض عدم اليقين بكونه مأموراً به، ومثل ذلك ممكن في المقام بالإضافة لجميع الاحتمالات بلا حاجة إلى قصد التعبد بالمأتي به وبقية الأطراف لتحصيل امتثال الأمر الواحد المعلوم إجمالاً، كما ذكره المصنف رحمته.

وبه أمكن تصحيح العبادة مع الشك في أصل وجود الأمر، كما سبق في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية البدوية، وسبق من المصنف رحمته احتمالها.

وربما يرجع قوله هنا: «وملخص ذلك أني أصلي الظهر احتياطاً قربة إلى الله تعالى» إلى ذلك، وشرحه بما تقدم لعله ناش عن ضيق التعبير، وإن كان مقتضى ما يأتي منه في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة عدم إرادة ما ذكرنا. فلاحظ.

(١) لأن المقرب هو قصده، لكونه شرعياً، دون المقدمي، لأنه حكم عقلي إرشادي لا يكون قصده موجباً للتقرب من المولى.

ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره بقوله: «وأيضاً فالقربة غير حاصلة...» إنما يصلح متمماً لهذا الوجه، ولا يصلح وجهاً آخر في قبالة، كما هو ظاهر المصنف رحمته فإن القربة إنما لا تحصل بفعل أحدهما بلحاظ قصد امتثال أمره المقدمي العقلي، لا بلحاظ قصد امتثال أمره الشرعي المحتمل الذي هو عبارة عن الإتيان بالفعل برجاء كونه مطلوباً، لما عرفت من كفاية التقرب بهذا الوجه.

هذا وقد تقدم من المصنف رحمته في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية البدوية التعرض لاحتمال الاكتفاء بقصد الأمر المقدمي العقلي، وتقدم منا الكلام فيه. فراجع.

وأيضاً: فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري، لأن هذا الوجوب مقدمي ومرجه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة، ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادي لا تقرب فيه أصلاً، نظير أوامر الإطاعة، فإن امتثالها لا يوجب تقرباً، وإنما المقرب نفس الإطاعة، والمقرب هنا - أيضاً - نفس الإطاعة الواقعية (١) المرادة بين الفعلين، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادات، لأن (٢) قصد القربة المعبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين - ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي - ومن المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة، يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي (٣) فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنما يمكن في غيرها، من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب، لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد، فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه.

ومما ذكرنا يندفع توهم: أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادات، لأن (٢) قصد القربة المعبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين - ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي - ومن المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة، يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي (٣) فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنما يمكن في غيرها، من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب، لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد، فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه.

اندفاع التوهم

ووجه اندفاع هذا التوهم، مضافاً إلى أن غاية ما يلزم من ذلك

(١) يعني: بناء على الوجه الثاني الذي اختاره ﷺ.

(٢) تعليل لقوله: «مستلزم لإتيان...».

(٣) بل حتى بالنسبة إلى الواجب الواقعي، لعدم العلم بوجوبه حين الإتيان به، ولا بد في جواز قصد الأمر الشرعي والجزم به من العلم به حين قصده، ولا يكفي في جوازه ثبوت الأمر الواقعي مع الجهل به، لعموم دليل حرمة التشريع لذلك.

عدم التمكّن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي - من جهة استلزامه للتشريع المحرم، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين (١)، وبين الإتيان بهما مهملاً لقصد التقرب في الكل (٢) فراراً عن التشريع، ولا شك أن الثاني أولى (٣)، لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان، فإذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعي في كل من المحتملين، اكتفي بتحقيق ذات الواجب في ضمنهما:

(١) هذا إنما يتم لو أمكن تحصيل التقرب في أحد المحتملين، وهو ممتنع - بناءً على توفقه على الجزم بوجوبه - لاستلزامه التشريع المحرم، الشك في انطباق الواجب الواقعي عليه، فلا بد من الإتيان به مجرداً عن ذلك، وحينئذٍ فلا يكون في الاقتصار عليه فائدة، بل يتعين الجمع لو لا ما يأتي.

(٢) هذا موقوف على كون قصد التقرب مأخوذاً في الواجب بنحو تعدد المطلوب أما لو كان مأخوذاً بنحو وحدة المطلوب - كما هو الظاهر، بل المقطوع به، لتقوم العبادة به - فلا يشرع الإتيان بالفاقد له.

(٣) الظاهر أن الترجيح بين الموافقة القطعية لبعض المطلوب والموافقة الاحتمالية لتسام المطلوب تابع لأهمية القيد فإذا كان مهماً كانت موافقته أولى، ولا مجال للجزم بأهمية أحد الأمرين مطلقاً.

لكن النظر في الترجيح بينهما فرع إمكان كل منهما، وقد عرفت توقف الأولى على كون القيد مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب وتوقف الثانية على إمكان تحصيل القيد في بعض الأطراف، وكلاهما غير تام في المقام، فلا يتم الجواب عن الإشكال المذكور بهذا الوجه.

أن (١) اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقتضي قصده في كل منهما (٢)، كيف وهو غير ممكن (٣)! وإنما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد بينهما بأن يقصد في كل منهما: أني أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعي. وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه (٤) المعتبر في الواجب (٥)، فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما (٦)، بأن

---

(١) خبر لقوله: «ووجه اندفاع...» وهو جواب آخر عن التوهم.

(٢) على ما قرره في الوجه الثاني المتقدم في كيفية التقرب، وهو لا يستلزم

التشريع.

(٣) كأنه لفرض العلم بعدم مشروعية أحدهما المانع من القصد والجزم

بالمشروعية في كل منهما، لأنها متفرعان على العلم بثبوت ما قصد.

لكن الظاهر إمكان الجزم بالشيء وعقد القلب عليه ولو مع العلم بعدمه،

ولذا كان التشريع ممكناً عقلاً. نعم حرمة توجب امتناعه شرعاً لا عقلاً.

(٤) كالوجوب بخصوصه أو الاستحباب بخصوصه، وما سبق كان في

قصد التقرب المتوقف على قصد مطلق الأمر والتقرب به ولو تردد بين الاستحباب

والوجوب.

(٥) تقدم منه تعالى في مباحث القطع عند الكلام في العلم الإجمالي الكلام في

اعتبار نية الوجه، وقرب هناك عدمه، بل جزم به في المقدمة الثالثة من مقدمات دليل

الانسداد. فراجع.

(٦) لا يخفى أن مراد من اعتبار قصد الوجه هو لزوم قصد الوجه الخاص في

الفعل المأتي به، وعدم الاكتفاء بالقصد الإجمالي، ولذا تقدم منه تعالى في مباحث القطع

أنه بناء على اعتبار قصد الوجه لا يجوز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال

يقصد أني أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أني أصلي الجمعة لوجوبها، بل يقصد: أني أصلي الظهر، لوجوب الأمر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي أصليها بعد ذلك أو صليتها قبل ذلك.

والحاصل: أن نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً (١)، فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين، وإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها - الموجبة للحكم بوجوبه - هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب به إلى الله تعالى

معنى نية  
الفعل

#### التفصيلي.

وحينئذٍ فالإكتفاء بقصد الوجه بالنحو الذي ذكره هنا إن كان مبنياً على اختصاص اعتبار قصد الوجه بما إذا كان العلم بالوجه ممكناً - كما ذكره في مباحث القطع - فاللازم عدم وجوب قصد الوجه حتى بالنحو الذي ذكره هنا.

وإن كان مبنياً على التفصيل في قصد الوجه المعتبر بين صورتين المتمكن من العلم به تفصيلاً والعجز عن العلم به تفصيلاً وأنه يعتبر في الأولى قصده في العمل حين الإتيان به، وفي الثانية بالوجه الخاص الذي ذكره هنا.

ففيه: أن قصد الوجه مما لم يشرع في الأدلة النقلية، فضلاً عن أن يستفاد منها التفصيل المذكور في كلفيته، وإنما أخذ من كلماتهم في المقام، بل ليس في كلماتهم إلا تفسيره بالوجه الأول لا غير، نظير ما ذكرناه آنفاً في قصد التقرب.

(١) هذا إنما يتم في قصد عنوان المأمور به وصفاً لا غاية، كقصد عنوان صلاة الظهر أو حج الإسلام، والكلام إنما هو في قصد الأمر غاية وداعياً.

على أن المعتبر في قصد عنوان المأمور به لو قيل به - هو قصد العنوان المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي لا العنوان المأخوذ في الحكم العقلي، كعنوان الاحتياط. فلاحظ.



في ضمنه، فيقصد هذا المعنى، والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه، حتى يرد: أن التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم.

نعم، هذا الإيراد (١) متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد به بالخصوص. لكنه (٢) مبني - أيضاً - على لزوم ذلك من الأمر الظاهري (٣) بإتيان كل منهما، فيكون كل منهما عبادة واجبة في مرحلة الظاهر، كما إذا شك في الوقت أنه صلى الظهر أم لا، فإنه يجب عليه فعلها، فينوي الوجوب والقربة وإن احتمل كونها في الواقع لغواً غير مشروع (٤)، فلا يرد عليه إيراد التشريع، إذ التشريع إنما يلزم لو قصد بكل منهما أنه الواجب واقعاً المتعبد به في نفس الأمر.

ولكنك عرفت: أن مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء (٥)، وأن الأمر المقدمي - خصوصاً الموجود في المقدمة العلمية (٦) التي لا يكون

---

(١) وهو الإيراد بلزوم التشريع من الاحتياط.

(٢) يعني: ما ذكره هذا القائل من اعتبار قصد الوجه بالخصوص في كل من المحتملين.

(٣) يعني: الأمر المقدمي الوارد عليهما معاً، لا الأمر الشرعي الواقعي المختص بأحدهما.

(٤) يأتي من المصنف رحمته في آخر المسألة التنبيه على الفرق بينه وبين ما نحن فيه.

(٥) حيث تقدم أن الأمر المقدمي العقلي لا يصلح للمقربة.

(٦) في قبال الأمر المقدمي الموجود في المقدمة الشرعية أو العقلية، وهو الأمر

الشرعي الغبري بمقدمة الواجب بناء على القول به، فإنه قد يتوهم صلوحه للمقربة

الأمر بها إلا إرشادياً - لا يوجب موافقته التقرب، ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه منها. وقد تقدم في مسألة (التسامح في أدلة السنن) ما يوضح حال الأمر بالاحتياط (١). كما أنه قد استوفينا في بحث (مقدمة الواجب) حال الأمر المقدمي، وعدم صيرورة المقدمة بسببه عبادة، وذكرنا ورود الإشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات (٢) على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء، فإنه لا منشأ حينئذٍ لكونه منها إلا الأمر المقدمي به من الشارع (٣).

فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين، لأن الأول منهما واجب بالإجماع ولو فراراً عن المخالفة القطعية، والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري، فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه.

هل يمكن إثبات  
الوجوب الشرعي  
المصحح لنية  
الوجه والقربة؟

وكفاية قصده في عبادية العبادة، وإن كان هو خلاف التحقيق، كما سيشير إليه.

(١) فقد ذكر هناك أنها أوامر إرشادية لا مولوية حتى تكون منشأ للتقرب. لكن الكلام هنا ليس في الأمر الشرعي بالاحتياط، بل الأمر العقلي وقد تقدم منه في مسألة التسامح في أدلة السنن احتمال كفايته في التقرب، كما أشرنا إليه قريباً.

(٢) لكن يظهر من تقارير درسه رحمته اندفاع الإشكال المذكور ببعض الوجوه. فراجع.

(٣) الذي عرفت منه رحمته الإشكال في كونه منشأ للعبادية. ثم إن هذا أجنبي عما نحن فيه، إذ الكلام في المقدمة العلمية، لا المقدمة الوجودية للواجب.

قلت: أما المحتمل المأتي به أولاً فليس واجباً في الشرع لخصوص كونه ظهراً أو جمعة (١)، وإنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة، أو للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر، وعلى أي تقدير فمرجهه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالاً (٢).

وأما المحتمل الثاني فهو أيضاً ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمة (٣). وما ذكر من الاستصحاب، فيه - بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام (٤)، من جهة حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع وبعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقياً قطعاً (٥)،

(١) حتى يصح التقرب به بلحاظ الأمر الشرعي المذكور.

(٢) يعني: والأمر المذكور عقلي لا شرعي، وهو راجع إلى لزوم الامتثال القطعي أو الاحتمالي، يأتي فيه ما سبق.

(٣) بناء على ما هو الحق من حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية.

(٤) هذا رد للوجه الأول من وجوه الاستصحاب، وهو استصحاب بقاء الشغل.

(٥) يعني: لا أثر للتعبد الشرعي الاستصحابي بل يلزم منه التعبد بما هو محرز بالوجدان. لكن هذا إنما يتم لو أريد استصحاب الشغل الظاهري الراجع إلى حكم العقل بكون المكلف في خطر العقاب بسبب التكليف الواقعي. أما لو أريد استصحاب الشغل الواقعي الراجع إلى عدم فراغ الذمة عن التكليف الواقعي لعدم امتثاله فهو ليس مما يحكم به العقل، بل لا طريق للحكم به بعد فرض التردد في المكلف به.

والعمدة في الإشكال في الاستصحاب حيثئذ: أن الشغل المذكور أمر واقعي لا شرعي، وليس موضوعاً لحكم شرعي ووجوب الفراغ وإن كان من آثاره إلا أنه

والإلا (١) لم يكن حاكماً بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض - :  
 أن مقتضى (٢) الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى  
 يحصل اليقين بارتفاعه، أما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه  
 الاستصحاب (٣)، وإنما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ  
 الذمة عند اشتغالها، وهذا معنى الاحتياط، فمرجع الأمر إليه.  
 وأما استصحاب (٤) وجوب ما وجب سابقاً في الواقع أو  
 استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي، فشيء منها لا يثبت وجوب  
 المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعياً إلا على تقدير القول بالأصول  
 المثبتة، وهي منفية كما قرر في محله.

ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل  
 الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله (٥)، فإن الاستصحاب بنفسه

- 
- أثر عقلي - لرجوعه إلى وجوب امتثال التكليف الشرعي - لا شرعي.  
 مضافاً إلى أن حكم العقل به لا يتوقف على إحراز بقاء الشغل، بل يكفي فيه  
 الشك في الفراغ، وهو حاصل وجداناً مع قطع النظر عن الاستصحاب. فتأمل.  
 (١) يعني: لو لم يكن حكم العقل باقياً، بل مرتفعاً.  
 (٢) المصدر في محل رفع بالابتداء، وخبره (فيه) في قوله: «وما ذكر من  
 الاستصحاب فيه...». الذي مر انفاً  
 (٣) لما عرفت من عدم كونه من أحكام الشغل الشرعية، بل العقلية.  
 (٤) هذا رد للوجهين الآخرين للاستصحاب المدعى في المقام.  
 (٥) الذي تقدم التنظير به للمقام.

مقتضى هناك لوجوب الإتيان بالظهر (١) الواجب في الشرع على الوجه  
الموظف، من قصد الوجوب والقربة وغيرهما.  
ثم إن بقية الكلام في ما يتعلق بفروع هذه المسألة يأتي في الشبهة  
الموضوعية إن شاء الله تعالى.

---

(١) لأن أثر التعبد باستصحاب التكليف امتثاله. لكن هذا إنما يتم في  
استصحاب بقاء وجوب الظهر، لأن الوجوب حكم شرعي أثره لزوم الامتثال،  
دون استصحاب عدم الإتيان بالظهر، فإن عدم الإتيان من الأمور الخارجية،  
وليست حكماً شرعياً يترتب عليه العمل، ولا موضوعاً لحكم شرعي، لأن وجوب  
امتثال التكليف من الآثار العقلية لعدم الإتيان بالمكلف به، لا الشرعية. فلاحظ.

## المسألة الثانية

ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره  
من جهة إجمال النص

اشتباه الواجب  
بغيره من جهة  
إجمال النص

بأن يتعلق التكليف الوجوبي بأمر مجمل، كقوله: «أئتني بعين»،  
وقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى﴾، بناء على تردد  
الصلوة الوسطى بين صلاة الجمعة كما في بعض الروايات، وغيرها كما في  
بعض آخر (١).

(١) وبهذا يمكن دخول ذلك في المسألة الثالثة، لأنهم عدواً من صغريات  
تلك المسألة الدوران بين القصر والتام، مع أن مطلقات وجوب الصلاة بالإضافة  
إليهما تكون مجملة، فوجود الخطاب المجمل لا ينافي دخول المورد في تعارض النصين  
إذا فرض فيه اختلاف النصوص أيضاً، مسألة عدم النص بما إذا لم تتعرض النصوص  
لشرح الدليل المجمل.

ثم إنه لا يبعد عدم منجزية العلم الإجمالي بسبب إجمال الصلاة الوسطى  
وتردها بين صلوات متعددة، لعدم الأثر له بعد فرض وجوب جميع الصلوات  
الخمس.

ومجرد تأكد وجوب الصلاة الوسطى لا يكون أثراً بلحاظه يكون التنجز.  
نعم قد يظهر الأثر في مثل النذر، كما لو نذر أن يصلي الصلاة الوسطى في

مختار المصنف  
في المسألة

والظاهر: أن الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى، والمختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى، لأن الخطاب هنا تفصيلاً متوجه إلى المكلفين، فتأمل (١).

وخروج الجاهل (٢) لا دليل عليه، لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد

أول وقتها.

لكن الشبهة بالاضافة إلى وجوب الوفاء بالندر موضوعية لا حكمية، فتدخل في المسألة الرابعة.

(١) لعله إشارة إلى أنه لا أثر لوحدة الخطاب مع فرض اجماله وتردد المراد بين معنيين، إذ ليس مراد من يعتبر العلم التفصيلي العلم التفصيلي بالخطاب اللفظي، بل بالمكلف به، وهو غير حاصل في المقام، كما يظهر بالتأمل في كلماتهم التي تقدمت في المسألة الأولى.

نعم تقدم في المسألة الثانية من مسائل الشبهة التحريمية البدوية توهم كون الشك مع إجمال النص في متعلق الحكم مستلزم لكون الشبهة موضوعية، وهو لم يقتض أولوية وجوب الاحتياط هنا من المسألة السابقة، لاختصاص بعض أدلة الجواز بالشبهة الحكمية، مثل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ونحوه مما تقدم في كلام المحقق القمي، بل صرح المحقق الخوانساري بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية الموضوعية المحصورة.

لكن تقدم من المصنف رحمته الاعتراف ببطلان توهم رجوع الشك مع إجمال النص للشبهة الموضوعية. فلاحظ.

(٢) إن أريد به خروجه عن إطلاق الخطاب واقعاً فهو خلاف ما تسالم عليه أهل الحق من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وإن أريد به معذوريته عن الواقع فهو مردود بما سبق من منجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي، ووجود الخطاب لا أثر له في رفع منجزية العلم الإجمالي قطعاً،

من الأمور به إذا كان قادراً على استعلامه من دليل منفصل (١)، فمجرد الجهل لا يقبح توجيه الخطاب.

ودعوى: قبح توجيهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلاً القادر على الاحتياط فيه بإتيان الاحتمالات، أيضاً ممنوعة، لعدم القبح فيه أصلاً. وما تقدم من البعض (٢) - من منع التكليف بالمجمل، لانفاق العدلية على استحالة تأخير البيان - قد عرفت منع قبحه أولاً، وكون الكلام فيما عرض له الإجمال ثانياً.

ثم إن المخالف في المسألة ممن عثرنا عليه، هو الفاضل القمي قائم والمحقق الخوانساري في ظاهر بعض كلماته، لكنه قائم وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر، قال في مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس - بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلا بما ثبت من أجزائها وشرائطها - ما لفظه:

المخالف  
في المسألة

---

وحيثُ فلا مجال للاستدلال بقبح تكليف الجاهل.

نعم قد يدعى قبح توجيه الخطاب للمجمل، أو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

لكنهما - لو تما - لا ينفعان فيما نحن فيه، لأنهما راجعان لتكليف المخاطب ووظيفته، ولا دخل لهما بوظيفة المكلف المخاطب بعد فرض منجزية العلم الإجمالي المذكور عليه. فتأمل جيداً.

(١) وهذا يكشف عن عدم كون العلم التفصيلي من شروط المكلف.

(٢) تقدم في المسألة الأولى التعرض لذلك عن المحققين القمي والخوانساري قائم.



كلام المحقق  
الخوانساري  
في المسألة

نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمر ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون متردداً بين أمور، فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعاً حتى يحصل اليقين بالبراءة. انتهى.

عدم ظهور الكلام  
المذكور في  
موافقة المختار

ولكن التأمل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة، لأن الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين (١)، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، وأما نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب (٢)، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده، ومن عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد، لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى (٣).

فالتحقيق: أن هنا مسألتين:

إحدهما: أنه إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط

(١) هذا وإن كان غالباً بل لعله دائمي، إلا أنه لا يمنع من الكلام فيما لو فرض الإجمال في حق المكلف بنحو القضية التعليقية، فما ذكره المصنف رحمته أشبهه بالمناقشة في الصغرى، لا في الكبرى التي هي محل الكلام.

(٢) كأنه مبني على اختصاص التكليف بالخطابات الشرعية بالحاضرين، وأن شرعيته لغيرهم بقاعدة الاشتراك، لا بنفس الخطاب، فلا وجه لذكره إلا إذا كان ذلك مختاراً للمحقق المذكور.

(٣) كأنه من جهة أن ثبوت الحكم في حق غير الحاضرين ليس بالخطاب حتى يدخل فيما ذكره المحقق المذكور بقوله: «نعم لو حصل...» بل بقاعدة الاشتراك فتخرج عن مسألة إجمال النص، وتدخل في مسألة عدم النص التي سبق منه المنع من وجوب الواقع فيها على إجماله وتردده.

أولاً (١)؟

الثانية: أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً، وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟ والمحقق حكم بوجود الاحتياط في الأول (٢) دون الثاني.

فظهر من ذلك: أن مسألة إجمال النص إنها يغير المسألة السابقة - أعني عدم النص - فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف، إما (٣) لكونه حاضراً عند صدور الخطاب، وإما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب.

أما إذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النص لإجمال النص، إلا أنك عرفت أن المختار فيهما (٤) وجوب الاحتياط. فافهم.

(١) وهي المسألة التي لا صغرى لها بناء على عدم عموم الخطاب لغير المشافهين.

(٢) وهو كاف في كونه موافقاً للمشهور في محل الكلام، وما ذكره المصنف رحمته من التحقيق راجع إلى الكلام في الصغرى، ولا دخل له بكلام المشهور ولا بكلام المحقق المذكور.

(٣) متعلق بقوله: «متوجه إلى المكلف» لا بقوله: «مجمل».

(٤) يعني: في مسألتي عدم النص وإجماله، وحيثُ فلا أثر للتردد بينهما عندنا، وإنما يظهر الأثر عند من يفصل بينهما.

## المسألة الثالثة

ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين

اشتبه الواجب  
بغيره لتكافؤ  
النصين

كما في بعض مسائل القصر والإتمام.

والمشهور فيه: التخيير، لأخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الأخذ بما فيه الاحتياط، لأن المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط (١).

إلا أن يستظهر من تلك الأدلة: مطلوبة الاحتياط عند تصادم الأدلة (٢). لكن قد عرفت فيما تقدم (٣): أن أخبار الاحتياط لا تقاوم سندا ودلالة لأخبار التخيير.

---

(١) لفرض التباين بينهما.

(٢) يعني: وإن لم يوافق أحد الدليلين، فيكون الحكم فيها بوجوب ترجيح أحوط الدليلين من حيث كونه عملاً بالاحتياط، لا لخصوصية في وجود الدليل وموافقته.

(٣) تقدم بعض الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الشبهة البدوية التحريمية.

## المسألة الرابعة

ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع

اشتباه الواجب  
بغيره من جهة  
اشتباه الموضوع

كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق .

والأقوى هنا - أيضاً - : وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة،  
لعين ما مر فيها: من تعلق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً وإن لم يعلم تفصيلاً،  
ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل، وقضية حكم العقل  
بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل  
جميع الاحتمالات (١).

الأقوى وجوب  
الاحتياط

وقد خالف في ذلك الفاضل القمي رحمته الله، فمنع وجوب الزائد على  
واحدة من الاحتمالات، مستنداً - في ظاهر كلامه - إلى ما زعمه جامعاً  
لجميع صور الشك في المكلف به: من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان

المخالف في  
المسألة هو  
المحقق القمي

(١) ولا مجال هنا للدعوى: جريان الأصول الترخيضية في بعض الأطراف  
أو تمامها كما تقدم في المسألة الأولى. للعلم هنا بالتكليف تفصيلاً والشك في امثاله،  
والمرجع فيه قاعدة الاشتغال بلا كلام ظاهر.

نعم هذا إنما يتم مع التردد في شرط المكلف به كالستر والقبلة، دون ما لو  
كان في أصل المكلف به كالفائتة، لإمكان جريان أصالة البراءة من تمام الأطراف أو  
بعضها لو لا العلم الإجمالي. فلاحظ.

عن وقت الحاجة.

وأنت خير: بأن الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء، لأن المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه، والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام في المعلومة تفصيلاً والمجهولة، ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فيجب قضاؤها، ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

المؤيد لما ذكرنا

ويؤيد ما ذكرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة، معللاً ذلك ببراءة الذمة على كل تقدير، فإن ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب، ولذا تعدى المشهور عن مورد النص (١) - وهو تردد الفائتة بين رباعية وثلاثية

---

(١) لا يخفى أن النص المذكور قد اشتمل على أمرين:

الأول: لزوم القطع بتفريغ الذمة مع تردد المكلف به.

الثاني: أنه يكفي في تفريغ الذمة من الصلاة المرددة بين صلوات متفقة في عدد الركعات الإتيان بصلاة واحدة.

والذي تعدى المشهور فيه عن مورد النص لفهم عدم الخصوصية، بل لعموم التعليل هو الثاني وأما الأول - الذي هو المهم فيما نحن فيه - فلعل تعديهم فيه عن مورد النص اعتياداً على القاعدة التي هي محل الكلام هنا، لا لفهم عدم الخصوصية من النص.

إلا أن يدعى أن التعدي في ذلك هو مقتضى عموم التعليل أيضاً، لظهوره في المفروغية عن وجوب تحصيل اليقين ببراءة الذمة. فتأمل.

٤٤ ..... التنقيح / ج ٤٤

وثنائية - إلى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية، فاكتفوا  
فيها بصلاتين.

وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليه وشبهها، بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه، ولذا أسقط الحلي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلاة عارياً (٢)، بل النزاع فيما كان

---

(١) بل يتعين القول بعدم وجوب الاحتياط بناءً على سقوط الشرط، إذ الاحتياط فرع التكليف بالمشروط، فمع العلم بعدم التكليف به لا موضوع له.

(٢) هذا لا يبتني على سقوط شرطية الطهارة أو اللباس الطاهر، إذ لو فرض مجرد سقوط شرطيتها لا وجه يقتضي الإلزام بالصلاة عارياً، بل يكفي الصلاة بأحد الثوبين أيضاً.

فالظاهر أن مستند الحلي رحمته الله دعوى لزوم المحافظة على قصد الوجه مع اجتناب الصلاة في النجس لممانعية النجاسة، لدعوى أهميتها من شرطية اللباس، كما وجهه به سيدنا الأعظم رحمته الله في مستمسكه. وسيأتي من المصنف رحمته الله الإشارة لتوجيه سقوط الشرط قريباً.

من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه، فإن القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط (١)، كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعية.

ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول:  
أما انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب بين الفوائت (٢).  
وإما دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر،

دعوى سقوط  
الشرط المجهول  
لوجهين

(١) كأن الوجه في ذلك منافاته لقاعدة الاشتغال الجارية مع احتمال عدم تحقق الشرط ولو لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي، فإن القول بعدم منجزية العلم إنما ينفع فيما إذا كان الأصل مع قطع النظر عنه يقتضي الرخصة، كما في تردد أصل الواجب، كتردد الفائتة بين الظهر والعصر، بخلاف ما إذا كان مقتضي الأصل الاشتغال، كما هو الحال في الشروط. فلا بد أن يكون الوجه في عدم وجوب الاحتياط بسقوط الشرط مع الاشتباه.

لكن هذا الوجه وإن كان متيناً إلا أن ظاهر ما حكى عن المحقق القمي رحمته الله عدم الفرق في عدم وجوب الاحتياط والاكتفاء بواحد من الاحتمالات بين تردد أصل الواجب، كتردد الفائتة بين صلاتين، وتردد شرطه، كتردد القبلة ونحوها. وحملة على سقوط الشرط خلاف ظاهر كلامه، كيف ولازمه أنه لو ترددت القبلة بين جهتين جازت الصلاة إلى جهة ثالثة يقطع بعدم كونها هي القبلة، وهو خلاف ظاهره جداً. فلاحظ.

(٢) ظاهره الجزم بذلك، وهو محل كلام بينهم، وتام الكلام في الفقه.



وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه (١) بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله، وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول. وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي (٢).

وكلا الوجهين ضعيفان:

المناقشة في  
الوجه الأول

أما الأول: فلأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط، وإلا لم يكن من الشك في المكلف به، للعلم حينئذٍ بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة إلى الجاهل (٣).

المناقشة في  
الوجه الثاني

وأما الثاني: فلأن ما دل على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية، إنما يدل عليه مع التمكن، ومعنى التمكن القدرة على الإتيان به مستجمعاً للشرائط جازماً بوجهه - من الوجوب والندب - حين الفعل، أما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط، دون الشرط المجهول

---

(١) يعني: والمفروض أهمية نية الوجه من بقية الشروط التي يطرأ عليها

الاشتباه.

(٢) عرفت أن كلام الحلي رحمته موقوف بالإضافة إلى هذا على دعوى أهمية

مانعية النجاسة من شرطية اللباس، وإلا تعين التخيير بين الصلاة عارياً والصلاة بأحد الثوبين، أو لزوم الثانية فقط.

(٣) لكن الإشكال بذلك إنما يتم لو كان مراد القائل بسقوط الاحتياط

حينئذٍ أن سقوطه مبني على تخصيص قاعدة وجوب الاحتياط مع اشتباه المكلف به، لا قصورها عن المورد وخروجه عنها تخصصاً، ولم يذكر رحمته ما يوجب ظهور كلام القائل المذكور في ذلك.

الذي أوجب العجز عن الجزم بالنية.

والسر في تعيينه للسقوط هو: أنه إنما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه (١)، فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز، يعني العجز

(١) لم يتضح الوجه في تأخره رتبة عن سائر الشروط، ومجرد اعتباره في الفعل الجامع للشرائط لا ينافي سقوط الشرط لأجله، فيكون الفعل مع سقوط الشرط جامعاً لما اعتبر فيه من الشروط كأن الوجه في تأخره رتبة عن سائر الشروط دعوى عدم كونه من قيود الأمور به المأخوذة في أمره، بل هو خارج عن الأمر لاحق للمأمور به بعد فرض ورود الأمر عليه مستجمعاً للشرائط.

لكن ذلك - مع ابتناؤه على امتناع التقييد به الذي لا يخلو عن مناقشة - إنما يقتضي تأخره عن بقية الشروط إثباتاً في مقام بيان الحكم أو تأخره ثبوتاً من حيث كونه بل هو كسائر الشروط دخيل في الملاك المصحح للأمر.

مع أن تأخره رتبة لا يقتضي كونه دونها في الأهمية، بل قد يدعى أهميته لكونه - على القول باعتباره - من شؤون عبادية العبادة وبه قوامها نظير قصد التقرب، وحيثئذ يلزم سقوط الشرط المزاحم له، فيكون الفعل الفاقد للشرط المذكور مستجمعاً لما اعتبر فيه من الشرائط، وبه يتحقق موضوع قصد الوجه.

نعم لو كان بعض الشروط مشروطاً شرعاً بالتمكن بحيث لا ملاك فيه مع العجز تعين سقوطه عند المزاحمة يكون كذلك بل كان ملاكاً مطلقاً، لأن فعلية الخطاب بالمطلق توجب العجز عن المشروط فترفع الخطاب به.

ولادخل لتأخر الشرط رتبة في ذلك، وما يظهر من المصنف رحمته من ابتناء أحدهما على الآخر في غير محله. وهذا هو العمدة في المقام مع أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، فضلاً عما لو لم يمكن تحصيله إلا بفقد شرط من الشروط، بل مقتضى الإطلاق الخطاب بالعبادات المقامي بل اللفظي عدم اعتباره فيها، كما سبق

## عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوماً به.

---

التعرض لذلك في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع. فراجع.

## الثاني

أن النية في كل من الصلوات المتعددة، على الوجه (١) المتقدم في مسألة الظهر والجمعة (٢)، وحاصله: أنه ينوي في كل منهما فعلها احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبها تقرباً إلى الله، على أن يكون القرب علة للإحراز الذي جعل غاية للفعل. ويرتب على هذا: أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً

كيفية النية  
في الصلوات  
المتعددة في  
مسألة اشتباه  
القبلة ونحوها

(١) الجار والمجرور خبر (أن) في قوله: «أن النية في...».

(٢) يعني: في المسألة الأولى، حيث تقدم الكلام في ذلك بعد مناقشة المحققين القمي والخوانساري رحمهما الله. لكن لا يبعد مخالفة الوجه المتقدم في كلامه رحمهما الله عما ذكره هنا، إذ ظاهره هناك أن الغاية لكل منهما تحقيق الفريضة الواقعية به أو بصاحبه، وظاهره هنا أن الغاية هي إحراز تحقق الواجب الواقعي، ولا يخفي أن الغاية الأولى تترتب على أحدهما المجهول للمكلف المعين واقعاً، أما الغاية الثانية فهي تترتب على كل منهما مجتمعين.

لكنه لا دخل للفرق المذكور في الأثر المهم الذي سيأتي الكلام فيه.

مع أنه قد يمكن إرجاع أحد الوجهين للآخر.

على فعل الآخر، إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك، فإن من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم هو قاصد لامثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً، وهذا غير كافٍ في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها.

نعم، لو احتمل كون الشيء عبادة (١) - كغسل الجنابة إن احتمل الجنابة - اكتفى فيه بقصد الامثال على تقدير تحقق الأمر به. لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير، فغاية ما يمكن قصده هنا: هو التعبد على طريق الاحتمال. بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين، فإنه لا بد فيه من الجزم بالتعبد (٢).

---

(١) المراد به الشك في عباديته الناشيء من الشك في ثبوت الأمر به، لا الشك في عباديته بعد المفروغية عن ثبوت الأمر به.

(٢) أشرنا في المسألة الأولى إلى عدم الوجه في التفصيل المذكور، فلو فرض اعتبار الجزم مع التمكن لزم اعتباره مطلقاً المستلزم لسد باب الاحتياط مع الشك في الأمر وحيث لا إشكال في مشروعيته كشف عن كفاية الإتيان بالفعل بوجاء تعلق الأمر به، ولازمه صحة العمل مع العزم على الاقتصار على بعض الأطراف أو التردد فيه إذا صادف كون المأتي به هو الواجب الواقعي، ولا يتم ما ذكره المصنف رحمته هنا.

### الثالث

أن الظاهر أن وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي، لأن الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى أنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك، كان وجوبه من باب الإرشاد. وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف (١).  
 وأما إثبات وجوب التكرار شرعاً في ما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً، فقد تقدم في المسألة الأولى: عدم دلالة الاستصحاب على ذلك إلا بناء على أن المستصحب يترتب عليه الأمور الاتفاقية المقارنة معه، وقد تقدم إجمالاً ضعفه وسيأتي تفصيلاً (٢).  
 وعلى ما ذكرنا، فلو ترك المصلي المتحير في القبلة أو الناسي لفائتة

وجوب كل من  
المحتملات  
عقلي لا شرعي

---

(١) تقدم الكلام في ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.  
 (٢) يأتي الكلام في الأصل المثبت في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب.

جميع الاحتمالات لم يستحق إلا عقاباً واحداً (١)، وكذا لو ترك أحد الاحتمالات واتفق مصادفته للواجب الواقعي، ولو لم يصادف لم يستحق عقاباً من جهة مخالفة الأمر به (٢)، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري. وتام الكلام فيه قد تقدم.

---

(١) الظاهر عدم الفرق في هذا بين أن يكون وجوب الاحتياط شرعياً وعقلياً، إذ وجوبه لو كان شرعياً لكان طريقياً لإحراز الواقع، فلا معصية في مخالفته إلا من حيث مخالفة الواقع وتفويته. ولذا لا يكون مخالفة الطرق والأمارات موجبة للمعصية إلا إذا استلزمت تفويت الواقع.

نعم قد يلتزم بالاستحقاق من حيث التجري، إلا أنه لا يختص بها إذا كان وجوب الاحتياط شرعياً، بل يجري مع كونه عقلياً أيضاً، كما سيذكره.

(٢) لكن هذا موقوف على حصول الامتثال بالمأتي به لو صادف الواقع. وهو يتم في التوصليات، وفي التعبديات بناءً على ما ذكرنا في التنبيه الثاني من عدم توقف الامتثال على العزم على استيفاء تمام الأطراف، أما بناءً على ما ذكره المصنف رحمته فلا يتم إلا إذا كان المكلف عازماً على استيفاء تمام الأطراف، وبعد الإتيان ببعضها المصادف للواقع عدل عن الإتيان بالباقي. فلاحظ.

## الرابع

لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنه، لأنه صلى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها إلى الله وإن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو هذا الفعل، إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل (١) ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

لو انكشفت  
مطابقة المأتي  
به للواقع قبل  
فعل الباقي

(١) يعني: المعتبر عقلاً بمقتضى قاعدة الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ

اليقيني.

و أما الجزم الذي قيل انه يعتبر في العبادة فقد سبق من المصنف رحمته توجيه حصوله في المقام فيما إذا كان المكلف عازماً على استيفاء الأطراف، فلا بد عليه من فرض حصول ذلك في الطرف الذي جاء به وصادف الواقع، بأن كان حين الإتيان به عازماً على استيفاء الأطراف ثم انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل استيفائها. لكن عرفت عدم اعتبار الجزم بالوجه المذكور.



## الخامس

لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً، إذ غاية الأمر سقوط الشرط (١)، فلا وجه لترك المشروط رأساً. لو كانت محتملات الواجب غير محصورة

وأما في غيره مما كان نفس الواجب مردياً، فالظاهر - أيضاً - عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة، لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكل هنا، فإنه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة (٢).

---

(١) هذا مختص بما إذا كان الشرط مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب، وإلا كان اشتباه الشرط كاشتباه أصل الواجب، فيلحقه ما يأتي.

(٢) هذا الفرق قد يتجه بناءً على ما تقدم منه في التنبيه الأول من تنبيهات الشبهة غير المحصورة من أنه يجوز ارتكاب جميع الأطراف إلا إذا كان من نية المكلف ارتكاب جميعها من أول الأمر، إذ ترك جميع الأطراف هنا ملازم لقصد المخالفة من أول الأمر، فيحرم.

لكن عرفت أن التفصيل في غير محله، وأنه حيث كان منشأ عدم وجوب

وهل يجوز الاقتصار على واحد - إذ به يندفع محذور المخالفة - أم  
يجب الإتيان بما تيسر من الاحتمالات؟ وجهان:  
من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط (١)، فلا مقتضي لإيجاب  
مقدماته العلمية، وإنما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفة القطعية.  
ومن أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمكن،  
وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفية.

---

الاجتناب في الشبهة غير المحصورة هو عدم الابتلاء ببعض الأطراف المستلزم  
لعدم منجزية العلم الإجمالي، فلا بأس بارتكاب تمام الأطراف لو فرض الابتلاء  
بها تدريجاً.

أما هنا فعدم انحصار الشبهة لكثرة الأطراف يقتضي غالباً تعذر استيفائها  
الذي هو نظير الاضطرار إلى بعض الأطراف في الشبهة التحريمية، فيلحقه ما تقدم  
في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة التحريمية المحصورة.

وقد ذكرنا هناك سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية مع الاضطرار إلى غير  
معين، خلافاً للمصنف رحمته حيث بنى على تبعض الاحتياط. وعليه بيتني الكلام  
هنا.

وأما ما ذكره رحمته هنا من أنه يلزم من ترك تمام الأطراف العلم بالمخالفة حين  
المخالفة فهو ليس محذوراً يخرج به عن القواعد المقررة، إذ بناءً على ما ذكرنا يسقط  
التكليف المعلوم بالإجمال واقعاً، فلا تكليف حتى يلزم محذور مخالفته. فلاحظ.

(١) لا معنى لفرض سقوطه مع فرض حرمة المخالفة. إلا أن يراد من فرض  
سقوطه بالإضافة إلى المخالفة الاحتمالية لا غير.

هذا وقد عرفت أن التحقيق هو سقوط الواقع مطلقاً بسبب الاضطرار إلى  
ترك بعض غير معين فلا تحرم المخالفة القطعية، فضلاً عن الاحتمالية.

والاكتفاء بالواحد التخيري عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه، وأما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع، فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب، إما لحصول الواجب، وإما لسقوطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، وهذا هو الأقوى.

وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معين من الاحتمالات (١). ولو طرأ المانع من بعض معين منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكال، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة (٢).

---

(١) فإن تعذر بعض غير معين في الشبهة الوجوبية كالاضرار إلى بعض غير معين في الشبهة التحريمية، فيلحقه ما عرفت.

(٢) لكنه إنما يتم لو كان التعذر قبل العلم الإجمالي، أما لو كان بعده فلا وجه له، للشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته، فالمرجع الاشتغال، كما تقدم منا ومنه بغيره في الاضرار إلى بعض معين في الشبهة التحريمية.

## السادس

هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين، عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة أو اختيار ما يعلم به البراءة تفصيلاً، أم يجوز الاكتفاء به وإن تمكن من ذلك، فيجوز لمن قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي من القصر والإتمام أو الظهر والجمعة، الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟ وجهان، بل قولان: ظاهر الأكثر: الأول، لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض لشروط البراءة والاحتياط إن (١) شاء الله.

هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكن من الامتثال التفصيلي؟

ويتفرع على ذلك: أنه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة (٢)، فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين

(١) تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث العلم الإجمالي من مباحث

القطع.

(٢) وجوب ذلك غير ظاهر حتى لو قيل باعتبار نية الوجه واعتبار الجزم

لو قدر على العلم  
التفصيلي من  
بعض الجهات  
وعجز عنه من  
جهة أخرى

القبلة، تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات (١)، لتمكنه (٢) من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

---

بالنية، لفرض تعذر ذلك في المقام.

نعم بناءً على أن الوجه في اعتبار العلم التفصيلي مع التمكن لزوم العبث بأمر المولى مع الامتثال الإجمالي أمكن دعوى لزوم تقليل الاحتمالات دفعاً للعبث المدعى. وتتمام الكلام في خاتمة البراءة والاشتغال إن شاء الله تعالى.

(١) بأن يصلي ثمان صلوات بكل ثوب أربعة.

(٢) تعليل لقوله: «فلا يجوز...».

## السابع

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتين شرعاً، كالظهر والعصر المرديين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع محتملاته، كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية، أم يكفي فيه فعل بعض محتملات الأول، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع محتملات المشتبهين - كما عن نهاية الأحكام والمدارك - فيأتي بظهر وعصر قصراً، ثم بهما تماماً؟

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتين شرعاً

قولان، متفرعان على القول المتقدم في الأمر السادس - من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان - مبنيان على أنه:

هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب (١)؟ فلا يجب إلا إذا

قولان في المسألة

(١) يعني: أنه بعد الفراغ عما تقدم في الأمر السادس من لزوم تحصيل العلم التفصيلي ولو من بعض الجهات مع الإمكان يقع الكلام في أن منشأ وجوب مراعاة العلم التفصيلي من بعض الجهات هل هو لزوم زيادة الاشتباه في الواجب بدونه، لاستلزامه زيادة المحتملات وكثرة التكرار، أو لمحض الاشتباه، فيجب تقليده مهما

أوجب إهماله تردداً في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، فإنه يوجب تردداً في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فكما يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله.

أما إذا لم يوجب إهماله تردداً زائداً في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه، فإن الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب تردداً زائداً على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام، لأن العصر المقصورة إن كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها، وهو الترتب على الظهر، وإن كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية، لأن الترتب إنما هو بين الواجبين واقعاً (١).

ومن ذلك يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر

---

أمكن ولو لم يستلزم زيادة الاحتمالات، فعلى الأول يجوز بالدخول في بعض احتمالات الواجب الثاني المترتب على الأول قبل استكمال احتمالات الأول، لعدم لزوم زيادة التكرار منه. وعلى الثاني لا يجوز لزيادة جهة الاشتباه فيه.

هذا وحيث عرفت عدم لزوم تقليل الاشتباه مع استلزامه زيادة التكرار فعدم لزومه مع عدم استلزامه الزيادة أولى.

وما سبق من توجيه ذلك مع زيادة التكرار بشبهة لزوم العبث بأمر المولى - لو تم - لا مجال له هنا، إذ لا منشأ لتوهم لزوم العبث إلا لزيادة التكرار.

(١) والعصر المأتى بها لا يعلم بوجوبها واقعاً، ولو فرض وجوبها واقعاً فالظهر المأتى بها أيضاً واجبة واقعاً، فيقع الترتب بين الواجبين واقعاً.

وعدم فعل الواجب الواقعي (١)، وذلك لأن المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، وهو مسلم، ولذا لا يجوز الإتيان حينئذٍ بجميع احتمالات العصر، وهذا المحتمل (٢) غير معلوم أنه العصر الواقعي، والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر (٣) المشترك معه في الشك وجريان (٤) الأصلين (٥) فيه.

أو أن الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وإن لم يوجب إهماله تردداً في الواجب، فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي؟

فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة

(١) يعني: لا حراز عدم جواز الدخول في العصر، لعدم حصول شرطها.

(٢) يعني: المأتى به قبل استكمال احتمالات الظهر.

(٣) وهو الاحتياط ولزوم الإتيان بالمقدمة العلمية.

(٤) عطف على قوله: «في الشك».

(٥) وهما أصالة بقاء الاشتغال بالظهر، وأصالة عدم فعل الواجب الواقعي. ثم إنه لو فرض مخالفة الأصلين المذكورين فلا أهمية له، لأن التعبد بالأصلين لما كان طريقاً لإحراز الشرط الواقعي، وهو الترتيب بين الصلاتين فلا أهمية لمخالفته بعد فرض حصول الترتيب بالوجه المذكور. كما أن الأصل الذي ينبغي الكلام في جريانه في المقام هو الأصل الثاني، وهو أصالة عدم فعل الواجب الواقعي - وهو الظهر - لا الأول، وهو أصالة بقاء الاشتغال بالظهر، لأن الأثر الشرعي - وعدم مشروعية العصر - مترتب على مجرى الأصل الثاني، لا الأول، لأن العصر مترتب على فعل الظهر، لا على عدم الاشتغال بها. فلاحظ.



المتمكنة، فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلاة قصراً أو تماماً:  
العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتباً على الظهر، ولا يكفي العلم بترتبه  
على تقدير صحته.

إذا تحقق الأمر  
بأحدهما في  
الوقت المختص

هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت  
المشترك، أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض  
محتملاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز، نظراً إلى الشك في تحقق الأمر  
بالعصر (١)، فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب إلا مقدمة لها؟ بل  
الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل.

ويمكن أن يقال: إن أصالة عدم الأمر إنما تقتضي عدم مشروعية  
الدخول في المأمور به ومحتملاته التي يحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً،  
كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر، أما ما لا يحتمله إلا على  
تقدير وجود الأمر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه (٢)، كما لا يخفى.

(١) هذا إنما يتصور فيما لو قدم القصر، فإنه لما كان المحتمل وجوب التمام  
لم يحرز خروج الوقت المختص بالظهر ودخول الوقت المشترك بينهما، ولا يتصور  
محتملان ولا يتصور في محتملات القبلة لعدم الفرق بينهما في المقرر بفعل أحدهما ما  
يعلم بدخول الوقت المشترك وخروج المختص.

إلا أن يفرض فيما لو كان المأتي به ناقصاً سهواً، إذ يحتمل عدم مطابقته للواقع،  
فلم يخرج الوقت المختص بالسابقة بعده.

ويكفى في دفع المحذور المتأخر قليلاً.

(٢) لما أشار إليه قريباً، فأن أصالة عدم الأمر الواقعي، إنما تمنع من الدخول  
في المأمور به الواقعي، والمفروض أن المصحح للأتيان بالظهر ليس امتثال الأمر

الواقعي بل رجاء الأصابة المتحقق في العصر أيضاً في الفرض.

نعم قد يشكل ذلك بناءً على ما سبق منه رضي الله عنه في شرح كيفية النية المعتبرة في المقام. فإن ظاهره لزوم إحراز الأمر عند الاحتياط مع التمكن وإن لم يجرز امتثاله بالمأتي به. بل ينوي الامتثال به أو بصاحبه. إذ بناءً على ذلك لا بد من إحراز دخول الوقت المشترك، ليحرز الأمر، وليس الأمر كسائر الجهات الراجعة إلى المأمور به - كالقبلة والقصر والتمام - المفروض كونها مورداً للشك، كما يظهر بالتأمل في الوجه السابق.

هذا لما كان الوجه الذي ذكره رضي الله عنه لكيفية النية غير تام في نفسه، وكان المصحح للتقرب في باب الاحتياط هو رجاء الأمر تعين عدم الفرق بين الشك في الأمر والشك في المأمور به، كما لعله ظاهر.

## [القسم] الثاني

فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر

الجزء المشكوك  
إما جزء خارجي  
وإما جزء ذهني  
وهو القيد

ومرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها، وهو على قسمين، لأن الجزء المشكوك:  
إما جزء خارجي.

أو جزء ذهني وهو القيد، وهو على قسمين:  
لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فمرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، كالوضوء الذي يصير منشأً للطهارة المقيد بها الصلاة.  
وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال (١) وبين واحدة معينة منها.

والكلام في كل من القسمين في أربع مسائل:

---

(١) يعني: خصال الكفارة، كما لو دار الأمر بين كون الكفارة مخيرة وكونها مرتبة.

أما مسائل القسم الأول، وهو الشك في الجزء الخارجي:

### فالأولى منها

أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسألة

فيكون ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلاني (١)،  
كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى - مثلاً - على ما ذهب إليه بعض  
فقهاءنا.

الشك في  
الجزئية من جهة  
فقدان النص

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرح بعض متأخري  
المتأخرين بوجوبه، وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد والشيخ،  
لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه.

وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط،  
والظاهر: أنه المشهور بين العامة والخاصة، المتقدمين منهم والمتأخرين،  
كما يظهر من تتبع كتب القوم، كالحلاف والسرائر وكتب الفاضلين  
والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر عنهم.

المشهور إجراء  
أصالة البراءة  
في المسألة

بل الإنصاف: أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري،  
على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط وإن كان فيهم من

(١) هذا أحد الأمور التي ينشأ منها الشك، وقد ينشأ من أمر آخر، كما لا يخفى.

يختلف كلامه في ذلك، كالسيد والشيخ والشهيد عليه السلام.

المختار  
جريان البراءة

وكيف كان: فالمختار جريان أصل البراءة. لنا على ذلك: حكم

العقل وما ورد من النقل.

الاستدلال  
عليه من العقل

أما العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء (١)، ويشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم وترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة (٢)، فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلاً أو نصب واختفى، غاية الأمر: أن ترك النصب من الأمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت: إن بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية

(١) لما كان مرجع قبح المؤاخذه في المقام إلى قبح العقاب من غير بيان فقد عرفت فيما سبق أن عدم البيان ليس علة تامة لقبح العقاب، وإنما هو مقتض له، ولذا يسوغ للمولى الأمر بالاحتياط المستلزم لمنجزية الاحتمال، فكذلك الحال في المقام، فإنما يقبح العقاب إذا لم يعلم من المولى إرادة الواقع على كل حال، بحيث يستلزم جعل الاحتياط وتنجزيه بمجرد الاحتمال، وإلا فلا قبح. وحيث إن المفروض في المقام عدم الدليل على وجوب الاحتياط شرعاً اتجهت دعوى قبح العقاب عقلاً. ولا ينافيها ثبوت وجوب الاحتياط في بعض الموارد الأخرى. فلاحظ.

(٢) الخصوصية المذكورة لما كانت ناشئة من تقصير المولى في البيان - كما سيأتي من المصنف عليه السلام - فلا دخل لها بالمقام، إذ الكلام في القبح من حيث تقصير المكلف وعدمه.

الصادرة من الأطباء أو الموالي، فإن الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شيء له مع العلم بأنه غير ضار له، فتركه المريض مع قدرته عليه، استحق اللوم. وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أما أوامر الطبيب، فهي إرشادية ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصية المترتبة على ذات المأمور به، ولا نتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية (١)، ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية، كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وإن لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب، والكلام في المسألة من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه.

وأما أوامر الموالي الصادرة بقصد الإطاعة، فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة إذا (٢) عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع (٣) عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاختلف على العبد لبعض العوارض.

قبح المؤاخذة  
إذا عجز العبد  
عن تحصيل  
العلم بجزء

(١) فإنهما منوطان بالتنجيز والتعذير المنوطين بقيام الحجة، وليس كالأثار الوضعية المنوطة بالواقع، فلا وجه للتنظير بأوامر الطبيب.

(٢) عرفت أن قبح المؤاخذة مع عدم البيان لكون عدم البيان مقتضياً للقبح المذكور، فلا مانع من أمر الشارع بالاحتياط، وحينئذ فالقبح في الأوامر العرفية منوط بما إذا لم يعلم من حال الأمر أنه يريد الواقع على كل حال، بحيث يرجع حاله إلى الأمر بالاحتياط وإلا فلا قبح في العقاب، ويكون خارجاً عما نحن فيه.

(٣) إطلاع المولى لا دخل له في المقام، فإنه قد يوجب تبدل وظيفته، والكلام هنا في وظيفة العبد التي لا تتبدل بذلك قطعاً.

نعم، قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون وعلم أن المقصود منه إسهاال الصفراء، بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة أو علم أنه الغرض من المأمور به، فإن تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم (١)، كما سيجيء في المسألة الرابعة.

فإن قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل، لا بتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض.

وبتقرير آخر: المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إما هو المأمور به حقيقة أو غرض للأمر (٢)، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلا بإتيان كل ما شك في مدخليته.

قلت: أولاً: مسألة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب

عدم ابتناء مسألة  
البراءة والاحتياط  
على مسألة اللطف

(١) أما إذا كان العنوان هو المأمور به في الحقيقة فلزوم الاحتياط واضح، للشك في حصول الامتثال، كما سيأتي في المسألة الرابعة.

و أما إذا كان العنوان داعياً وفرضاً من الأمر من دون أن يتعلق التكليف به فلزوم الاحتياط ممنوع، كما سيأتي الكلام فيه عند التعرض لشبهة الفرض في المقام.

(٢) لا مجال لدعوى كون الملاك أو اللطف هو المأمور به، لظهور الأدلة في كون موضوع الأمر واجباً نفسياً لا غير. ومجرد ملازمة الملاك المأمور به وكونه داعياً للأمر لا تقتضي توجه الأمر إليه كما حقق في مبحث الوجوب النفسي والغيري.

نعم لا بأس بدعوى كون الملاك واللطف غرضاً مصححاً للأمر.

فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح (١)، أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في المأمور به (٢).

وثانياً: إن نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفاً، ولذا لو أتى به لا

(١) لكن ضعف المبني المذكور مانع من بناء مثل هذا الأصل عليه مع كونه مورداً للعمل، لوضوح عدم كون الكلام هنا علمياً محضاً، بل عملياً أيضاً.

(٢) إذ عليه ليس وراء المأمور به غرض يجب تحصيله، ولا يناط الأمر بشيء حتى يشك في سقوطه بسبب الشك في حصوله، وحيث أن الأمر لا يتنجز إلا بمقدار ما وصل تعين عدم وجوب الاحتياط.

ودعوى: أن من لا يقول بتبعية الأوامر لصالح في المأمور به - كأشاعرة وكالقائل بكفاية المصلحة في الأمر - لا يمنع من وجود المصلحة المأمور به، فالشك فيها موجب للشك في سقوط الأمر لاحتمال عدم حصولها بالاقتران على الأقل مدفوعة: بإمكان دعوى أن تنجز الفرض بنحو يجب إحراز الفراغ عنه إنها هو مع العلم بوجوده، أما مع الشك فيه فلا يتنجز من أصله حتى يجب الفراغ عنه، فلا موجب للاحتياط.

نعم بناء مثل هذا الأصل العملي على القول المذكور مشروط بصحته في نفسه وبطلان ما اشتهر بين العدلية من اعتبار المصلحة في نفس المأمور به، ومن البعيد التزام المصنف رحمته به، فإن القول المشهور لو لم يقتضه حكم العقل فلا يبعد استفادته من الأخبار الكثيرة المتعرضة لعلل الأحكام، وغيرها مما يظهر منه المفروغية عن تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

ولو فرض صحة القول المذكور في نفسه فلا أقل من عدم اعتماد المشهور القائلين بالبراءة عليه، فلا بد من توجيهه على مذهبهم من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها. فلا حظ.



اللفظ إنما هو  
في الإتيان على  
وجه الامتثال

على وجه الامتثال لم يصح (١) ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليقع الفعل على وجهه - فإن من صرح من العدالة بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألقافاً في الواجبات العقلية، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقتترانه به (٢) - وهذا متعذر فيما نحن فيه، لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق في ضمنه (٣)، ولذا صرح بعضهم كالعلامة رحمته الله ويظهر من آخر منهم:

(١) لكن هذا مختص بالعبادات، والكلام في المقام لا يختص بها، بل لو فرض وجود واجب ارتباطي غير عبادي ودار بين الأقل والأكثر لجرى الكلام في وجوب الاحتياط فيه أيضاً.

(٢) لكن هذا خلاف التحقيق - كما تقدم من المصنف رحمته الله - بل هو خلاف الإجماع مع تعذر قصد الوجه، لعدم إمكان العلم به، لما ذكره في غير مقام من إجماعهم على حسن الاحتياط في العبادات إذا تعذر العلم بحكمها.

فلا ينبغي الاعتماد على هذا الوجه في دفع الإشكال عن مثل هذا الأصل الذي هو مورد للعمل.

(٣) لكن يمكنه الإتيان بالأقل مع قصد الوجه والجزم بالوجوب وبالزائد برجاء المطلوبة فإن ذلك إن لم يقطع بوفائه بالفرض لو كان الزائد معتبراً واقعاً فلا أقل من احتمال ذلك الموجب للاحتياط مع فرض تنجز الفرض، لرجوع الشك المذكور إلى الشك في القدرة، لا في التكليف ويجب الاحتياط فيه بلا إشكال.

والذي تحصل: أن ما ذكره المصنف رحمته الله في الجواب عن الإشكال لا يفني بدفعه بعد ابتناؤه على ما ليس تاماً في نفسه، ولا يلتزم هو رحمته الله به ولا المشهور القائلين بالبراءة

وجوب تمييز الأجزاء الواجبة من المستحبات ليقع كلا على وجهه.  
وبالجمللة: فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه  
غير معلوم، بل ظاهرهم عدمه (١)، فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعة  
مخالفة الأمر الموجه إليه، فإن هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية،  
ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم  
المصلحة في المأمور به رأساً، وهذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أن  
مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة فيجب الإتيان، وأما الزائد فيقبح  
المؤاخذة عليه مع عدم البيان.

في المقام.

والعمدة في دفعه ما أشرنا إليه من ظهور الأدلة في عدم كون الملاكات الواقعية  
هي المكلف به بل المكلف به هو متعلق الأمر.

غايته أن الملاك واللطف غرض مصحح للأمر وداع له، وحيث لا يتنجز  
بنفسه، وإنما يتنجز المأمور به لا غير، وليس حفظ الفرض من وظيفة المكلف، بل  
من وظيفة الأمر، فيجب عليه جعل أمره بنحو يفي بالغرض كما يجب عليه أو إيجاب  
الاحتياط للمحافظة عليه لو كان بنحو يهتم بحفظه على كل حال، فإذا شك المكلف  
في حصول الفرض لا يجب عليه إحرازه لعدم تنجزه في حقه بعد فرض عدم قيام  
الدليل على وجوب الاحتياط.

نعم لو علم عدم حصول الفرض وجب عليه فعل ما يعلم بدخله فيه،  
للتلازم بين أمر الحكيم وغرضه، فيكشف عن كون المأمور به هو المقيد، ولا مجال  
معه لجريان البراءة منه. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن ذلك مناف لما ذكره من إجماعهم على مشروعية الاحتياط مع  
عدم إمكان العلم بالأمر، كما أشرنا إليه.

فإن قلت: إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا، وهو أن المقتضي - وهو تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردد بين الأقل والأكثر - موجود، والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً لا عن المأمور به (١) ولا عن توجه الأمر (٢)، كما تقدم في المتباينين حرفاً بحرف.

الجهل مانع عقلي  
عن توجه التكليف  
بالجزء المشكوك

قلت: نختار هنا أن الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف (٣) بالمجهول إلى المكلف، لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان، إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة.

عدم جريان الدليل  
العقلي المتقدم  
في المتباينين  
فيما نحن فيه

وما ذكر في المتباينين - سنداً لمنع كون الجهل مانعاً: من (٤) استلزامه

(١) إشارة إلى ما سبق في المتباينين من دعوى مانعية الجهل من الامتثال، لدعوى تعذر قصد القرية، وإلى أنه تقدم منع ذلك لإمكان قصد القرية ببعض الوجوه.

(٢) إشارة إلى ما ذكرنا هناك من امتناع توجيه التكليف للجاهل تفصيلاً لعدم قابليته للتكليف.

(٣) يعني: عن تنجزه في حق الجاهل تفصيلاً مع ثبوته واقعاً، لما أشرنا إليه هناك من اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم.

(٤) بيان لسند مانعية الجهل، حيث تقدم من المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الإشارة إلى دعوى عدم إمكان توجيه التكليف للجاهل، ودفعها بأن لازم ذلك أمران:

لجواز المخالفة القطعية، وقبح خطاب الجاهل المقصر، وكونه (١) معذوراً بالنسبة إلى الواقع - مع أنه (٢) خلاف المشهور أو المتفق عليه، غير جار (٣) فيما نحن فيه.

أما الأول، فلأن عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل (٤)، فإن وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه (٥) معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم أن العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه (٦) وهو الأكثر، فإن هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب

الأول: جواز المخالفة القطعية.

الثاني: كون الجاهل المقصر معذوراً، لعدم قابليته لتوجه التكليف.

نعم تقدم منا الإشكال في الاستدلال بالوجه الثاني. فراجع.

(١) عطف على: «قبح».

(٢) الضمير يرجع إلى قوله: «كونه معذوراً...» يعني: أن معذورية الجاهل

خلاف المشهور.

(٣) خبر لقوله: «وما ذكر في المتباينين...».

(٤) يعني: أن الالتزام هنا بمانعية الجهل التفصيلي من تنجيز التكليف لا

تستلزم جواز المخالفة القطعية، لأن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً، فيلزم الإتيان به على كل حال، ومع الإتيان به لا تحصل المخالفة القطعية، بخلاف المتباينين، لأن كلا الطرفين فيهما مجهول الوجوب، فلو كان الجهل عذراً لجازت المخالفة القطعية.

(٥) بل بمعنى وجوبه شرعاً، فإنه معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم كونه استقلالياً

أو ضمناً.

(٦) هذا راجع إلى دعوى أن أجزاء الواجب واجبة بالوجوب الغيري بتبع

وجوبه النفسي لا بالوجوب النفسي الضمني، وهو الذي سيصرح به قريباً، ويظهر

الإتيان، إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، دفع العقاب، ولا يفرق في تحريكه بين علمه بأن العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.

عدم معذورية  
الجاهل المقصر

وأما عدم معذورية الجاهل المقصر (١)، فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقل، وهو العلم الإجمالي بوجود

من تقريرات درسه في مبحث مقدمة الواجب، وربما نسب له خلاف ذلك، ولم يتضح عاجلاً وجه النسبة.

وكيف كان فالتحقيق أن وجوبها نفسي ضمني، كما حقق في محله. وسيأتي الكلام في أثر ذلك فيما نحن فيه.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي أورد به على القول بانعية الجهل التفصيلي من تنجز التكليف، وهو لزوم كون الجاهل المقصر معذوراً. وقد ذكرهنا أن الالتزام بكون الجهل التفصيلي في المقام عذراً لا يستلزم عدم عقاب الجاهل المقصر، لأن الجاهل المقصر لا ينحصر وجه عقابه به منجزية العلم الإجمالي في المقام، بل يكفى في عقابه العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، فإن ذلك ينجز جميع الأحكام الواقعية في حقه ومنها الحكم التكليفي في المقام.

و أما العلم الإجمالي الخاص في المقام الراجع إلى التردد بين الأقل والأكثر فهو لا يصلح لتنجز الحكم الواقعي على ما هو عليه حتى يتنجز الأكثر لو فرض الواجب واقعاً، لرجوعه إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في وجوب الزائد، والأول ينجز خصوص الأقل والثاني لا ينجز الزائد، بل المرجع البراءة.

أقول: مرجع ما ذكره رحمته ليس إلى مانعية الجهل التفصيلي بعد ثبوت مقتضي التنجز، بل إلى عدم ثبوت المقتضي، لعدم منجزية العلم الإجمالي بسبب انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل: فالأولى الجواب بذلك. فلاحظ.

واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، وأنه لولاه لزم إخلال الشريعة، لا العلم الإجمالي الموجود في المقام، إذ الموجود في المقام علم تفصيلي، وهو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه، وشك في أصل وجوب الزائد ولو مقدمة.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام رأساً.

العلم الإجمالي  
فيما نحن فيه  
غير مؤثر في  
وجوب الاحتياط

ودوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدماً أو نفسياً، لا يقدر في كونه معلوماً بالتفصيل (١)، لما ذكرنا: من أن العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أي وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في إلزامه، والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل، والمشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المردد بين الأقل

(١) بل الظاهر قادحيته، لأن الوجوب الغيري لا يصلح للمحركه إلا في طول محركية الوجوب النفسي، فمنجزية العلم به موقوفة على تنجز ما احتمال كونه مقدمة له، فلا يعقل انحلال العلم بوجوبه أو وجوب ما هو مقدمة له نفسياً.

فالعمدة: ما أشرنا إليه من أن الأجزاء لا تجب غيرياً، بل نفسياً، وحينئذ يعلم تفصيلاً بوجوب الأقل لنفسه ويشك في وجوب الزائد. والأصل البراءة. ولنكتف بهذا المقدار مجارة للمصنف رحمته ولا مجال لاستيعاب ما ذكره في المقام. لئلا نخرج عن وضع هذه التعليقة. إذ ليس المقصود منها إلا تعقيب كلمات المصنف رحمته والله سبحانه الموفق.

والأكثر، ولا عبرة به بعد انحلاله (١) إلى معلوم تفصيلي ومشكوك، كما في كل معلوم إجمالي كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعين نجس، خمرًا، فإنه يحكم بحلية الطاهر منهما، والعلم الإجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه.

التمسك بأصالة  
عدم وجوب  
الأكثر في المسألة

ومما ذكرنا يظهر: أنه يمكن التمسك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، فإنها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، لأن وجوب الأقل معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه الأصل.

وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وربك فكبر﴾، وقوله: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ (٢)، وقوله: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾، وقوله: ﴿واركعوا واسجدوا﴾، وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء، لا يوجب (٣) جريان أصالة عدم الوجوب أو أصالة البراءة.

المناقشة في  
هذا الأصل

لكن الإنصاف: أن التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام، بل هو قليل الفائدة، لأنه: إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه، فهو وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب

(١) عرفت أن انحلاله موقوف على كون وجوب الأجزاء نفسياً، كما هو

التحقيق.

(٢) بناء على أن المراد به وجوب القيام في الصلاة كما قد يناسبه قوله تعالى:

﴿فإن خفتهم فرجالاً أو ركبانا...﴾. وأما القنوت فليس من الواجبات الشرعية بأي

معنى فسر. فراجع مجمع البيان وغيره.

(٣) خبر لقوله: «وتردد وجوبه...».

الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف: أن استصحاب عدم التكليف المستقل - وجوباً أو تحريماً - لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع (١).

وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجيته، وقلنا: إن الشك في حجيته كاف في التحريم ولا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل (٢).

وإن قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل، فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقل، فلا

---

(١) يعني: فيلزم من جريان الأصل إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، وهو يستلزم لغوية التعبد. لكن عدم العقاب مع الشك بملاك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، الراجع إلى كون الجهل عذراً مانعاً من العقاب، أما مع التعبد بعدم التكليف فهو بملاك عدم وجود المقتضي للعقاب، ومثل هذا كاف في ترتب الأثر العملي على الاستصحاب وفي تصحيح التعبد.

ولذا لا إشكال في جريان استصحاب الإباحة مع عدم ترتب أثر عليه إلا عدم العقاب الذي هو مترتب مع الشك فيها.

ثم إنه لم يتقدم من المصنف رحمته في مبحث الشك في التكليف التعرض للأصل المذكور، وإنما تعرض لتقريره بوجوه آخر تشترك مع هذا الوجه في بعض الكلام. فراجع.

(٢) نقدم بعض الكلام في ذلك. فراجع.



تبقى لهذا الأصل فائدة إلا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري (١).

سائر ما يتمسك به  
لوجوب الاحتياط  
في المسألة

ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه، يُقدَّر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام.  
مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل.

ومثل: أن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

مثل: أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية

لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالملكف به تفصيلاً.

ومثل: وجوب دفع الضرر - وهو العقاب - المحتمل قطعاً، وبعبارة

أخرى: وجوب المقدمة العلمية للواجب.

ومثل: أن قصد القربة غير ممكن بالإتيان بالأقل، لعدم العلم

بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات، بل لا بد من

الإتيان بالجزء المشكوك.

المناقشة فيما  
يتمسك به

فإن الأول (٢) مندفع - مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب

الاحتياط، كما تقدم في المتباينين - بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل

والأكثر بالاستصحاب لا يجدي، بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك

غير مجد في الاحتياط (٣).

---

(١) وحيث لا يظهر عاجلاً مثل هذه الآثار فلا أهمية للاستصحاب

المذكور.

(٢) وهو استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل.

(٣) لا ملازمة بين الأمرين، فإنه لا مانع من عدم منجزية العلم الإجمالي،

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب (١).

لكن يمكن أن يقال: إنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر، لقبح المؤاخذه من دون بيان، فتعين الاشتغال بالأقل، فهو منفي في الزمان

---

لوجود المتيقن في بعض أطرافه، وجريان الاستصحاب، فيكون هو المنجز.

والذي ينبغي أن يقال: المراد بالشغل إن كان هو الذمة ظاهراً الراجع إلى حكم العقل بتنجز التكليف بنحو يجب الفراغ عنه فهو - مع إنه حكم عقلي لا يجري فيه الاستصحاب - لا يكون متيقناً من أول الأمر إلا بالإضافة إلى الأقل، لما سبق من انحلال العلم الإجمالي وعدم تنجز غير الأقل، وحينئذ يعلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمة بعد الإتيان بالأقل، فلا يجري الاستصحاب.

وإن كان المراد به شغل الذمة واقعاً - المسبب من عدم امتثال التكليف الواقعي - فعدمه وإن كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، إلا أنه ليس أمراً شرعياً، بل واقعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، بل عقلي، لأن وجوب الفراغ عن التكليف الواقعي بحكم العقل الراجع إلى وجوب الامتثال، فلا يجري فيه الاستصحاب.

نعم لو كان للأصل حجة في لوازم مجراه كان مقتضى الاستصحاب المذكور وجوب الأكثر شرعاً، لأن بقاء التكليف الواقعي مع فرض الإتيان بالأقل ملازم لكون الواجب شرعاً هو الأكثر.

لكن الأصل المثبت ليس حجة على التحقيق. وقد تقدم قريب من هذا الكلام متأ في الدوران بين المتباينين. فراجع.

(١) هذا مبني على أن المراد بالشغل هو الواقعي، كما يظهر بملاحظة

ما سبق.

السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق (١)؟

وأما الثاني (٢)، فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام، وقد عرفت الجواب، وأن الاشتغال اليقيني إنما هو بالأقل، وغيره مشكوك فيه.

وأما الثالث (٣)، ففيه: أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونها في العلم والجهل على صفة واحدة، ولا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى (٤).

وأما الرابع (٥): فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة، وهو

---

(١) هذا يبتني على أن المراد بالشغل هو الظاهري العقلي، كما يظهر بملاحظة ما سبق، فكلام المصنف رحمته غير جار على مبنى واحد. فلاحظ.

(٢) وهو أن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل البراءة اليقينية.

(٣) وهو الاستدلال بقاعدة الاشتراك بين الغائبين والحاضرين في الأحكام.

(٤) لا يخفى أن الاستدلال إنما هو باشتراك الحاضرين مع الغائبين في الأحكام الواقعية.

فالأولى الجواب بأن اشتراكنا معهم في الأحكام وإن كان مسلماً، إلا أنه لا يستلزم تنجزها علينا بعد فرض شكننا فيها ودورانها عندنا بين الأقل والأكثر، بل لا يتنجز علينا الا الأقل، وتنجزها عليهم على ما هي عليه إنما كان بسبب علمهم بحالها تفصيلاً، وهو غير حاصل لنا.

(٥) وهو وجوب دفع الضرر المحتمل ووجوب المقدمة العلمية.

والظاهر أن الوجه المذكور راجع إلى الوجه الثاني. فلاحظ.

الأمر المتردد بين الأقل والأكثر، وقد تقدم: أن وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع ولو بالإلزام المقدمي، غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون الطرف الغير المتيقن - وهو الأكثر في ما نحن فيه - مورداً لقاعدة البراءة، كما مثلنا له بالخمر المردد بين إناءين أحدهما المعين نجس.

نعم، لو ثبت أن ذلك - أعني يقين أحد طرفي المعلوم بالإجمال تفصيلاً وترتب أثره عليه - لا يقدر في وجوب العمل بما يقتضيه (١) من الاحتياط، فيقال في المثال: إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الإناءين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول أي الإناءين اتفق كونه خمرًا، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلك فيما نحن فيه (٢).  
والدليل العقلي على البراءة من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل (٣).

(١) يعني: بما يقتضي العلم الإجمالي.

(٢) الأدلة الشرعية على البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٣) لم يتضح الوجه في احتياجه للتأمل بعد ما سبق منه فَيُتَّبَعُ في الشبهة التحريمية المحصورة من الجزم بانحلال العلم الإجمالي بمثل ذلك.

نعم قد يشكل الانحلال في خصوص المقام من حيث كون المتيقن - وهو الأقل - يتردد وجوبه بين النفسي والغيري، أو بين الضمني والاستقلالي، أو غير ذلك.

وقد عرفت عدم اندفاع الإشكال من الجهة الأولى وأشرنا إلى عدم توجهه من الجهة الثانية وبقية الكلام في ذلك في المطولات.

وأما الخامس (١): فلأنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به وأداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب (٢)، فإن هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في العبادات حتى لو علم بأجزائها تفصيلاً.

كيف تقصد القربة  
بإتيان الأقل؟

بقي الكلام في أنه كيف يقصد القربة بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً، لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب؟ فنقول:

يكفي في قصد القربة: قصد التخلص من العقاب، فإنها إحدى الغايات المذكورة في العبادات.

الاستدلال  
بالأخبار على  
البراءة في المسألة:

وأما الدليل النقلى:  
فهو الأخبار الدالة على البراءة، الواضحة سنداً ودلالة، ولذا عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط (٣)،

---

(١) وهو تعذر قصد القربة بالإتيان بالأقل، لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته استقلالاً.

(٢) لكن قصد التخلص من العقاب إنما يصح الإجتزاء به في طول قصد امتثال الأمر النفسي، ولا يكفي قصد الأمر الغيري في نفسه، لعدم صلوحه للمقربية، كما حقق في مبحث مقدمة الواجب.

فالعمدة ما أشرنا إليه من عدم كون وجوب الأقل على تقدير وجوب الأكثر غيرياً بل هو واجب نفسي ضمني، وإن شئت قلت: التقرب ليس بأمر الأقل، بل بالأمر الواقعي المتوجه للمكلف الذي لم يتنجز إلا بمقدار الأقل. فتأمل.

(٣) يأتي الكلام في ذلك قريباً إن شاء الله تعالى.

بناء (١) على وجوب مراعاة العلم الإجمالي وإن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوما بالتفصيل. وقد تقدم أكثر تلك الأخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي.

منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

١- حديث الحجب

فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم، فدل على أن الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دل على أن الشيء المشكوك وجوبه النفسي (٢) غير واجب في الظاهر على الجاهل.

ويمكن تقريب الاستدلال: بأن وجوب الأكثر (٣) مما حجب علمه، فهو موضوع.

ولا يعارض بأن وجوب الأقل كذلك، لأن (٤) العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب، فهو غير موضوع.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن أمتي ... ما لا يعلمون» (٥).

٢- حديث الرفع

فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلفين،

(١) تعليل لقوله: «جعل مقتضى العقل...».

(٢) يعني: الاستقلالي في الشك في أصل التكليف الذي تقدم الكلام فيه.

(٣) يعني: تمام الأكثر بتمامه، لا خصوص الزائد.

(٤) تعليل لقوله: «ولا يعارض...».

(٥) هذا ملفق من فقرات متقطعة من الحديث الشريف.

أو أن العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل، مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

وكان بعض مشايخنا (قدس الله نفسه) يدعي ظهورها في نفي

الوجوب النفسي المشكوك، وعدم جريانها في الشك في الوجوب الغيري (١).

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشك في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري

ولا يخفى على المتأمل: عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب

عليه، من استحقاق العقاب، لأن ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق

العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي (٢).

نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتب على ترك

الشيء من حيث خصوص ذاته، أمكن دعوى ظهورها في ما ادعي.

(١) فيعارض جريانها في الأكثر بجريانها في الأقل، لعدم العلم بوجوبه

النفسي بناءً على ما سبق من المصنف رحمته فتسقط بالإضافة إليها معاً.

(٢) لكن ليس في أدلة البراءة رفع كل أمر بسبب تركه العقاب بقول مطلق

حتى يشمل الواجب الغيري، بل هي ظاهرة في رفع التكليف الذي يكون منشأ

للضيق، لكونه بنفسه منشأ للعقاب. ولا يخفى اختصاصها حينئذ بالتكليف النفسي،

إذ الغيري، ليس منشأ للضيق ولا العقاب. ولذا لا إشكال ظاهراً في عدم جريانها في

الشك في المحصل، كما لو شك في دخل المضمضة في تحقق الطهارة الواجبة مع كون

ترك المضمضة منشأ لاستحقاق العقاب. فلاحظ.

فالعمدة في الجواب ما أشرنا إليه سابقاً من أن وجوب الجزء ليس غيرياً، بل

نفسياً ضمناً فيكون منشأ للضيق والعقاب، فمع العلم بوجوب الأقل لا تجري

البراءة فلا معارض لها بالإضافة إلى الأكثر. فتأمل.

مع إمكان أن يقال: إن العقاب على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته، لأن ترك الجزء عين ترك الكل، فافهم (١).  
هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوصاً المؤاخذة، وأما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول، كانت الدلالة أوضح، لكن سيأتي ما في ذلك (٢).

ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي، لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الرجوع إلى

حكومة أخبار  
البراءة على  
الدليل العقلي  
المتقدم لوجوب  
الاحتياط

(١) لعله إشارة إلى أن هذا تنازل عن دعوى كون وجوب الجزء غيرياً ورجوع إلى كونه نفسياً كما سبق.

(٢) لعل المراد به مثل الصحة والبطلان بفعله أو تركه. أو مثل الجزئية والشرطية، فيكون إشارة إلى ما سيأتي عن الفصول، ويأتي الأشكال فيه.

وإلا فقد تقدم منه في الشبهة التحريمية البدوية أن حمل حديث الرفع على إرادة رفع جميع الآثار محتمل في نفسه ولم يظهر منه تتبعاً الجزم بدفعه. فراجع

وكيف كان فقد سبق منا هناك حمل الحديث على إرادة رفع نفس التكليف المشكوك، وعرفت منا هنا أنه مختص بالتكليف النفسي ولو كان ضمناً، وحيثئذٍ فيتجه التمسك به في المقام لنفي وجوب الزائد، ويقتصر على الأقل للعلم بوجوبه على كل حال ولا منجز للزائد حيثئذٍ. فلا حظ.



## وجوب دفع العقاب المحتمل (١).

### وقد توهم بعض المعاصرين (٢) عكس ذلك وحكومة أدلة

(١) لا يخفى أن القول بوجوب الاحتياط إما أن يبتني على منجزية العلم الإجمالي وعدم انحلاله بوجود المتيقن، أو على شبهة الغرض. أما بناءً على منجزية العلم الإجمالي فأصالة البراءة من وجوب الأكثر لكونه مشكوك الوجوب لا تنافي وجوب الإتيان به مقدمة لإحراز الفراغ من المعلوم بالإجمال المفروض تنجزه، كما يتضح بملاحظة ما سبق منا في وجه عدم جريان البراءة في أطراف المعلوم بالإجمال في المتباينين.

ولو فرض كون مفاد أصل البراءة عدم وجوب الإتيان بالأكثر مطلقاً لا من حيث خصوصية كونه مشكوك الوجوب كان جريانه مستلزماً للترخيص في محتمل المعصية، لفرض تنجز المعلوم بالإجمال فيكون تركه معصية ومع احتمال انطباقه على الأكثر يكون الترخيص فيه ترخيصاً في محتمل المعصية.

نعم لو كان مفاد أصل البراءة شرح المعلوم بالإجمال وبيان أنه الأقل والأكثر كان راجعاً إلى جعل البدل الظاهري الذي عرفت أنه يقتضي جواز ارتكاب بعض أطراف المعلوم بالإجمال. لكن من المعلوم عدم كون لسان أدلة البراءة ذلك، كما تقدم في المتباينين.

و أما بناءً على شبهة الغرض فالحال أظهر لما هو المعلوم من أنه مع فرض تنجزه لا بد من إحراز الفراغ منه، وأصالة البراءة من وجوب الأكثر لا تحرز ذلك، فلا تنافي وجوب إحرازه ولو بفعل الأكثر.

وبالجملة: مجرد عدم لزوم المعارضة من جريان البراءة في الأكثر لا تنهض في المقام بعد فرض تنجز المعلوم بالإجمال لا تنجز غرضه، فيجب إحراز الفراغ، ولا يحرز بمقتضى الأصل المذكور. فلاحظ.

(٢) حكى ذلك عن صاحب الفصول رحمته في مبحث الصحيح والأعم في

الاحتياط على هذه الأخبار، فقال: لا نسلم حجب العلم في المقام، لوجود الدليل في المقام، وهي أصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة. ثم قال: لأن ما كان لنا إليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعاً، وإلا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الأدلة الظنية، كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما. ثم قال:

كلام صاحب  
الفصول في  
حكومة أدلة  
الاحتياط على  
أخبار البراءة  
في المسألة

ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق، تعين تخصيصها - أيضاً - بما دل على حجية أصالة الاشتغال: من عمومات أدلة الاستصحاب، ووجوب المقدمة العلمية. ثم قال:

والتحقيق: التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية، انتهى.

أقول: قد ذكرنا في المتبئين وفيما نحن فيه: أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت (١) الذي لا نقول به وفاقاً لهذا الفاضل، وأن العمدة في وجوب الاحتياط هو: حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعي بعد إثبات تنجز التكليف (٢)، وأنه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متبئين أو الأقل والأكثر.

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الفصول

ولا ريب أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك

ثمرة المسألة.

(١) تقدم تفصيل الكلام في ذلك قريباً.

(٢) يعني: بالواجب الواقعي المعلوم بالإجمال.

ما يتركه المكلف، وحينئذٍ: فإذا أخبر الشارع - في قوله «ما حجب الله...»، وقوله «رفع عن امتي...» وغيرهما - بأن الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك، وحصل الأمن منه (١)، فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل. نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية (٢)، فإنه يخرج بذلك

(١) عرفت أن حصول الأمن منه من حيث كونه مشكوك الوجوب لا ينافي وجوبه من باب المقدمة العلمية للواجب المردد المفروض تنجزه كما هو مبني جريان الاحتياط العقلي في المقام. نعم ما ذكره في الفصول في توجيه حكومة أدلة الاحتياط على أدلة البراءة لا يخلو عن إشكال أيضاً. لأن مفاد وجوب الاحتياط ليس هو وجوب الأكثر شرعاً حتى يكون بياناً لوجوبه، ويكون حاكماً على أدلة البراءة الحاكمة بالسعة مع عدم البيان. وإنما تدل على وجوبه عقلاً فراراً من العقاب المحتمل، ومثل هذا لا يكون بياناً على وجوب المشكوك شرعاً. بخلاف الأدلة الظنية كخبر الواحد والبيئنة وغيرهما، فإن مفادها الحكم الواقعي الشرعي، فيرتفع موضوع أدلة البراءة على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى. فالعمدة في لزوم الرجوع إلى الاحتياط في المقام - لو فرض بأنه في نفيه عقلاً - وعدم الرجوع على أدلة البراءة الشرعية ما ذكرنا. فلاحظ

(٢) لا وجه للترخيص المذكور بعد فرض إرادة الصلاة إلى القبلة الواقعية على كل حال وتنجز ذلك، لاستلزامه الترخيص في محتمل المعصية. إلا أن يرجع إلى جعل البدل الظاهري، بأن يرجع إلى التعبد ظاهراً بعدم كون الجهة المذكورة قبلة وأن القبلة في الجهات الأخر، وحينئذٍ فلا يصح قياسه بما نحن فيه، لما عرفت من عدم كون أدلة البراءة واردة في مقام جعل البدل.

عن باب المقدمة، لأن المفروض أن تركها لا يفضي إلى العقاب.  
نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط، كان لحكومة تلك  
الأخبار على أخبار البراءة وجه أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام  
الشك في التكليف (١).

ومما ذكرنا يظهر: حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال  
على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً، لأنه إذا أخبر  
الشارع بعدم المؤاخذه على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه، كان  
المستصحب - وهو الاشتغال المعلوم سابقاً - غير متيقن إلا بالنسبة إلى  
الأقل (٢)، وقد ارتفع بإتيانه، واحتمال بقاء الاشتغال حينئذٍ من جهة

حكومة أخبار  
البراءة على  
استصحاب  
الاشتغال أيضاً

(١) وقد أوضحنا هناك اندفاع الوجه المذكور. فراجع.

(٢) فيه: أن أدلة البراءة لا تقتضي تفسير المعلوم بالإجمال ولا شرحه وأنه  
الأقل لا الأكثر، وإنما تقتضي عدم العقاب على الأكثر لا غير، وحينئذٍ فلا تكون  
حاكمة على استصحاب الاشتغال بالمعلوم بالإجمال المقتضى للزوم إحراز الفراغ عنه  
لو تم، بل يكون الاستصحاب المذكور هو الحاكم، لأنه - بناء على حجية الأصل  
المثبت - يكون حاكماً بوجوب الأكثر فيقدم على أدلة البراءة كما يقدم في سائر الموارد  
عليها.

هذا كله لو كان المراد الاشتغال الواقعي بالتكليف.

أما لو كان المراد الاشتغال الظاهري، فقد يتم ما ذكره عليه السلام بناءً على ما سبق منه،  
لأن أدلة البراءة لما كانت حاكمة بالأمان في ترك الأكثر كان لابد من تناول العقل عن  
الاشتغال به ويختص الاشتغال بحكم العقل بالأقل المفروض الفراغ عنه، فيرتفع  
الشك بسببها في الاشتغال فلا يجري الاستصحاب.

لكن عرفت أن أدلة البراءة لا تقتضي الأمان في ترك الأكثر مطلقاً، بل من

الأكثر منفي بحكم هذه الأخبار.

وبالجملية: فما ذكره، من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار

ضعيف جداً، نظراً إلى ما تقدم.

استدلال صاحب  
الفصول بأخبار  
البراءة على نفي  
الحكم الوضعي

وأضعف من ذلك: أنه ﷺ عدل - من أجل هذه الحكومة التي زعمها

لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار - عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من

حيث نفي الحكم التكليفي، إلى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي، أعني

جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته، وزعم أن ماهية المأمور به تبين ظاهراً

كونها الأقل بضميمة نفي جزئية المشكوك، ويحكم بذلك على أصالة

الاشتغال.

قال في توضيح ذلك (١):

حيث كونه مشكوك الوجوب، فلا ينافي الاشتغال به من حيث توقف الفراغ عن

المعلوم بالإجمال المنجز عليه فلا ترفع حكم العقل المذكور.

مضافاً إلى ما سبق من أن الاستدلال باستصحاب الاشتغال المبني على

حجية الأصل المثبت يتوقف على كون المراد من الاشتغال هو الواقعي لا الظاهري

فراجع وتأمل جيداً.

(١) قال قبل ذلك في محكي الفصول بعد كلامه السابق قبل كلامه

هذا: « بل التحقيق عندي أن يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي

الحكم الوضعي، نظراً إلى حجب العلم وانتفائه بالنسبة إلى جزئية الجزء المشكوك

وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعاً ومرفوعاً في الظاهر

ويكون مكفئين عنه، فلا تكليف به لأن ما ثبت عدم جزئيته أو عدم شرطيته في

الظاهر لا يجب الإتيان به في الظاهر قطعاً، كما لو قام عليه نص بالخصوص وأصل

الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يشبان الجزئية والشرطية في الظاهر، بل مجرد بقاء

إن مقتضى هذه الروايات: أن ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الإجمال والإبهام.

كلام صاحب  
الفصول

ثم أيد هذا المعنى، بل استدل عليه، بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال: «إن من الأصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه بـ«أصالة العدم»، و«عدم الدليل دليل العدم»، ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي، ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الأصل مستنداً يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام، انتهى.

أقول: أما ما ادعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الإلزامي التكليفي، فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية، لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أولاً (١)، ومنع كون الجزئية أمراً

المناقشة في كلام  
صاحب الفصول

الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونها.

وبالجملة: فمقتضى عموم الروايات أن ماهية العبادات.

(١) كما اعترف به في الفصول في محكي كلامه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية وهو لا يخلو عن إشكال، وإن كان قد يقرب بأن ورود أدلة الرفع مورد الامتنان يقتضي اختصاصها بالأحكام التكليفية، لأنها هي التي تكون مورد الثقل ويكون رفعها مورداً للمنة.

للهم إلا أن يقال: إن بعض الأحكام الوضعية تتضمن الثقل عرفاً كنفوذ العقد على المكره وثبوت الضمان على المتلف.

ولذا استدل الإمام عليه السلام في صحيحة البنزطي وصفوان بالحديث الشريف

مجموعاً شرعياً غير الحكم التكليفي (١) - وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء (٢) - ثانياً.

وأما ما استشهد به: من فهم الأصحاب وما ظهر له بالتصفح، ففيه: أن ما يظهر للمتفحص في هذا المقام: أن العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أما (أصل العدم)، فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضاً (٣)، من الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينة وغيرها (٤)، فكيف

---

لإثبات بطلان الطلاق والعتاق والصدقة الواقعة عن إكراه كما تقدم عند الكلام في حديث الرفع في الشبهة التحريمية البدوية وحيثُ يُدعى يلزم الحمل على العموم لغير الآثار التي لا يكون رفعها مورداً للامتنان على الشخص أو النوع على ما تقدم في مبحث الشبهة التحريمية وتام الكلام في المطولات.

(١) كما ادعاه المصنف رحمته في جميع الأحكام الوضعية، وإن كان التحقيق خلافه في الجملة.

نعم هو مسلم بالإضافة إلى الشرطية والجزئية كما اعترف به في الفصول في محكي كلامه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية.

وكذا بالإضافة إلى السببية والصحة والفساد، دون مثل الزوجية والرقية والملكية ونحوها، كما يأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٢) بيان لما يكون منشأ لانتزاع الجزئية. وتام الكلام في ذلك في مبحث الاستصحاب.

(٣) مع اختصاص روايات الباب بالأحكام الشرعية، لأنها هي التي تقبل الرفع الشرعي.

(٤) لكن ذلك مورد لسيرة العقلاء وأهل اللسان، وليس له عموم يشمل

يستند فيه بالأخبار المتقدمة؟

وأما «عدم الدليل دليل العدم»، فالمستند فيه عندهم شيء آخر (١)، ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة، كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم، ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي. وبالجملة: فلم نعثر على من يستدل بهذه الأخبار في هذين الأصلين: أما رواية الحجب ونظائرها فظاهر (٢).

وأما النبوي المتضمن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدعي ظهوره في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير الحكم التكليفي - كأخواته من رواية الحجب وغيرها - وهو المحكي عن أكثر الأصوليين، وبين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية، لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين (٣) بحيث لولا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم (٤).

---

جميع الموارد التي يستدل العلماء فيها بالقاعدة المذكورة، فلا بد أن يكون الدليل في تلك الموارد أمراً آخر ولعله أدلة الاستصحاب فإنها تنفع في كثير من الموارد المذكورة.

(١) تقدم الكلام فيه في التنبيه الأول من تنبيهات الشبهة التحريمية البدوية.

(٢) كأنه لاتفاقهم على اختصاصها بنفي المؤاخذة مضافاً إلى ما يأتي في حديث الرفع.

(٣) وهما: الأصل العدم، وعدم الدليل دليل العدم.

(٤) هذا مبني على ما يستفاد من ظاهر الرفع، فإنه ظاهر في ثبوت مقتضي



ونظرهم في ذلك (١) إلى: أن النبوي - بناء على عمومته لنفي الحكم الوضعي - حاكم على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي .  
ومع ما عرفت، كيف يدعي أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما، هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذة؟

نعم، يمكن التمسك بها - أيضاً - في مورد جريان الأصلين المذكورين (٢)، بناء على أن صدق رفع أثر هذه الأمور أعني الخطأ والنسيان وأخواتها، كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الأثر تحقيقاً - كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر، الشامل لصورة الخطأ والنسيان -

---

وتأثيره لو لا الواقع، وذلك لا يتم إلا بتامة الإطلاق على الحكم المرفوع أو العموم المثبت له، ومعها لا يجري أصل العدم، ولا عدم الدليل دليل العدم.

وهذا الوجه يجري أيضاً في مثل حديث الحجب المتضمن للوضع .  
نعم لما كان مختصاً بما لا يعلم كان الرفع فيه ظاهرياً، وهو موقوف على احتمال ثبوت الحكم لو لا الجهل، لا على القطع به، بخلاف حديث الرفع المتضمن لمثل الاستكراه والاضطرار من الروافع الواقعية، إذ هي فرع الثبوت الواقعي لو لا الرافع، كما ذكرنا، فلاحظ.

(١) يعني: كون النبوي مقتضياً لارتفاع الحكم الثابت بمقتضى الإطلاق أو العموم.

(٢) لكن البناء المذكور مما لا مجال له في الروافع الواقعية كالاستكراه والاضطرار فإنها تقتضي الثبوت الواقعي لو لا الرافع.

نعم لا بد منه في مثل الجهل الذي هو رافع ظاهري، فإنه موقوف على احتمال الثبوت لا على العلم به.

كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق (١).

لكن تصادق بعض موارد الأصلين والرواية مع تباينها الجزئي، لا يدل على الاستناد لهما بها، بل يدل على العدم.

ثم إن في الملازمة التي صرح بها في قوله: وإلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره، منعاً واضحاً، ليس هنا محل ذكره (٢)، فافهم.

واعلم: أن هنا أصولاً ربما يتمسك بها على المختار:

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر.

وقد عرفت سابقاً حالها (٣).

ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته.

وحالها حال سابقها (٤) بل أردأ، لأن الحادث المجعول هو وجوب

المركب المشتمل عليه، فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل (٥)،

أصول آخر قد يتمسك بها على المختار والمناقشة فيها:

١- أصالة عدم وجوب الأكثر

٢- أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته

(١) وحينئذ فيكون ذلك مجرى لأصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، فيجتمع الأصلان مع مفاد النبوي مورداً.

(٢) أشرنا إليه فيما سبق في تعقيب كلام صاحب الفصول وتمام الكلام في محله.

(٣) تقدم الكلام فيها في تعقيب الدليل العقلي، وسبق منا تقريب الاستدلال بها ودفع ما ذكره المصنف رحمته. فراجع وتأمل.

(٤) لكن عرفت أنه لا بأس بالاستدلال بالوجه السابق، وكذا هذا الوجه.

(٥) من الظاهر أنه وإن كان متحداً معه إلا أنه ليس مطابقاً له، بل في ضمنه،

ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية (١) لازم له غير حادث بحدوث مغير  
كزوجية الأربعة، وبمعنى الطلب الغيري (٢) حادث مغير، لكن لا  
يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن فيه (٣)، إلا على القول باعتبار الأصل

---

ولذا أمكن الشك فيه مع القطع بوجوب الكل، وحيث يمكن إجراء أصالة عدم  
وجوبه لكونه حادثاً مشكوكاً مسبقاً بالعدم.

نعم يشكل بما سبق من المصنف رحمته في أصالة عدم وجوب الأكثر من أن الأثر  
المطلوب وهو نفي العقاب يترتب على محض الشك بلا حاجة إلى الأصل.  
لكن عرفت الجواب عنه فيما سبق. فراجع.

(١) إن أريد باللابدية لابدية وجود الجزء في وجود الكل التي قيل إنها منشأ  
انتزاع المقدمة في المقام - فهي من لوازم ماهيتها، لا من لوازم وجودها، فهي غير  
مسبوقة بالعدم حتى الأزلي، فلا مجال لاستصحابها أو استصحاب عدمها، لعدم  
الحالة السابقة.

كما أنها ليست من الأحكام أو الموضوعات الشرعية التي تكون مجرى  
الاستصحاب.

وإن أريد بها لابدية اليجاد عقلاً، بمعنى إلزام العقل بإيجاد الجزء تبعاً  
لوجوب الكل شرعاً، فهو وإن كان حادثاً مسبقاً بالعدم، إلا أنه أمر عقلي لا يجري  
فيه الاستصحاب.

(٢) يعني: المولوي بناءً على وجوب المقدمة غيرياً، ومقدمة الجزء للكل.

(٣) لما عرفت منه من أن الأثر المطلوب وهو العقاب يكفي فيه الشك في  
الوجوب لكن عرفت الإشكال فيه.

نعم عرفت أيضاً أن العقاب ليس من آثار الوجوب الغيري بل النفسي وهو  
وجوب الأكثر، فالتمسك بأصالة عدمه أولى، وقد سبق الكلام فيها.

المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل.

ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك.

وفيه: أن جزئية الشيء المشكوك - كالسورة - للمركب الواقعي

وعدمها، ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم (١).

وإن أريد: أصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور به (٢)،

ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه، ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما

يكون هذا جزء منه، ففيه: ما مر من أنه أصل مثبت (٣).

وإن أريد: أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه

٣- أصالة عدم  
جزئية الشيء  
المشكوك

وَمَا ذَكَرْنَا ظَهَرَ أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِمَا ذَكَرَهُ تَبَيَّنَ مِنْ كَوْنِ أَصَالَةِ عَدَمٍ وَجُوبِ الزَّائِدِ

أُرداً مِنْ أَصَالَةِ عَدَمٍ وَجُوبِ الْأَكْثَرِ. فَلَاحِظْ.

(١) فَإِنَّ جُزْئِيَّةَ شَيْءٍ لَشَيْءٍ أَمْرٌ تَابِعٌ لِذَاتَيْهِمَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ وَجُودَيْهِمَا فَهِيَ

غَيْرٌ مَسْبُوقَةٌ بِالْعَدَمِ حَتَّى الْأَزْلِيِّ، فَلَا مَجَالَ لِاسْتِصْحَابِهَا مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْأَحْكَامِ

أَوْ الْمَوْضُوعَاتِ الشَّرْعِيَّةِ.

(٢) يَعْنِي: مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مَأْمُورًا بِهِ، لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ.

وَالْمُحَقِّقُ فِي مَحَلِّهِ أَنَّ الْجُزْئِيَّةَ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورَ لَيْسَتْ حُكْمًا شَرْعِيًّا، بَلْ مُنْتَزَعَةٌ

مِنَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَهُوَ وَجُوبُ الْأَمْرِ الْمَرْكَبِ الْمَشْتَمَلِ عَلَى الْجُزْءِ، فَلَا تَكُونُ مَجْرَى

لِلْأَصْلِ، بَلْ لَا يَجْرِي الْأَصْلُ إِلَّا فِي مَنْشَأِ انْتِزَاعِهَا وَهُوَ وَجُوبُ الْمَرْكَبِ، فَيَرْجِعُ

الْتِمَسْكَ بِأَصَالَةِ عَدَمِهَا إِلَى أَصَالَةِ عَدَمِهِ، فَيَجْرِي فِيهِ الْكَلَامُ السَّابِقُ فِي أَصَالَةِ عَدَمِ

وَجُوبِ الْأَكْثَرِ وَتَقَدَّمَتِ الْأَشَارَةُ إِلَى بَعْضِ ذَلِكَ فِي تَعْقِيبِ كَلَامِ صَاحِبِ الْفُصُولِ تَبَيَّنَ.

لَعَلَّهُ وَإِلَى هَذَا يَرْجِعُ قَوْلُهُ هُنَا: «وَمَرْجِعُهُ إِلَى أَصَالَةِ عَدَمِ الْأَمْرِ...».

(٣) لَمْ يَتَقَدَّمْ هَذَا مِنْهُ تَبَيَّنَ فِي أَصَالَةِ وَجُوبِ الْأَكْثَرِ. وَإِنَّمَا تَقَدَّمَ مِنْهُ فِي أَصَالَةِ

عَدَمِ وَجُوبِ الشَّيْءِ الْمَشْكُوكِ. فَلَاحِظْ.

له (١)، الذي هو (٢) عبارة عن ملاحظة عدة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً، ومرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً، فإن الماهيات المركبة لما كان تركيبها جعلياً حصلاً بالاعتبار (٣) - وإلا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها ولا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر - توقف (٤) جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً.

فمعنى جزئية السورة للصلاة لملاحظة السورة مع باقي الأجزاء شيئاً واحداً، وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة، فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة، لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفي، كما اشتهر في السنة جماعة، إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى. وتام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

إذا شك في  
الجزئية عند  
اختراع المركب

ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الأقل، لأن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي، وهي الأجزاء المعلومة، وفصل

(١) يعني: عند اختراع الشارع الأقدس له.

(٢) بيان لكيفية اختراع الشارع للمركبات.

(٣) وهذا بخلاف الماهيات الحقيقية كالإنسان - فإن تركيبها من الجنس والفصل ليس اعتبارياً، بل حقيقياً ناشئاً من اتحادهما حقيقة.

(٤) جواب (لما) في قوله: «فإن الماهيات المركبة...».

عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها، والجنس موجود بالفرض، والفصل ثابت بالأصل، فتعين المأمور به، فله وجه (١).  
 إلا أن يقال: إن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً (٢)، فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الأكثر، ونفي جزئية الشيء نفي لكليته، فإثبات كلية الأقل بذلك (٣) إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر، وليس أولى من العكس.

ومنه يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء، حتى يكون بالملاحظة شيئاً واحداً مركباً من

التمسك بأصالة  
عدم التفات  
الأمر إلى الجزء  
المشكوك،  
والمناقشة فيه

(١) جواب لقوله: «وإن أريد...» على أنه لا يخلو عن إشكال، لأن الجزئية بالمعنى المذكور لما كانت منتزعة من لحاظ المركب واختراعه فاللحاظ والاختراع كان امراً حادثاً إلا أنه ليس حكماً ولا موضوعاً شرعياً، فلا يجري فيه الاستصحاب.  
 على أن الاختراع بالمعنى المذكور لما كان منتزعاً من اللحاظ استحالة حدوثه في حق الشارع القديم، وإنما الحادث هو الحكم الوارد على الماهية، فيلحقه ما سبق في أصالة عدم وجوب الأكثر. فلاحظ.

(٢) لا يخفى أن عدم جزئية الشيء راجع إلى عدم ملاحظته مع المركب، لا إلى ملاحظة ما عداه شيئاً واحداً.

نعم كلية الأقل راجعة إلى ذلك، فإن الأقل لا يكون تمام الواجب إلا إذا لحظت أجزاؤه شيئاً واحداً. ولا يبعد أن يكون مراد المصنف ﷺ ذلك. فلاحظ.

(٣) فإن المطلوب شرح الماهية، وهو لا يتم الا بإثبات كلية الأقل حتى يتم أجزاؤه عن المعلوم بالإجمال، ولا يكفي عدم وجوب الأكثر في ذلك. فلاحظ.

ذلك ومن باقي الأجزاء، لأن (١) هذا - أيضاً - لا يثبت أنه اعتبر التركيب بالنسبة إلى باقي الأجزاء.

هذا، مع أن أصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة إلى الشارع المنزه عن الغفلة (٢)، بل لا يجري مطلقاً في ما دار أمر الجزء بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً، لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل.

---

(١) تعليل لقوله: «ومنه يظهر...».

(٢) لا يخفى أنه ليس المراد بعدم الالتفات عدمه مطلقاً، حتى يتوجه الإشكال بذلك، بل المراد عدم الالتفات إليه بتبع المركب الواجب، وهو لا ينافي تنزيه الأمر عن الغفلة. ومنه يظهر الإشكال فيما بعده.

فالعمدة في الجواب عن الأصل المذكور: أن الالتفات وعدمه ليس حكماً ولا موضوعاً شرعياً وإن كان مستلزماً للحكم الشرعي في الجملة، كما هو الحال في الاختراع. فلا حظ.

## المسألة الثانية

ما إذا كان الشك في الجزئية ناشيء من إجمال الدليل

كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد - بأحد أسباب الإجمال - بين مركبين يدخل أقلهما جزءاً تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقل .

والإجمال: قد يكون في المعنى العرفي (١)، كأن وجب في الغسل غسل ظاهر البدن، فيشك في أن الجزء الفلاني - كباطن الأذن أو عكنة البطن - من الظاهر أو الباطن (٢).

الشك في  
الجزئية من جهة  
إجمال النص

الإجمال قد يكون  
في المعنى العرفي  
وقد يكون في  
المعنى الشرعي

---

(١) يعني فيما لو استفيد من الأدلة إرادة الشارع له، ولو لكونه مقتضى الإطلاق المقامي للخطاب.

(٢) الشك في ذلك وإن كان في موضوع الحكم الشرعي، إلا أنه لما كان راجعاً إلى إجمال الموضوع الشرعي، وهو الظاهر الذي يجب غسله - لتردده بين الضيق والواسع كان من الشبهة الحكمية التي يرجع فيها إلى المجتهد ويستفاد حكمها من الأدلة الشرعية، لا الموضوعية التي يكون إجراء الأصل فيها من وظيفة العامي، ولم تدخل في المسألة الرابعة.

نعم هذا إنما يتم بناء على أن الواجب النفسي هو الغسل المرددين الأقل والأكثر. أما بناءً على أن الواجب هو أثره وهو الطهارة المترتبة عليه التي لا إجمال في



وقد يكون في المعنى الشرعي، كالأوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها، بناء على أن هذه الألفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية.

الأقوى جريان  
أصالة البراءة أيضاً

والأقوى هنا أيضاً: جريان أصالة البراءة، لعين ما أسلفناه في سابقه

من العقل والنقل.

تخييل جريان  
قاعدة الاشتغال  
في المسألة

وربما يتخيّل: جريان قاعدة الاشتغال هنا وإن جرت أصالة البراءة

في المسألة المتقدمة، لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل، كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل، ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور، وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

دفع التخييل  
المذكور

وفيه: أن وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الأقل والأكثر

ممنوع، لأن المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي، فلا يحصى عن الإتيان به، لأن تركه مستلزم للعقاب، وأما وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب، فيبقى مشكوكاً، فيجزيء فيه ما مرّ من الدليل العقلي والنقلي.

والحاصل: أن مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلة البراءة

في واحد معين من المحتملين - لمعارضته (١) بجريانها في المحتمل

مفهومها كان من الشك في المحصل الذي لا إشكال ظاهراً في وجوب الاحتياط فيه، لأنه نظير المسألة الرابعة، كما أشرنا إليه في شبهة الغرض. فلاحظ.

(١) بل لمنجزية العلم الإجمالي وعدم انحلاله بوجود المتيقن، كما يظهر

الآخر - حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها، لأجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين لأحدهما، من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين (١).

فإذا فقد المناط المذكور (٢) وأمكن البراءة في واحد معين، لم يجب الاحتياط من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي (٣) وغيره.

فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملاً فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده (٤)، واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً، وعدم القناعة (٥) باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله،

عدم تعلق  
التكليف بمفهوم  
المراد من اللفظ  
بل بمصادقه

بملاحظة ما سبق. وكيف كان فلا يفرق فيه بين وجود خطاب مجمل وعدمه.

(١) بان علم بوجود خطاب واحد مبين إلا أنه تردد حاله ولم يعلم اشتماله على بيان وجوب الأكثر، أو بيان وجوب الأقل.

وكذا لو علم بعدم الخطاب المبين بأن كان الدليل في المسألة هي الأدلة اللبية التي لا تتضمن عنواناً مجملاً.

(٢) وهو عدم جريان البراءة في أحد المحتملين لمعارضتها بجريانها في الآخر، أو منجزية العلم الإجمالي وعدم انحلاله، على ما تقدم.

(٣) يعني: بالعنوان المجمل.

(٤) لأن الاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعي الفراغ اليقيني.

(٥) مفعول معه لقوله: «فيجب القطع بالإتيان بمراده».

حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه ولو (١) كان المصداق مردداً بين الأقل والأكثر، نظراً (٢) إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيحييء في المسألة الرابعة. وإنما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول (٣)، لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه، واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال (٤)، فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل

---

(١) (لو) هنا وصلية.

(٢) تعليل لقوله: «حتى يجب الاحتياط فيه».

(٣) قد يشكل أيضاً بأن مصداق المراد هو العنوان الذي هو أمر بسيط لا مركب، كعنوان الصلاة مثلاً، والتركيب إنما هو في مصداقه فإحراز التكليف به يقتضي إحراز الفراغ عنه، وذلك لا يكون إلا بالإتيان بالأكثر.

فالأولى الجواب حينئذ بأن العناوين لم تجعل موضوعاً للأحكام إلا من حيث حكايتها عن مصاديقها الخارجية لأنها مورد الأغراض والآثار، فالتكليف بها لا بالعناوين من حيث هي، فإجمال العنوان يوجب إجمال المكلف به وتردده بين الأقل والأكثر، ولا يتنجز حينئذ إلا الأقل، ولا مجال لدعوى القطع بالاشتغال بالعنوان الذي هو أمر بسيط حتى يجب إحراز حصوله.

نعم لو كان العنوان حاكياً عن خصوصية زائدة في الذات وكانت الخصوصية واضحة المفهوم، كما في عنوان النافع، كانت تلك الخصوصية متنجزة بسبب الخطاب بها، فيلزم إحراز الفراغ عنها، فلو توقف حصولها على الإتيان بالأكثر وجب الإتيان به لإحراز حصولها وتحقيق الامتثال. فلاحظ.

(٤) هذا بناءً على أن المراد بعنوان المراد هو المراد الاستعمالي، لوضوح كونه

متفرعاً على الاستعمال.

## والأكثر لا مصداقه.

ونظير هذا، توهم: أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح،  
والصحيح مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط.  
ويندفع: بأنه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق (١)، فافهم.

توهم ودفع

وأما ما ذكره (٢) بعض متأخري المتأخرين: من الثمرة بين القول

ما ذكره بعض  
من الثمرة بين  
الصحيح  
والأعمى

أما لو كان المراد به هو المراد المولوي الجدي فهو غير متفرع عن الاستعمال  
ولا متأخر عنه رتبة، بل هو سابق عليه.

نعم هو لا يكون مكلفاً به، لأنه منتزع من تعلق الإرادة بالشيء والمكلف  
به هو موضوع الإرادة ومعروضها، السابق عليها رتبة، فالواجب هو الشيء الذي  
تعلقت به الإرادة، لا المراد بوصف كونه مراداً، فعنوان المراد من سنخ العناوين  
التعليلية، التقييدية. فلاحظ.

(١) فإنه ليس مراد القائل بالوضع للصحيح هو الوضع لمفهوم الصحيح،  
لتأخر عنوان الصحيح عن مقام الأمر فكيف يؤخذ في الوضع السابق على الأمر  
والاستعمال بل المراد هو الوضع لمصداق الصحيح، الذي هو عين ما في الخارج وهو  
الأمر المردد بين الأقل والأكثر، ولا يتنجز منه إلا الأقل.

نعم يشكل الأمر بناءً على أن الجامع الصحيح الذي يكون الوضع له عنوان  
منتزع من ترتب بعض الآثار التوليدية على الفعل، مثل الناهي عن الفحشاء، وما  
هو معراج المؤمن، أو قربان التقي، فإن العناوين المذكورة واضحة المفهوم بسيطة  
لا تركيب فيها فتكون متنجزة بمقتضى الخطاب بها، والتركيب والإجمال إنما هو في  
مصداقها، فيجب الاحتياط فيه لإحراز الفراغ عنها.

وتمام الكلام في مبحث الصحيح والأعم. فتأمل جيداً.

(٢) جواب عما سبق من تفريع الثمرة على القول بالصحيح، الذي أشير إليه

في كلام المستشكل بقوله: «ولذا فرعوا على القول...».

بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم، فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية (١)، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات، كيف؟ والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

والتحقيق: أن ما ذكره ثمره للقولين: من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، وعدمه على القول بوضعها للأعم، محل نظر.

عدم كون  
الثمره وجوب  
الاحتياط بناء  
على الصحيح

أما الأول، فلما عرفت: من أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة، وقد عرفت: أن المختار والمشهور في المجمل المردد بين الأقل والأكثر عدم وجوب الاحتياط (٢).

توضيح ما ذكره  
ثمره للصحيح  
والأعمى

وأما الثاني، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتب تلك الثمرة، أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ

---

(١) من دون فرق بين عدم النص وإجمال النص، ولا خصوصية في ذلك لإجمال النص الذي نحن بصده.

(٢) وعليه فحقيقة الثمرة هو امتناع الرجوع بناء على الصحيح للإطلاق ولزوم الرجوع للأصل، على الكلام في أن الأصل الجاري في الأقل والأكثر هو البراءة أو الاحتياط لأن اللازم الرجوع للاحتياط لخصوصية المورد من بين سائر موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

للأعم، وهو:

أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوماً لصدق حقيقة معنى لفظ (الصلاة)، فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة، فلا إطلاق للفظ (الصلاة) على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقد بعضها، لأن الفاقدة ليس بصلاة، فالشك في كون المأتي به (١) فاقداً أو واجداً شك في كونها صلاة أو ليست بها.

وأما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها - نظير (السريـر) الموضوع للأعم من جامع أجزائه ومن فاقده بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقصده بصدق اسم (السريـر) على الباقي - كان لفظ (الصلاة) من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة.

فإذا أريد بقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة، كان ذلك تقييداً للمطلق، وهكذا إذا أريد المشتملة على جزء آخر كالقيام، كان ذلك تقييداً آخر للمطلق، فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة، أما القدر الذي يتوقف عليه صدق (الصلاة)، فهو من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمة له. وحينئذٍ: فإذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزءاً

---

(١) يعني: الأقل الفاقد المشكوك.

مقوماً لنفس المطلق فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق اسم (الصلاة)، ولا يجوز فيه إجراء البراءة (١)، لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاة كما أشرنا إليه فيما سبق، ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم تقييده، لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

وأما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءاً في الواقع ليس إلا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها، لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده وفاقده، فحينئذٍ فالشك في اعتباره وجزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في ﴿أقيموا الصلاة﴾ بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

ومن المعلوم: أن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، وبأن الامتثال يحصل بدونه، وأن هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى الإطلاق.

نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقاً من الخلط بين المفهوم والمصداق، وهو توهم: أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع

---

(١) هذا بناءً على مختار صاحب الثمرة من وجوب الاحتياط مع إجمال المفهوم، أما بناءً على مختار المصنف رحمته من جريان البراءة ولذا سبق منه جريانها بناءً على الصحيح فالمتعين هنا جريانها. ولعل ذكر المصنف رحمته لذلك لأنه في مقام تقرير ما ذكره في المقام، لا جرياً على ما اختاره هو.

لا يأمر بالفاسدة، لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأموراً به؟ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء، فكلما شك في جزئية شيء كان راجعاً إلى الشك في تحقق العنوان المقيد المأمور به (١)، فيجب الاحتياط (٢) ليقطع بتحقيق ذلك العنوان على تقييده، لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة، فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما أشرنا إليه، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان، كما لو قال: «أعتق مملوكاً مؤمناً» فإنه يجب القطع بحصول الإيمان، كالقطع بكونه مملوكاً.

ودفعه يظهر مما ذكرناه: من أن الصلاة لم تقيد بمفهوم (الصحيحة) (٣) وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنما قيدت بما علم من الأدلة الخارجية اعتباره (٤)، فالعلم بعدم إرادة (الفاسدة) يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للأمور التي دل الدليل على تقييد الصلاة بها، لا أن مفهوم (الفاسدة) خرج عن المطلق وبقي مفهوم (الصحيحة)، فكلما شك

(١) وهو عنوان الصحيح الذي يترتب عليه الأثر.

(٢) ولا مجال للتمسك بالإطلاق، لأنه إنما يتمسك به لدفع احتمال التقييد، لا فيما إذا علم التقييد وشك في تحقق القيد وحصوله في مقام الامتثال، بل هو نظير التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف الخاص، الذي هو خلاف التحقيق. فلاحظ.

(٣) لأن العنوان المذكور ناشئ من تعلق الأمر ومنتزع منه ومتأخر عنه رتبة فلا يعقل أخذه في موضوعه بنحو يكون هو المكلف به.

(٤) كالقيام والسورة ونحوهما.



في صدق (الصحيحة) و (الفاسدة) وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم (الصحيحة).

وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات، بأن يقال: إن المراد بالمأمور به في قوله: «اعتق رقبة» ليس إلا الجامع لشروط الصحة، لأن الفاقد للشرط غير مراد قطعاً، فكلمها شك في شرطية شيء كان شكاً في تحقق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

وبالجملة: فاندفاع هذا التوهم غير خفي بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود، ونقول:

عدم كون الثمرة  
البراءة بناءً  
على الأعمى

إذا عرفت أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات، كان لها حكمها، ومن المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائماً التمسك بإطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهمة بحيث لا يكون المقام مقام بيان، ألا ترى: أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لا بد لك من شرب الدواء أو المسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل (١)؟ وكذا لو قال المولى

---

(١) إنما لا يجوز له الأخذ بإطلاق الدواء للقرينة الخارجية للعلم بعدم تعلق الغرض بعنوان الدواء من حيث هو مع التخيير بين أفرادها، لتضاد آثار الأفراد بنحو يعلم بامتناع التخيير بينها الكاشف عن عدم كون ذكر العنوان لبيان تمام المراد، فلا مجال للتمسك بإطلاقه، ولذا يمتنع التمسك به حتى مع حضور وقت الحاجة بل يعتبر حينئذ بيان المتكلم غير واف بالغرض ولا جارياً على طبق الحكمة لإخلاله بالبيان في وقت الحاجة.

ولو لا ذلك لأمكن التمسك بإطلاقه، ولو كان قبل وقت الحاجة، كما قال

لعبده: «يجب عليك المسافرة غداً» (١).

وبالجملية: فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل - لعدم كونه إلا في مقام هذا المقدار من البيان (٢) - لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل (٣)، لأن جريان الأصل لا يثبت الإطلاق وعدم إرادة الرجل للعطار: هيء محلك لبيع الأدوية، لإمكان تعلق الغرض ببيع الدواء من حيث هو.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره في مثل المسهل، فإنه لما كان له نحو خاص من الأثر مشترك بين الأفراد يمكن تعلق الغرض به مع قطع النظر عن خصوصياته الفردية كان صالحاً للبيان وأمكن التمسك بإطلاقه. فلاحظ.

(١) لا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب المذكور لو احتمل تعلق الغرض بالمسافرة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات الفردية كما لو احتمل الغرض تقصير الصلاة أو الإفطار، أو الفرار من أمير البلد ونحوها مما يحصل بطبيعة السفر من حيث هي.

نعم لو علم بعدم تعلق الغرض بالطبيعة من حيث هي، بل ببعض خصوصياته كان الخطاب مجملاً ولم يمكن التمسك بإطلاقه، كما لو علم بأن مراده جلب بعض الأمتعة التي تختلف باختلاف البلدان وعلم بعدم إرادة التخيير بينها بل الغرض متعلق ببعض خصوصياتها التي تحصل في بلد دون آخر.

وبالجملية: لا دخل لحضور وقت الحاجة في إمكان التمسك بالإطلاق، وإنما يكون دخيلاً في قبح تأخير البيان من المتكلم.

(٢) لو أحرز ذلك فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالإطلاق، أنه خلاف الأصل في الخطاب، إذ الأصل ورود الخطاب لبيان تمام المراد إلا القرينة الصارفة، كما أشرنا إليه في مثل الأمر باستعمال الدواء.

(٣) يعني: أصالة الإطلاق وعدم التقييد.

المقيد إلا بضميمة: أنه إذا فرض - ولو بحكم الأصل (١) - عدم ذكر القيد، وجب إرادة الأعم من المقيد، وإلا قبح التكليف (٢)، لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع (٣).

والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة: كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة، فإن قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ إنما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها (٤)، نظير قوله: «من ترك الصلاة فهو كذا وكذا»، و«أن صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجة»، نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إما قبل بيانه له حتى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل، وإما بعد البيان له حتى يكون إشارة إلى المعهود المبين له في غير

---

(١) يعني أصالة عدم القرينة، الراجعة إلى عدم اشتغال الكلام على قرينة ظاهرة لإرادة المقيد.

(٢) يعني: لما يستلزمه من تفويت الغرض، فالقبيح ليس هو التكليف بالمقيد، بل عدم بيانه المستلزم لتفويته.

نعم لو أريد من التكليف لازمه وهو العقاب كان قبيحاً بنفسه لكنه لا دخل له بتمامية الإطلاق وعدمها، لأنه يقبح حتى مع فرض الإجمال وعدم الإطلاق.

(٣) لعدم حجية الإطلاق حتى يمكن الرجوع إليه في نفي القيد، ليلزم من عدم ذكر القيد تفويت الغرض والإبهام.

(٤) هذا لو تم في نفسه لا يمنع من الظهور في الإطلاق، ولذا لا إشكال ظاهراً في التمسك بإطلاق مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾.

هذا الخطاب. والأوامر الواردة بالعبادات فيه - كالصلاة والصوم والحج - كلها على أحد الوجهين (١)، والغالب فيها الثاني. وقد ذكر موانع أخرى لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد، لكنها قابلة للدفع أو غير مطردة في جميع المقامات، وعمدة الموهن لها ما ذكرناه. فحينئذ: إذا شك في جزئية شيء لعبادة، لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة، على الخلاف في المسألة.

فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحين والأعمى: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح، وحكم المجمل مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة،

ما ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحين والأعمى

(١) يعني: أما قبل البيان ليكون إشارة إلى ما يفصل بعد، أو بعده ليكون إشارة إلى المعهود المبين.

ثم إنه أشرنا إلى الإشكال فيما ذكره تتبعه والظاهر أنه يمكن التمسك بكثير من الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة.

نعم قد يشكل التمسك بكثير منها من حيث القرينة الخارجية الدالة على كثرة ما اعتبر فيها زائداً على المسمى بنحو يعلم معه بعدم وروده في مقام البيان، فلا يتم الظهور في الإطلاق، وإلا لزم كثرة التقييد المستهجنة المانعة من الحمل على الإطلاق، ككثرة التخصيص المستهجنة الموجبة لحمل العموم على خلاف ما يظهر منه بدأً. وتمام الكلام في مبحث الصحيح والأعم فلاحظ وتأمل جيداً.

وإمكان (١) البيان والحكم بعدم الجزئية - لأصالة عدم التقييد - على القول بالأعم، فافهم.

---

(١) عطف على قوله: «لزوم الاجمال...».

## المسألة الثالثة

فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية  
شيء لشيء وعدمها

الشك في  
الجزئية من جهة  
تعارض النصين

كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها.

ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول (١) بالتخير بعد التكافؤ:

مقتضى إطلاق  
أكثر الأصحاب  
ثبوت التخيير

ثبوت (٢) التخيير هنا.

لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق  
يقتضي أصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك، كأن يكون هنا  
إطلاق معتبر للأمر بالصلاة بقول مطلق، وإلا (٣) فالمرجع بعد التكافؤ  
إلى هذا المطلق، لسلامته عن المقيّد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض  
مكافئ (٤).

---

(١) مفعول به والعامل فيه المصدر، وهو قوله: «إطلاق أكثر...».

(٢) خبر لقوله: «ومقتضى إطلاق...».

(٣) يعني: لو كان هناك إطلاق يقتضي عدم جزئية المشكوك.

(٤) لا يخفى أن هذا لو تم منع من التخيير في صورة وجود إطلاق أو عموم

يكون هو المرجع لو فرض تساقط الخبرين سواء كان مقتضاه الجزئية كعموم: «لا

موضوع  
المسألة

وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة، لأنها - كأمثالها من مسائل هذا المقصد - مفروضة فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة حتى تكون مورداً للأصول العملية. فإن قلت: فأبي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه؟ وما المانع من الحكم بالتخير هنا، كما لو لم يكن مطلقاً؟

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط، حتى أن المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالماً، كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق - التي حكم فيها بالتخير - هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسس فيما لا نص فيه: من البراءة أو الاحتياط، على الخلاف.

وإن كان حكمهما بالتخير - كما هو المشهور نصاً وفتوى - كان اللازم

---

صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أم عدمها كالإطلاق المفروض في كلام المصنف رحمته. ولا وجه لتخصيصه بالثاني.

بل اللازم عموم ذلك لغير صور الشك في الجزئية أو الشرطية من مسائل الأصول العملية، كالشك في أصل التكليف أو في المكلف به في المتباينين، لعدم الفرق فيما سيذكره من الوجه لو تم.

وكان عليه رحمته التعرض لذلك في المسألة الثالثة من مسائل الشبهة التحريمية لأنها أولى المسائل التي تعرض فيها لحكم تعارض الخبرين، وتحويل الكلام في المسائل اللاحقة عليها.

وكانه إنما تعرض لذلك هنا لكثرة الابتلاء بالمطلقات المقتضية لنفي الجزئية.

فلاحظ.

عند تعارض المقيد للمطلق الموجود (١) بمثله (٢)، الحكم (٣) بالتخييرها هنا (٤)، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد.

المتعارضان مع وجود المطلق

قلت: أما لو قلنا: بأن المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين - لأن موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح له (٥)، فيؤخذ به وي طرح الآخر - فلا إشكال في الحكم (٦)، وفي خروج مورده عن محل الكلام (٧).  
وإن قلنا: إنهما متكافئان، والمطلق مرجع، لا مرجح - نظراً إلى كون

(١) صفة لقوله: «المطلق».

(٢) متعلق بقوله: «تعارض...».

(٣) خبر «كان» في قوله: «كان اللازم».

(٤) وحينئذ فيكون ما يختار من الخبرين هو المرجع لا المطلق، سواء كان موافقاً له أم مخالفاً، إذ في صورة المخالفة يكون مقيداً للمطلق المذكور فيقدم عليه.

(٥) إما لأنه حينئذ داخل في موافق الكتاب أو السنة، الذين هما من المرجحات المنصوصة، أو للبناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية توجب الأقربية للواقع كما هو مختار المصنف عليه السلام على ما سبق في خاتمة دليل الانسداد ويأتي منه في مبحث التعارض.

ولعل ظاهر قوله فيما يأتي: «نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد تعبيرياً لا...» إرادة الوجه الثاني. فلاحظ.

(٦) وهو لزوم العمل على طبق الموافق للإطلاق لكنه حينئذ ليس لحجية الإطلاق - كما ذكره في صدر كلامه - بل لحجية خصوص الموافق له من المتعارضين.

(٧) إذ الكلام في تعارض النصين المتكافئين.



أصالة عدم التقييد تعبدياً، لا من باب الظهور النوعي (١) - فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين: دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة، وأنها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الأصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيّد.

الفرق بين  
أصالة الإطلاق  
وسائر الأصول  
العقلية والنقلية

والفرق بين هذا الأصل (٢) وبين تلك الأصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المتكافئين: هو أن تلك الأصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها، وهذا الأصل مقرر لإثبات كون الشيء وهو المطلق دليلاً وحجة (٣) عند فقد ما يدل على عدم ذلك (٤).

فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الأصول، فإنه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في مورد ههما.

(١) فلا تكون موافقته موجبة للأقربية للواقع التي هي ملاك الترجيح عند

المصنف رحمته الله.

(٢) وهو أصالة الإطلاق.

(٣) يعني: من قبل الشارع، فهو رافع لموضوع أخبار التخيير لو فرض

اختصاصها بصورة عدم وجود الدليل الشرعي، كما ذكره المصنف رحمته الله.

(٤) يعني: عدم إرادة المطلق والموصول كناية عن دليل التقييد.

الإنصاف حكومة  
أخبار التخيير  
على أصالة  
الإطلاق أيضاً

هذا، ولكن الإنصاف: إن أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل (١) وإن كان جارياً في المسألة الأصولية (٢)، كما أنها حاكمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعية (٣)، لأن مؤداها بيان حجية أحد المتعارضين كمؤدى أدلة حجية الأخبار، ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل، فهي دالة على مسألة أصولية، وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «إعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق»، وبين قوله: «إعمل بأحد هذين المقيد أحدهما له».

فالظاهر: إن حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور - فتوى ونصاً - : من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العام الموجود في تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى. وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجع إن شاء الله تعالى.

(١) يعني: أصالة الإطلاق. لكن حكومتها مشروطة بعمومها لصورة وجوده أما لو قيل بما ذكره المصنف رحمته من انصرافها إلى صورة عدم وجود الدليل الشرعي فلا وجه لحكومتها عليه، بل يكون هو رافعاً لموضوعها كما ذكرنا. فالعمدة: أن دعوى الانصراف في غير محلها، وإطلاق أخبار التخيير محكم، وحيثئذ فيتم ما ذكره رحمته هنا من دعوى حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق. فلاحظ.

(٢) يعني: التي تتعرض للحجية مع الشك فيها.

(٣) يعني: التي يبحث فيها عن نفس الحكم الفرعي.

## المسألة الرابعة

فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة  
الشبهة في الموضوع الخارجي

الشك في  
الجزئية من جهة  
اشتباه الموضوع

كما إذا أمر بمفهوم مبين مررد مصداقه بين الأقل والأكثر. ومنه:  
ما إذا وجب صوم شهر هلالي - وهو ما بين الهلالين - فشك في أنه ثلاثون  
أو ناقص (١). ومثل: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعني الفعل (٢)  
الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل  
الرافعين.

اللازم في  
المسألة الاحتياط

واللازم في المقام: الاحتياط، لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم

(١) هذا مختص بما إذا كان صوم الشهر بتمامه واجباً ارتباطياً، أما إذا لم يكن  
ارتباطياً خرج عما نحن فيه، ولم يبعد البناء فيه على البراءة، لأنه شك في تكليف زائد  
ولا بيان عليه، لأن عنوان الشهر حيثئذ يكون لمحض الإشارة إلى الأيام مع كون  
موضوع التكليف هو اليوم بنفسه، وحيثئذ فلا يصلح لبيان التكليف بيوم الشك،  
فيرجع فيه للأصل. فلاحظ.

(٢) أما لو كان الواجب هو نتيجة الفعل المذكور، وهو رفع الحدث والطهارة  
فلا يكون مما نحن فيه، لكونه أمراً بسيطاً لا مركباً، وإن كان يجري فيه الاشتغال  
أيضاً، لعين الوجه المذكور هنا. وهذا هو المراد بالشك في المحصل.

مبين معلوم تفصيلاً، وإنما الشك في تحققه بالأقل، فمقتضى أصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال (١): عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر.

ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة، لأن (٢) البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلاً، فإذا شك في تحققه في الخارج فالأصل عدمه (٣). والعقل - أيضاً - يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً، أعني المفهوم المعين المبين للأمور به، ألا ترى (٤): أنه لو شك في وجود باقي الأجزاء المعلومة - كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا - كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها؟

عدم جريان أدلة البراءة في المسألة

والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو: أن نفس التكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلقه بالمشكوك، وهذا التردد لا حكم له بمقتضى العقل، لأن مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك، وهي قبيحة بحكم العقل، فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبینان لم يتعلق التكليف

الفرق بين المسألة والمسائل المتقدمة من الشبهة الحكمية

(١) تقدم منه في المسألة الأولى الإشكال في نظير الأصل المذكور بأنه يكفي في المنتجز الشك في الفراغ، ولا يحتاج إلى إحراز عدم الإتيان. فراجع.

(٢) تعليل لقوله: «ولا يجري هنا...».

(٣) أشرنا إلى الكلام في الأصل المذكور.

(٤) هذا استشهاد على ما ادعاه من حكم العقل بوجوب القطع بإحراز ما

علم وجوبه.

من أول الأمر في مرحلة الظاهر (١).

وأما ما نحن فيه، فمتعلق التكليف فيه مبين معين معلوم تفصيلاً، لا تصرف للعقل والنقل فيه، وإنما الشك في تحققه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة، والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه في الخارج، بل الأصل عدم تحققه (٢)، والعقل أيضاً مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق.

---

(١) لا يخفى أن أدلة البراءة لا شرح فيها لمتعلق التكليف الواقعي، ولا تنظر

فيها إليه، نعم هي تقتضي عدم الاشتغال بغير المعلوم منه.

(٢) عرفت الكلام في الأصل المذكور.

وأما القسم الثاني، وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به:

الشك في القيد

فقد عرفت أنه على قسمين، لأن القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متحداً معه في الوجود الخارجي.

القيد يكون منشؤه مغايراً للمقيد وقد يكون قيداً متحداً معه

أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم (١)، فلا نطيل

بالإعادة.

الظاهر اتحاد حكمهما

وأما الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما.

وقد يفرق بينهما: بإلحاق الأول (٢) بالشك في الجزئية دون الثاني، نظراً إلى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من

قد يفرق بين القسمين بإلحاق الأول بالشك في الجزئية دون الثاني

(١) يعني: في الشك في الجزئية من الرجوع في المشكوك إلى أصالة البراءة، لأن اختلاف الواجب زيادة في التكليف فيدفع بالأصل، ويقتصر على المتيقن وهو التكليف باصل الواجب المعبر عنه بالأقل.

ولو لا ذلك أشكل الرجوع للأصل في الشك في الجزئية، لأن الجزء وإن كان أثراً زائداً في قبال باقى الاجزاء إلا إنه قيد لها أيضاً. على تقدير اعتباره - لغرض بالارتباطية فالشك فيه راجع إلى الشك في القيد أيضاً، والأ فلا يتم البناء على البراءة فيه الأشياء على جريان البراءة مع الشك يتحقق منها رجاءاً في القيد. فلاحظ.

(٢) وهو القيد الذي يكون فعلاً خارجياً كالطهارة.

الشارع المؤاخذة عليه في الأول، فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به - ولو مقدمة - منفيًا بحكم العقل والنقل، والمفروض أن الشرط الشرعي إنما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة (١)، فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر.

وأما ما كان متحدًا مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة، فليس مما يتعلق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل (٢) ولو مقدمة، فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

والحاصل: أن أدلة البراءة من العقل والنقل إنما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو

---

(١) الأمر بالوضوء لما كان غيرياً فهو في رتبة متأخرة عن كونه شرطاً وقيداً للصلاة فكيف يكون منشأ لانتزاع الشرطية فالتحقيق: إن منشأ انتزاع قيدية القيد وشرطية الشرط هو التكليف النفسي بالفعل المقيد والمشروط بهما، وأما الأمر الغيري بالشرط فهو من أحكام الشرطية اللاحقة لها والمتفرعة عليها.

نعم قد يكون دليلاً لمياً على الشرطية من باب كشف المعلول عن علته. وحينئذٍ فإذا لم تكن الشرطية منتزعة من وجوب الشرط غيرياً لم ينفع جريان الأصل النافي للوجوب الغيري في رفع الشرطية.

مضافاً إلى الاشكال من جريان البراءة من الوجوب الغيري المقدمي، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الشك في الجزئية.

فالعقدة في وجه جريان الأصل في المقام هو إجراؤه بالإضافة إلى أخذ الشرط والتقييد به في الواجب النفسي، لأنه زيادة في التكليف فتدفع مع الشك كما ذكرنا.

وحينئذٍ فلا يفرق بين أنواع القيود بعد اشتراكها في الوجه المذكور. فلاحظ.

(٢) يعني الواجب بالوجوب النفسي المحتمل تقييده.

معلوم الوجوب تفصيلاً (١)، فإن الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك وجوبه معذور في ترك التسليم، لجهله. وأما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلاً حتى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

وبالجملة: فالمطلق والمقيد من قبيل المتبائنين، لا الأقل والأكثر.

وكأن هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية كالمحقق القمي رحمته الله في باب المطلق والمقيد (٢): من تأييد استدلال العلامة رحمته الله في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة (الاشتغال)، ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة، بقوله:

وفيه: أن المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد أو المطلق، ونعلم أنا مكلفون بأحدهما، لاشتغال الذمة بالمجمل، ولا يحصل البراءة إلا بالمقيد - إلى أن قال - :

وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل، لأن الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل (٣)، ولا تفارق لهما،

كلام المحقق  
القمي في وجوب  
الاحتياط في  
القسم الثاني

(١) لاحتمال كون المأتي به مغايراً للواجب لاختلافهما في القيد المعتبر.

لكن مقتضى أصالة البراءة من وجوب القيد مع فرض وجوب الذات يقتضي انطباق المأمور به على المأتي به. فلاحظ.

(٢) متعلق بقوله: «ذكره...».

(٣) يعني: حتى يكون الجنس هو الواجب المعلوم الوجوب والزائد - وهو الفصل - مشكوكاً فيه، بل الجنس أما أن يوجد في ضمن الفصل المشكوك التكليف



فليتأمل، انتهى.

المناقشة فيما  
ذكر من الفرق  
بين القسمين

هذا، ولكن الإنصاف: عدم خلو المذكور عن النظر، فإنه لا بأس  
بنفي القيود المشكوكه للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل، لأن  
المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته، ولا ريب أن التكليف بالمقيد  
مشمتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وإن لم يزد  
المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج، ولا فرق عند  
التأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء (١).

مع أن ما ذكر - من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في  
الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة - كلام ظاهري، فإن الصلاة (٢) حال  
الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد  
الفاقد للشرط.

---

أو في ضمن غيره من الفصول، وليس الثاني متيقن التكليف، بل و مباين للحصنة  
المكلف بها على أحد التقديرين.

لكن الجنس وإن لم ينفصل عن الفصل، إلا أنه يمكن التكليف به نفسه بلا  
شرط الفصل، وحيثئذ ينطبق المكلف به على تمام الحصص، وقد عرفت أن ورود  
التكليف عليه متيقن، وعلى الفصل مشكوك، فيدفع بالأصل فينطبق الواجب على  
تمام الحصص، ولا يعين بالاشتغال بالفصل حتى يجب الفراغ عنه.

(١) بل لا فرق بينهما وبين الإتيان بالمركب الخالي عن الجزء المشكوك، لما  
عرفت من رجوع الشك فيه إلى الشك في التقييد.

(٢) التي هي الواجب النفسي الذي تشغل به الذمة ويكون مورداً

للعقاب.

وأما وجوب إيجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج، فهو أمر يتفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة (١)، ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة، حيث إنه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج (٢)، بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق. وبالجملة: فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجي (٣)، بل قد يتفق وقد لا يتفق.

وأما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له، فالفرق بين الشرط فاسد جداً.

فالتحقيق: أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء (٤) أم بالمتبائنين.

وأما ما ذكره المحقق القمي رحمته الله، فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط: من إجراء البراءة حتى في المتبائنين، فضلاً عن غيره، فراجع.

المناقشة في كلام  
المحقق القمي رحمته الله

(١) وأما الواجد لها فلا يجب عليه الوضوء مقدمة لها، بل لا يجب عليه إلا الفعل الواجد لها، الذي هو كعتق الرقبة المؤمنة.

نعم يجب عليه المحافظة عليها ولو بالتعجيل بالصلاة لو فرض تعذر تحصيلها على تقدير فوتها وانتقاضها بالحدث كما يجب ذلك في الرقبة المؤمنة أيضاً. فلاحظ.

(٢) فيجب شراؤها مثلاً لو فرض عدم ملكه لها وملكه لغيرها.

(٣) بل غاية ما يقتضي تحصيل خصوص الحصة الواجدة للقيد، ولا يفرق في ذلك بين أنواع القيود.

(٤) كما هو الظاهر، لما عرفت.

مسألة دوران  
الأمر بين  
التخيير والتعيين

ومما ذكرنا: يظهر الكلام في مالو دار الأمر بين التخيير والتعيين (١)، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى الخصال الثلاث، فإن في إلحاق ذلك بالأقل والأكثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيد، أو المتبائنين، وجهين بل قولين: من عدم جريان أدلة البراءة في المعين، لأنه معارض بجريانها في الواحد المخير، وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلاً وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي أو ذهني.

ومن أن الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وهو ضيق على المكلف، وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم: «ما حجب الله علمه عن العباد»، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

وأما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته.

المسألة في  
غاية الإشكال

والمسألة في غاية الإشكال، لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجمالي، وعدم كون المعين المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه على وجه الشطرية أو الشرطية، بل هو على تقديره عين المكلف به، والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين، لأنه في معنى

---

(١) يعني: من دون أن يكون هناك قدر جامع عرفي في البين يقع الخطاب به ويشك في اعتبار الخصوصية شرطاً فيه.

نفي الواحد المعين، فيعارض بنفي الواحد المخير، فلعل الحكم بوجوب الاحتياط وإحاقه بالمتبائنين لا يخلو عن قوة (١)، بل الحكم في الشرط وإحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال (٢)، لكن الأقوى فيه: الإلحاق. فالمسائل الأربع (٣) في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

الأقوى وجوب الاحتياط

ثم إن مرجع الشك في المانعية إلى (٤) الشك في شرطية عدمه. وأما الشك في القاطعية، بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في

الشك في المانعية  
الشك في القاطعية

---

(١) الظاهر ابتناؤه على الكلام في حقيقة الوجوب التخيري.

فإن قيل برجوعه إلى التكليف بالجامع الحقيقي بين الطرفين وإن لم يكن عرفياً كان الشك في التعيين راجعاً إلى الشك في اعتبار الخصوصية الزائدة، فيلحقها ما عرفت في القيد.

وإن قيل برجوعه إلى التكليف بالجامع الانتزاعي كعنوان أحد الأمرين، الرجوع إلى التكليف بكل منهما بخصوصيته فلا متيقن في البين حتى يرجع في الزائد إلى البراءة. وكذا لو قيل بأن الوجوب التخيري سنخ آخر من الوجوب يقتضي الإتيان بكل طرف في ظرف عدم الإتيان بالآخر، لعدم المتيقن أيضاً، ومجرد لزوم الكلفة الزائدة من الوجوب التعييني لا يكفي في جريان الأصل ما لم يرجع الشك إلى وجود تكليف متيقن وآخر مشكوك. وتام الكلام في المطولات ولا تسعه هذه العجالة. فلاحظ وتأمل جيداً.

(٢) لم يتضح الوجه في الإشكال بعد ما عرفت منه ومنا.

(٣) وهي مسائل الشك لعدم النص أو لإجماله أو لتعارض النصين، أو للشبهة الموضوعية.

(٤) فيلحقه ما سبق في الشك في الشرطية.

العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب (١) الهيئة الاتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية، وسيوضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

إذا كان الشك في الجزئية أو الشرطية ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي

ثم إن الشك في الشرطية: قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي (٢)، فيصير أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً (٣) على

(١) بل يمكن فيه الرجوع إلى أصالة البراءة من اعتبار الهيئة الاتصالية التي يخل بها المشكوك.

لكنه مختص بما إذا شك في كيفية الهيئة الاتصالية المعتبرة شدة وضعفاً أما لو علم بعدم اختلافها وأنها بنحو واحد إلا أنه شك في انقطاعها بالمشكوك فلا مجال للرجوع للبراءة، لعدم الشك في زيادة التكليف، بل في حصول المكلف به، والمرجع فيه الاشتغال لو لا الاستصحاب الذي أشار إليه المصنف رحمته الذي يكون محرراً لها ووارداً على أصالة الاشتغال. فلاحظ.

(٢) كما في الشروط التي يتوقف عليها قصد الامتثال والتقرب المعترف في العبادة كشرطية إباحة المكان أو اللباس في الصلاة، فإنه لو شك في حرمة شيء منهما احتتمل شرطية عدمه من حيث حرمة المانعة من التقرب به لا من حيث ذاته، وحينئذٍ فأصالة البراءة من حرمة ما كانت موجبة للعذر في فعله كانت مقتضية لإمكان التقرب به، لأن الحرمة إنما تمنع من التقرب مع تنجزها. فيكون الأصل رافعاً لاحتمال الشرطية حقيقة لاحتكامها فلا موضوع للأصل الجاري مع الشك في الشرطية.

كما أنه لو فرض عدم جريان أصالة البراءة من الحرمة أو جريان أصالة الحرمة أو الاحتياط كان احتمال الحرمة منجزاً فيمتنع التقرب لامتناع التقرب بما يحتمل مبعديته مع فرض تنجز الاحتمال المذكور.

(٣) مما ذكرنا يظهر أنه وارد على الأصل المذكور لرفعه للشك حقيقة لا

الأصل في الشرطية، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم: من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته (١) أو عدم وجوبه.

---

حكماً. فلاحظ.

(١) كوجوب ترك اللباس الخاص أو المكان الخاص نفسياً، لو فرض كونه مقتضى الأصل، ولو كان استصحاباً وكذا لو جرى أصل الاحتياط، إما لكون المورد من موارد الشبهة المحصورة، أو بناءً على مذهب الأخباريين في الشبهة التحريمية البدوية، كما أشرنا إليه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

وينبغي التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط:

## الأول

إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته، فهل الأصل كونه ركنًا، أو عدم كونه كذلك، أو مبني على مسألة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية (١)، أو التبعض بين أحكام الركن، فيحكم ببعضها وينفى بعضها الآخر؟ وجوه، لا يعرف الحق منها إلا بعد معرفة معنى الركن، فنقول:

الشك في الركنية

الركن في اصطلاح الفقهاء

إن الركن في اللغة والعرف معروف، وليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء.

---

(١) كأنه من جهة أن الشك راجع إلى الشك في الجزئية حال السهو. وفيه: أن البطلان بالزيادة العمدية فضلاً عن السهوية ليس من أحكام الجزء، فالشك في الركنية بالإضافة إليه لا يرجع إلى الشك في الجزئية.

نعم قد يوجه بأن مرجع الشك فيها إلى الشك في مانعية الزيادة المذكورة، والشك في المانعية كالشك في الشرطية بحكم الشك في الجزئية، كما عرفت، فإذا قيل بالبراءة فيه تعين البناء على عدم الركنية وسيتضح حقيقة الحال إن شاء الله تعالى.

وقد اختلفوا في تعريفه: بين من قال (١) بأنه: ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً، وبين من عطف على النقص زيادته. والأول أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي (٢)، وحينئذٍ فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالإخلال في طرف النقيصة أو فيه وفي طرف الزيادة، فهو ركن.

فالمهم: بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، وأنه إذا ثبت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً، وإلا لم (٣) يكن جزءاً (٤)؟

فهنا مسائل ثلاث:

حكم الإخلال  
بالجزء  
نقيصة وزيادة

هنا مسائل ثلاث

(١) الظاهر أن تفسير الركن بأحد المعنيين المذكورين مختص بالصلاة، ولهم في الحج اصطلاح آخر ليس المصنف رحمته بصدد التعرض له.

(٢) لأن زيادة الركن لا تضر في المركب عرفاً.

(٣) يعني: لو لم يكن نقصه العمدي مبطلاً.

(٤) يمكن تصور جزئيته عدم البطلان بالإخلال العمدي به إذا كان المراد من البطلان ما يلازم وجوب القضاء أو الإعادة، وذلك بأن يكون الناقص وافياً ببعض المصلحة أو بمصلحة أخرى، أو لا مصلحة فيه، لكن كان مانعاً من استيفاء تمام المصلحة الموجبة لتشريع المركب التام.

نعم لو أريد من البطلان مجرد عدم ترتب الأثر المقصود من المركب كانت الجزئية ملازمة للبطلان مع النقص العمدي، إذ لو ترتب الأثر بدونه لم يكن جزءاً ولا دخيلاً في المركب. لكن لا يفرق حينئذٍ بين النقص العمدي والسهوي.

ولعل تفريق المصنف رحمته بينهما بلحاظ أجزاء الصلاة التي لا إشكال في بطلانها بالإخلال بها عمداً مطلقاً مع التفصيل فيها بالسهو. فلاحظ.



بطلان العبادة بتركه سهواً.

وبطلانها بزيادته عمداً.

وبطلانها بزيادته سهواً.

## [المسألة الأولى]

### [في ترك الجزء سهواً]

هل تبطل العبادة  
بترك الجزء سهواً؟

أما الأولى، فالأقوى فيها: أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة، لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى المتركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساد.

الأصل البطلان  
والدليل عليه

أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته (١)، فالصلاة المأتي بها من غير

---

(١) يعني: فيمتنع توجيه الخطاب إليه إنما يتوجه بداعي جعل الداعي، ومع فرض غفلة المخاطب عن تحقق موضوعه يمتنع جعل الداعي له للعمل.

لكن عدم توجيه الخطاب لا ينافي ثبوت الملاك في الناقص حال الغفلة بنحو يحصل به تمام الملاك الحاصل في التام وقت الالتفات، ومعه لا مجال لإطلاق الجزئية بنحو يشمل حال النسيان لتبعية الأمر للملاك، وحينئذٍ فلا بد من التكليف بخصوص الناقص حال النسيان وتقييد التكليف بالتام بخصوص حال الالتفات،

سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر: عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول (١).

فإن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٢)، دون ما لو قام الإجماع مثلاً على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة

---

ففي الحقيقة لا يكون الفاقد للجزء حال النسيان ناقصاً.

إن قلت: يمتنع تقييد الجزئية بالالتفات إليها لاستلزامه أخذ الغفلة في موضوعها الرجوع إلى أخذ المتأخر في المتقدم.

قلت: هذا إنما يمتنع تقييد الجزئية بالالتفات إليها لاستلزامها أخذ الغفلة في موضوعها الرجوع إلى أخذ المتأخر في المتقدم.

وحيثُ فغفلة المخاطب عن غفلته وعن كونه مورداً للخطاب الجديد لا يمنع من قصده امتثاله بأن يقصد امتثال التكليف الفعلي، ويكون اعتقاد كونه هو التكليف بالتام من باب الخطأ في التطبيق الذي لا يضر بالامتثال.

نعم يشكل الحال لو فرض قصد الأمر التام بنحو التقييد لكن في إمكانه أو وقوعه من الناسي إشكال، إذ لا يبعد غفلته عن هذه الخصوصيات، والتفاتة إليها ملازم لعدم النسيان. ولا أقل من كون ذلك على خلاف المتعارف. فتأمل.

(١) الثابت بمقتضى إطلاق دليله بعد فرض ارتفاع المانع وهو الغفلة.

(٢) فإن إطلاقه يقتضي عدم تحقق الصلاة بدون الفاتحة حتى لو كان عدم

الإتيان بها للغفلة.

المنسي فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامة، مثل قوله عليه السلام: «تمت صلاته، ولا يعيد» (١)، وحينئذٍ فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف.

وكذا لو كان الدال على الجزئية حكماً تكليفاً (٢) مختصاً بحال

(١) التعبير المذكور وإن كان ظاهره بدأً تمامية الصلاة وعدم نقصها المستلزم لعدم جزئية الجزء حين النسيان، إلا أن الظاهر سوجه لبيان أجزاء الصلاة وعدم وجوب إعادتها، ولذا ورد في مثل ترك القراءة مع إطلاق دليل اعتبارها الشامل لحال النسيان.

اللهم إلا أن يدعى أن مقتضى الجمع بين الإطلاق والدليل المذكور تقييد الإطلاق بحال الذكر. لكنه خلاف المرتكز عرفاً في الجمع بين الدليلين، خصوصاً مثل قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم: «إن الله عز وجل فرض الركوع والسجود، وجعل القراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه» لظهوره في كون الناسي قد ترك السنة ونقصت صلاته منها، لا أن سننها مختص بحال الذكر ولا ملاك لها حال النسيان، فيتعين حمله على محض الأجزاء في مقام العمل لنفي الإعادة أو القضاء. فتأمل جيداً.

(٢) كان المراد به ما استفيدت جزئيته من الأمر به في المركب، مثل ما عن أبي جعفر عليه السلام في الركعتين الأخيرتين: «إن كنت إماماً فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر...».

لكن الأمر لما لم يكن وارداً لمحض التكليف وإلا كان مقتضاه تحقق العصيان بالترك العمدي لا بطلان الصلاة، تعين حمله على الكناية عن الجزئية، وحينئذٍ فلا موجب لاختصاصها بحال الذكر، ولا سيما مع كون المرتكز عرفاً كون النسيان من سنخ

الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً (١)، فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد أعني حال الذكر، إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير (٢) ونحوه.

قلت: إن أريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه بالنسبة إلى المفعول عنه إيجاباً وإسقاطاً (٣).

وإن أريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية، فهو حسن، لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته (٤)، لكن عدم

---

العذر الراجع للعقاب، لا من سنخ الراجع للملاك، فالبناء على عموم الجزئية فيه متعين. ومنه يظهر حال الشرط المنتزع من التكليف فافهم.

(١) إذ لو لم يكن للمركب إطلاق يقتضي نفي جزئية المشكوك حال النسيان لم ينفع اختصاص دليل جزئيته بحال الذكر في إثبات عدم جزئيته حال النسيان. لكن اللازم حينئذ الرجوع للأصل المقتضي لعدم الجزئية بعد فرض اختصاص دليلها بغير حال النسيان. فلا حظ.

(٢) حيث استنفيد اشتراط عدمه ما دل على النهي عن الصلاة فيه كقوله ﷺ: «لا تحل الصلاة في حرير محض».

(٣) لما سبق منه ﷺ من امتناع توجيه الخطاب للغافل. وسبق الكلام في ذلك.

(٤) الحكم المذكور ثابت قبل زوال الغفلة بمجرد الإتيان بالناقص كسائر

الأحكام الواقعية.

نعم الرجوع إليه والاعتماد عليه في مقام العمل موقوف على ارتفاع الغفلة.

الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط، لأن هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البراءة، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق (١).

وهذا معنى ما اخترناه: من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسياناً، بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه (٢).

ومما ذكرنا ظهر: أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء في شيء، لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأموراً به بأمر شرعي، كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة (٣)، وليس في المقام

عدم كون هذه المسألة من مسألة الإجزاء

(١) لأن مرجع الشك فيه إلى الشك في المسقط، لا في التكليف، والمرجع في الشك المذكور أصالة الاحتياط، لأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقين.

(٢) لكن مما ذكرنا يتضح الفرق بين ما إذا شك في وجود الملاك للجزء المنسي حال النسيان، وما إذا علم بوجود الملاك فيه، بحيث يكون الخالي عنه ناقصاً حينئذٍ، وإنما يحتتمل إجزاؤه لاحتمال تعذر استيفاء تمام الملاك بالتام.

ففي الأول إن كان هناك إطلاق يقتضي التكليف بالجزء حال النسيان - وإن كان ساقطاً بالغفلة - إما لإطلاق الأمر بالمركب أو لإطلاق دليل جزئية المنسي منه كان هو المرجع وتعين البناء على عدم الإجزاء، وإن لم يكن هناك إطلاق تعين الرجوع للأصل المقتضي لعدم الجزئية واختصاص التكليف بغير المنسي المقتضي لإجزاء المأتي به. وفي الثاني يكون المرجع هو المقتضي لعدم الإجزاء للشك في سقوط التكليف من غير جهة الامتثال، وهو خلاف الأصل. فلاحظ.

(٣) من جهة الأمر الاضطراري في الأول، والظاهري في الثاني.

أمر بما أتى به الناسي أصلاً (١).

وقد يتوهم: أن في المقام أمراً عقلياً، لاستقلال العقل بأن الواجب في حق الناسي هو هذا المأتي به، فيندرج - لذلك - في إتيان المأمور به بالأمر العقلي (٢).

وهو فاسد جداً، لأن العقل ينفي تكليفه بالنسي ولا يثبت له تكليفاً بما عده من الأجزاء، وإنما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها (٣)، كيف والتكليف - عقلياً كان أو شرعياً - يحتاج إلى الالتفات (٤)، وهذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عده.

ونظير هذا التوهم: توهم أن ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد أنه

(١) لكن عرفت إمكان فرض الأمر الواقعي به الذي لا إشكال في إجزائه عقلاً، بخلاف الأمر الاضطراري والظاهري، فإنه محل الكلام. بل التحقيق أن الإجزاء فيهما على خلاف الأصل، وإن كان لا يبعد ثبوته في الاضطراري خاصة.

(٢) يعني: فيمكن دعوى الإجزاء فيه لأجل الأمر المذكور.

(٣) والغفلة المذكورة وإن كانت سبباً في حدوث الداعي العقلي نحو الفعل الناشئ من تخيل ثبوت الأمر إلا أن الإجزاء لأجل الداعي المذكور مما لا دليل عليه، بل الدليل على عدمه بحسب الأصل، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العقلية في الأوامر العرفية وإجزاء الأمر العقلي إنما يتم إذا كان الأمر العقلي لإدراك العقل للملاك المقتضى للأمر لا في مثل ذلك. فلاحظ.

(٤) عرفت أن المعيار في الإجزاء هو موافقة الملاك الموجب للأمر ولا أهمية

للغفلة. فالعمدة في الجواب ما ذكرنا.

المأمور به، من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلي (١).

وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه (٢).

وأما ما ذكره: من أن دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو - لاختصاصه بغير الغافل - لا يقيد الأمر بالكل إلا بقدر مورده، وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكل - المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل - بحاله، ففيه:

أن التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسياً (٣)، فلا يدل على كون متعلقه جزءاً للمأمور به (٤) حتى يقيد به الأمر بالكل، وإن كان تكليفاً غيرياً (٥)

(١) لعل الفرق بينه وبين ما قبله أن ملاك هذا وجوب متابعة القطع وملاك ما قبله معذرية الناسي المقتضي للتكليف بما عدا الجزء المنسي.

لكن وجوب متابعة القطع ليس من الأحكام القطعية الناشئة عن إدراك الملاك في المقطوع، بل من الأمور الفطرية وحكم العقل إنما هو بوجوب إطاعة المولى، وتطبيقه على مقتضى اعتقاده من الخطأ في التطبيق وحدوث الداعي العقلي بسبب الخطأ المذكور ليس من الأحكام العقلية التي توجب الإجزاء قطعاً، كما أشرنا إليه قريباً. فلاحظ.

(٢) بل مما ذكرنا من أن الأمر المذكور ليس ناشئاً عن ملاك يدرکه العقل حتى يوجب الإجزاء.

(٣) يعني: استقلالاً كوجوب رد السلام في الصلاة.

(٤) بل غاية ما يدل عليه أنه واجب مستقل فلا يكون تركه معصية مع قطع النظر عن المركب.

(٥) يعني تكليفاً ضمناً يكون المراد منه بيان جزئية متعلقة للمركب وجعله



فهو كاشف عن كون متعلقه جزء، لأن الأمر الغيري إنما يتعلق بالمقدمة، وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه، لأن الجزئية غير مسببة عنه، بل هو مسبب عنها (١).

ومن ذلك يعلم: الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي (٢)، كلبس الحرير، فإن الشرطية مسببة عن

---

تكليفاً غيرياً مبني على ما سبق منه تنبه من كون الجزء واجباً بالوجوب الغيري.

(١) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا يقتضي عموم الجزئية، لأن الدليل لما لم يدل على الجزئية ابتداءً، وإنما دل عليها بتوسط الدلالة على مسببها وهو التكليف فمع فرض عدم عموم التكليف لحال النسيان لا دليل على عمومها لحاله، وإن كان ممكناً. اللهم إلا أن يتمسك في ذلك بما تقدم منه تنبه من استحالة اختصاص الجزئية بحال الذكر. لكن عرفت الاشكال فيه.

فالعمدة في وجه ذلك: أن النسيان وإن كان مسقطاً للأمر، إلا أنه بحسب المرتكزات العرفية من الأعذار التي لا ترفع الملاك وإنما تمنع من محركية الأمر وتنجزه لا غير، ولذا لا إشكال في أن نسيان الأمر بالكل لا يقتضي إلا العذر في تركه، لا سقوط ملاكه، ولذا لا يكون الذكر بعد النسيان موجباً لتجدد الملاك بل لارتفاع العذر مع بقاء الملاك الأول.

وحينئذ فحيث كانت الجزئية تابعة لدخل الجزء في الملاك المستكشف بالأمر لا لمحركية الأمر وتنجزه تعين عدم سقوطها بالنسيان.

نعم لو فرض تبعية الجزئية لحركة الأمر تم سقوطها بالحسيات، كما هو الحال في الشرط، كما سيأتي وأما احتمال دخل النسيان في الملاك فهو على خلاف المرتكز عرفاً لا يعتنى به إلا بدليل خاص. فلاحظ.

(٢) الحكم التكليفي إذا كان غيرياً مسوقاً لبيان شرطية متعلقة كالأمر

التكليف (١) - عكس ما نحن فيه - ، فيتفتي بانتفائه.

والحاصل: أن الأمر الغيري بشيء - لكونه جزءاً - وإن انتفى في حق الغافل عنه، من حيث انتفاء الأمر بالكل في حقه، إلا أن الجزئية لا تنتفي بذلك.

بالاستقبال في الصلاة لحقه ما سبق في الجزئية المتزعة من الحكم التكليفي. نعم إذا كان نفسياً وكان انتزاع الشرطية منه بلحاظ محركيته ومنجزية توجه عدم الشرطية في حال النسيان لعدم محركية التكليف ومنجزيته، كما هو الحال في حرمة الغضب المقتضية لشرطية عدمه في الصلاة من حيث مانعيته من التقرب المعتبر فيها، فإن مانعية الحرام من التقرب يختص بما إذا كان منجزاً فمع فرض عدم تنجزه بسبب النسيان يتعين عدم مانعيته فلا يكون عدمه شرطاً. ومنه يظهر الوجه في تخصيص تلك الشرطية دون الجزئية لعدم وجود مثل ذلك فيها، كما لا يخفى.

(١) هذا لا يخلو عن إشكال أو منع، فإن مجرد حرمة لبس الحرير تكليفاً إذ يقتضي مانعيته من الصلاة، لا بنفسه، ولا من حيث منافاته للتقرب المعتبر فيها، ليكون نظير الغضب، لعدم اقتضاء حرمة حرمة الحركات والأكوان الصلاة، بخلاف الغضب، كما حرر في محله وإنما استفيدت مانعيته من النواهي الخاصة المحمولة على الإرشاد إلى مانعيته، نظير الأمر بالاستقبال في الصلاة الذي عرفت أنه لا يقتضي الاختصاص بحال الذكر.

نعم قد يستفاد من دليل مانعيته الاختصاص بصورة حرمة لبسه ولا تعم صورة حل لبسه.

لكن ذلك - لو تم - يختص بالحلية الواقعية كاللبس حال الحرب، ولا يعم مثل النسيان الذي يكون موجباً لمحض العذر وعدم المنجزية مع بقاء الحرمة واقعاً، فلا حظ.

التمسك  
في المسألة  
باصصحاب  
الصحة  
والمناقشة فيه

وقد يتخيل: أن أصالة العدم على الوجه المتقدم (١) وإن اقتضت ما ذكر، إلا أن استصحاب الصحة (٢) حاكم عليها.  
وفيه: ما سيحيي في المسألة الآتية: من فساد التمسك به في هذه المقامات، وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

توهم أصل ثانوي  
في المسألة من  
جهة حديث الرفع

فإن قلت: إن الأصل الأولي وإن كان ما ذكرت، إلا أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه، وهو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «رفع عن امتي تسعة: الخطأ والنسيان...»، بناء على أن المقدر ليس خصوص المؤاخذة، بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لولا النسيان، فإنه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً.  
وإن شئت قلت: إن جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

المناقشة في  
التمسك  
بحديث الرفع

قلت - بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار - : إن جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككلية الكل (٣)، وإنما

(١) وهي أصالة عدم إمضاء الخالي عن الجزء المنسي بعد الاعتراف بعدم الأمر به.

(٢) يعني: الثانية للمركب قبل الوصول إلى موضع الجزء المنسي.  
لكنه مختص بنسيان ما عدا الجزء الأول.

(٣) فإن جزئية الجزء وكلية الكل أمران إضافيان منتزعان من طروء الوحدة الاعتبارية. على الأمور المتكثرة في نفسها، كالتسمية للمجموع، والأمر بالمجموع ونحوهما، وحينئذٍ فجزئية الجزء للواجب المركب منتزعة من الأمر به، كما أوضحناه في تعليقتنا على الكفاية.

المجعول الشرعي وجوب الكل، والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوب الإعادة بعد التذكر مترتب على الأمر الأول، لا على ترك السورة.

ودعوى: أن ترك السورة سبب لترك الكل (١) الذي هو سبب وجود الأمر الأول، لأن عدم الرفع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني.

مدفوعة: بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف: من أن المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان، لا الآثار الغير الشرعية، ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية.

فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنها هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع، دون الآثار العقلية والعادية، ودون ما يترتب عليها من الآثار

---

(١) لا يخفى إن ترك الجزء مقارن لترك الكل لا سبب له، لأنه عينه خارجاً، فيمتنع سببية أحدهما للآخر. ومن ثم أشرنا فيما سبق إلى أن الأمر الوارد على الجزء ضمنى لا غيري.

ثم إن هذا الوجه لو تم لاقتضى عدم لزوم امتثال الكل لو فرض نسيانه كلية، وهو كما ترى.

## الشرعية.

نعم، لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أن نسيانه كعدم نسيانه، أو أنه لا حكم لنسيان السورة مثلاً، وجب حمله - تصحيحاً للكلام (١) - على رفع الإعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً (٢)، فافهم.

وزعم بعض المعاصرين الفرق بينهما (٣)، حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية: بأن أصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه، من كون المأمور به هو الأقل، لأنه لازم غير شرعي. أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الأقل. وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له، من أرادة راجعة فيما ذكره في أصالة العدم. وكيف كان، فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة.

إمكان دعوى  
أصل ثانوي في  
خصوص الصلاة

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة من جهة قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والرکوع، والسجود»، وقوله ﷺ في رسالة سفيان: «يسجد سجدي

(١) لامتناع حمله على خصوص الحكم الشرعي بعد فرض عدم الحكم له في

المقام.

(٢) لعدم امتناع التعبد بالأصل المثبت عقلاً، وإنما يتوقف فيه لقصور الأدلة عنه بسبب انصرافها إلى خصوص الآثار الشرعية، فمع فرض انحصار تصحيح كلام الشارع به يتعين الالتزام به.

(٣) يعني: بين النبوي الدال على البراءة وأخبار الاستصحاب، التي تكون

هي الدليل على أصالة العدم.

السهو في كل زيادة ونقيصة» (١)، وقوله **عَلَيْهِ** في من نسي الفاتحة: «أليس قد أتممت الركوع والسجود» (٢)، وغيره.

ثم إن الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الأصل الأولي والثانوي المزيّف والمقبول، وهو غاية المسؤول.

---

(١) فإنه ظاهر في عدم البطلان بالزيادة والنقيصة.

لكن الظاهر أنه لا إطلاق له بنحو يكون مرجعاً عند الشك وإنما يدل على الحكم في الجملة، وذلك لعدم سوقه لبيان الحكم المذكور، بل لبيان وجوب سجود السهو، وحيث أنه يختص بحكم الإجماع بصورة عدم بطلان الصلاة كان مختصاً بالزيادة والنقيصة غير المبطلين من دون شرح لهما. فلاحظ.

(٢) فإنه ظاهر في أن المدار في صحة الصلاة على تماميتها، ولا أهمية لبقية

الأجزاء.

## المسألة الثانية

### في زيادة الجزء عمداً

هل تبطل  
العبادة بزيادة  
الجزء عمداً؟

موضوع المسألة

وإنما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه (١) فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة (٢)، لأن فاقده الشرط كالمتروك. كما أنه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد (٣)

---

(١) يعني: بشرط عدم الزيادة، بحيث تكون الزيادة موجبة لخروج المأتي به عن كونه جزءاً.

(٢) يعني: فيدخل في المسألة الأولى التي عرفت أن مقتضى الأصل فيها البطلان.

(٣) يعني: بنحو لو حصل المتعدد لكان بتمامه جزءاً ولو حصل الواحد لكان وحده جزءاً.

وقد يقال: إن ذلك مبني على إمكان التخيير بين الأقل والأكثر التدريجين. وفيه: أن ذلك مختص بالواجبين الاستقلاليين، أما الجزء فالتخيير فيه ليس بين التدريجين لرجوع التخيير فيه إلى التخيير بين المركبين المشتمل أحدهما على الأقل والآخر على الأكثر، وليس المركبان تدريجين بل دفعيين كالقصر والتمام، فلا إشكال ظاهراً في إمكان التخيير بينهما.

## فلا إشكال في عدم الفساد (١).

ويشترط في صدق الزيادة: قصد كونه من الأجزاء، أما زيادة صورة الجزء لا بقصدها - كما لو سجد للعزيمة في الصلاة - لم تعد زيادة في الجزء (٢). نعم، ورد في بعض الأخبار: «أنها زيادة في المكتوبة»، وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة.

أقسام الزيادة  
العمدية:

ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه (٣):

أحدها: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في كل ركعة ركوعان،

١- قصد  
كون الزائد  
جزءاً مستقلاً

(١) لكون تمام المأتي به جزءاً فلا زيادة، لا لأجل عدم قادحية الزيادة.

ثم أنه بناءً على ما عرفت يختص الكلام بها إذا كان الجزء هو الواحد لا بقيد الوحدة بحيث لو وجد غيره معه لم يمنع من انطباق الجزء عليه ولم يشترك معه في صدق الجزء عليهما، بل كان زائداً على الجزء مع فرض عدم الدليل على قادحية الزيادة في أصل الواجب. فلاحظ.

(٢) تحقيق معنى الزيادة موكول إلى الفقه، وهو إنما ينفع بالإضافة إلى أحكام الزيادة لا في مثل المقام، مما لا أثر فيه لعنوان الزيادة، وإنما يقع الكلام فيها من حيث احتمال قادحيتها، فإن ذلك قد يفرض أيضاً بالإضافة إلى زيادة صورة الجزء من دون قصد الجزئية، فيجري فيه الكلام الآتي، ولا وجه لتخصيص محل الكلام بالمعنى الذي ذكره عليه السلام.

نعم الوجوه الثلاثة للزيادة سيأتي منه التعرض لها إنما تتصور فيما قصد به الجزئية، دون غيره، كما لا يخفى.

(٣) الوجوه المذكورة إنما يظهر أثرها في التعبديات أما التوصليات وفرض احتمال قدح الزيادة فيها فالمرجع فيها أصالة البراءة مطلقاً، كما لعله ظاهر.



## كالسجود.

٢- قصد كون  
مجموع الزائد  
والمزيد عليه  
جزءاً واحداً

الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد.

٣- أن يأتي بالزائد  
بدلاً عن المزيد

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه: إما اقتراحاً، كما لو قرأ سورة ثم بداله في الأثناء (١) أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة، أو دنيوي كالاستعجال. وإما لإيقاع الأول على وجه فاسد (٢) بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها، ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح.

بطلان العبادة  
في القسم الأول

أما الزيادة على الوجه الأول: فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء (٣)، لأن ما أتى به وقصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل على الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به

---

(١) العدول في الأثناء مانع من صدق الجزء على السورة المعدول عنها، فتكون الزيادة بها لا بالسورة المعدول اليها.

(٢) لكن هذا يوجب عدم صدق الجزء على الأول، فيكون هو الزائد، لا الثاني لتعيينه للجزئية.

نعم لو فرض عدم إمكان تدارك الجزء مع بطلانه ومضيه بنحو يجوز الإجتزاء بالركب الناقص حينئذٍ تعين كون الثاني زائداً أيضاً. فلاحظ.

(٣) قصد ذلك في الأثناء إنما يضر مع الإتيان بشيء من الأجزاء المعتبرة مع القصد المذكور، أما لو قصد ذلك حين الإتيان بالزيادة لا غير ثم عدل عنه في بقية الأجزاء المعتبرة في المركب فلا موجب للبطلان، ولا يتوجه فيه ما يأتي.

وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال (١) به.

وأما الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما، لأن مرجع ذلك الشك إلى الشك في مانعية الزيادة، ومرجعها إلى الشك في

عدم البطلان  
في القسمين  
الأخيرين

(١) هذا موقوف على أن يكون قاصداً اختراع أمر آخر غير الأمر الواقعي وارداً على مركب آخر مشتمل على الزيادة المذكورة، نظير ما لو كان الواجب عليه سجود التلاوة فأتى بسجدي السهو، أو كان الواجب عليه صلاة المغرب فنوى صلاة غيرها مشتملة على أربع ركعات.

بل قد يبطل المركب حينئذ مع قطع النظر عن الزيادة من جهة التشريع بناء على أنه يقتضي حرمة الفعل المأتي به تبعاً له حتى لو فرض ثبوت شرعيته واقعاً، لعدم تأتي قصد القرية فيه.

أما لو كان مرجع قصده إلى التصرف في كيفية المأمور به الواقعي مع قصد الأمر المتعلق به لا غير من دون اختراع أمر آخر، كما لو اعتقد كون الواجب عليه من سجود التلاوة سجدتين أو اعتقد كون صلاة المغرب أربع ركعات، فلا موجب للبطلان، ولا يتأتى ما ذكره المصنف رحمته إذ لم يقصد إلا امتثال الأمر الواقعي والمفروض انطباقه على المأتي به بلحاظ بعض أجزائه وعدم الدليل على مبطلية الزيادة، ومجرد قصد الامتثال بالمجموع لا ينافي قصد امتثال الأمر، ولا يمنع من وقوعه مع فرض انطباقه عليه. كما لا يمنع التشريع من التقرب المعتبر بعد فرض عدم التشريع في نفس الأمر وعدم الاندفاع إلا عن الأمر الواقعي الذي لا تشريع فيه، ومجرد التشريع في كيفية لا يمنع من ذلك، والظاهر أن محل الكلام هو هذا لا الوجه الأول.

نعم لو فرض تقييد الامتثال بما إذا كان المأمور به بالنحو الخاص لم يقع الامتثال كما فيه أيضاً كما لو قيده بسائر ما لا واقع له ولو لم يكن من شؤون الأمر.

لكنه خارج عن محل كلامهم أيضاً.

شرطية عدمها، وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءة (١).

استدلال المحقق  
على البطلان  
والمناقشة فيه

وقد يستدل على البطلان: بأن الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطله. وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة.

وفيه نظر، لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة، فالصغرى ممنوعة، لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى، فإذا شك فيه فالأصل البراءة عنه.

وإن أريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة (٢)، لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً.

الاستدلال  
على الصحة  
بإستصحاب  
الصحة

ونظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف: الاستدلال للصحة بإستصحابها، بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها.

المناقشة في  
إستصحاب  
الصحة

وفيه: أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد (٣).

وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدية، لأن صحة

(١) هذا يتم في الوجه الثالث، أما الوجه الثاني فيجري فيه ما تقدم في الوجه الأول لرجوع التصرف في الجزء إلى التصرف في المركب المشتمل عليه. فلاحظ.

(٢) بل الصغرى أيضاً ممنوعة في كثير من الفروض، لأن كثيراً من الأجزاء يتعارف الإتيان بها لا بقصد الجزئية ككثير من الأذكار، ولا مجال لتوهم اختلاف الهيئة المتعارفة باختلاف القصد. فتأمل.

(٣) لعدم تحقق موضوعه بعد فرض الزيادة قبل إكمال العمل.

تلك الأجزاء: إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها.

والمراد بالأثر المترتب عليها: حصول المركب بها منضمة مع باقي الأجزاء والشرائط (١)، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلا حصول الكل به منضماً إلى تمام غيره مما يعتبر في الكل.

ولا يخفى: أن الصحة بكلتا المعنيين باقية للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه (٢)، وهي بعد على وجه

(١) ظاهره أن المراد بها شأنية ترتب المركب عليها ذاتاً المنتزعة من صدق الشرطية وهي قولنا: إن ضم لها باقي الأجزاء والشرائط لحصل المركب وهي حينئذ لا تقبل الارتفاع وتحصل بمجرد حصول الجزء واجداً لما يعتبر فيه، كما سيأتي. لكن لا يبعد كون أثر الجزء هو حصول أثر المركب وفعليته حال انضمام بقية الأجزاء والشرائط عليه، فمع فقد بعض ما يعتبر في المركب لما لم يحصل أثر المركب لا يحصل أثر الجزء، فلا يكون صحيحاً.

(٢) هذا توجيه حصول الصحة لو كانت بمعنى المطابقة للأمر.

لكنه لا يخلو عن إشكال فإن اعتبار الارتباطية والشرائط بين الأجزاء موجب لعدم مطابقة كل جزء لأمره إلا بانضمامه لبقية الأجزاء والشرائط، وقبل التمام تكون المطابقة مراعاة بالتمام، لا فعلية متيقنة.

نعم لا يبعد كون التمام شرطاً فيها بنحو الشرط المتأخر فلو حصل كشف عن وقوع الجزء صحيحاً من أول الأمر.

وكيف كان فلا يقين بالمطابقة للأمر قبل التمام فضلاً عن كونها غير قابلة للارتفاع. فلاحظ.

لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل (١)، فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل إلى تلك الأجزاء، لا يخل بصحتها (٢).  
 ألا ترى: أن صحة الخل من حيث كونه جزءاً للسكنجيين (٣)، لا يراد بها إلا كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجيين لحصل الكل، فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل - لذلك - الكل، لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته.

فإذا كان عدم حصول الكل يقيناً لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل، غير قادح في صحة الجزء، فكيف إذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإن الشك في صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة، من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء، لعدم كون عدم الزيادة شرطاً، وعدم انضمامه، لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة، ولم يتحقق، فلا يتحقق الكل.

---

(١) هذا توجيه لحصول الصحة لو كانت بمعنى ترتب الأثر. وهو مبني على ما ذكره من أثر الجزء أما بناءً على ما ذكرنا فيجري فيه ما سبق في مطابقة الأمر.

(٢) لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

(٣) الكلام في صحة الخل من الحيثية المذكورة هو الكلام في صحة الأجزاء، فيجري ما سبق.

نعم صحة الخل في نفسه منتزعة من ترتب أثره المرغوب فيه مع قطع النظر عن السكنجيين، ولا دخل لترتب السكنجيين فيها ولا لتمامية شرائطه وأجزائه إلا أنه لو فرض سقوط الخل عن قابلية ترتب الأثر المطلوب منه في نفسه بسبب خلطه ببعض أجزاء السكنجيين صار فاسداً بعد صحته.

ومن المعلوم: أن هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأننا نقطع ببقاء صحتها، لكنه لا يجدي في صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

عدم الحاجة إلى  
استصحاب صحة  
الأجزاء السابقة

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أن من الشائع في النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة (١).

قلت: نعم، ولا ضير في التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل (٢)، لعدم التمكن من ضم تمام الباقي إليها، فيجب

---

(١) الشائع إطلاق الناقض والمبطل بالإضافة إلى نفس الصلاة لا بالإضافة إلى خصوص الأجزاء السابقة، فيقال مثلاً: انتقضت الصلاة أو بطلت.

اللهم إلا أن يدعى أن المراد به الانتقاض والبطلان بالإضافة إلى خصوص ما وقع من الأجزاء لا بالإضافة إلى تمام الصلاة، لفرض عدم تماميتها، ويكون التعبير تسامحياً من حيث كون الشروع في الأجزاء شروعا في الكل. فلاحظ.

(٢) فيكون المراد بالبطلان حصول المانع من صحة الكل ووقوعه.

لكن هذا يناسب ما ذكرناه في معنى صحة الأجزاء من كونها منوطة بتمامية المركب فمع عدم تماميته لا تتم الصحة بل يصح إطلاق البطلان أما بناءً على ما ذكره فعدم ترتب المركب لا يقتضي بطلان الأجزاء كما لا يخفى.

إن قلت: بناءً على ما ذكرناه لا تتصف الأجزاء بالصحة من أول الأمر لا أنها تقع صحيحة ثم تبطل.

## استثناء الصلاة، امتثالاً للأمر.

نعم، إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً، يكشف عن أن لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية (١) ترتفع ببعض الأشياء دون بعض، فإن الحدث يقطع ذلك الاتصال

---

قلت: إطلاق البطلان بلحاظ سبق شأنية الصحة لها حيث كانت في معرض الصحة وقابلة لها، فعروض المانع لما كان مانعاً من صحتها صح لأجله إطلاق البطلان ولو بنحو من التسامح. فلاحظ.

ثم إنه لا يخفى أن الصحة بنفسها لما لم تكن أمراً مجموعاً، بل منتزعة من مطابقة الأمر فلا مجال لاستصحابها.

وأما مطابقة الأمر فهي أمر واقعي ليست مجموعاً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي لأن سقوط الأمر بسببها عقلي لا شرعي، فلا مجال لاستصحابها أيضاً. نعم إذا فرض إحراز ذلك سابقاً فقد أحرز عدم التكليف فيمكن استصحابه لو فرض الشك في عود التكليف.

إلا أنه لا مجال لإحرازه أما بالإضافة إلى أمر المركب فواضح لأن الشك في بطلان العمل ملازم للشك في سقوط أمره، وأما بالإضافة إلى أمر الأجزاء فهو - مع أنه ليس مورداً للأثر، إذ الأثر لسقوط أمر المركب الملازم لسقوط أمر الجزء، لا لنفس سقوط أمر الجزء - غير محرز أيضاً بناءً على ما عرفت من أن موافقة أمرها مراعاة بتامية أمر المركب.

والحاصل: أنه لا مجال للرجوع إلى استصحاب الصحة على جميع تقادير الكلام. فلاحظ.

(١) فان القطع والنقض إنما يصدق في الأمر المستمر الواحد كقطع الحبل

ونقضه.

والتجشؤ لا يقطعه، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التي تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع، فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه إلى الآخر وضم الآخر إليه.

ومن المعلوم: أن الأجزاء السابقة كانت قابلة للضم إليها وصيرورتها أجزاء فعلية للمركب، والأصل بقاء تلك القابلية (١) وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الموجود.

ولكن هذا مختص بما إذا شك في القاطعية، وليس مطلق الشك في مانعية الشيء - كالزيادة في ما نحن فيه - شكاً في القاطعية.

وحاصل الفرق بينهما: أن عدم الشيء في جميع آتات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد أنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقق المركب من هذه الجهة، وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة (٢)، فضلاً عن استصحابها (٣).

صحة  
الاستصحاب إذا  
شك في القاطعية

الفرق بين الشك  
في المانعية  
والقاطعية

(١) سيأتي أن استصحاب القابلية المذكورة مثبت، لأن الأثر لفعلية الاتصال. نعم لا بأس بالتمسك باستصحاب نفس الهيئة الاتصالية المعتبرة في المركب المتيقنة سابقاً.

(٢) بناءً على إحرازها بمجرد حصول الجزء، وقد عرفت الكلام في ذلك.  
(٣) كما لا يجدي فيه استصحاب الهيئة الاتصالية، لأن احتمال بطلان المركب ليس لاحتمال فقدها، بل لأمر آخر وهو احتمال وجود المانع.



وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شك في رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عما يلحقها من سائر الأجزاء.

كلام صاحب  
الفصول في  
رد استصحاب  
الصحة

وربما يرد (١) استصحاب الصحة، بأنه: إن أريد صحة الأجزاء المأتي بها بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد، لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض (٢). وإن أريد إثبات عدم مانعية الطارئ أو صحة بقية الأجزاء فساقط، لعدم التعويل على الأصول المثبتة (٣)، انتهى.

وفيه نظر يظهر مما ذكرنا، وحاصله:

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الفصول

أن الشك إن كان في مانعية شيء وشرطية عدمه للصلاة، فصحة الأجزاء السابقة لا تستلزم عدمها (٤) ظاهراً ولا واقعاً، حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الأصول المثبتة.

وإن كان في قاطعية الشيء ورفعته للاتصال والاستمرار الموجود

(١) كما عن الفصول.

(٢) فلا يهم إحراز صحته، بل لا بد من إحراز صحة الكل.

(٣) يعني: لأن صحة الأجزاء بعد طرؤه ما يحتمل المانعية ملزوم لعدم مانعيته وصحة الكل معه الذي هو مورد الأثر.

(٤) لما عرفت منه بأنه من أن الجزء لا يتقلب عما وقع عليه من الصحة بسبب طرؤه المانع المقطوع فضلاً عن المحتمل.

وقد سبق الكلام في ذلك، وذكرنا أن الصحة في الجزء لا مجال لإحرازها إلا بتامة المركب، فلا يمكن استصحابها، فضلاً عن أن يثبت لوازمها.

للعادة في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتصال كاف (١)، إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية، والشك إنما هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه (٢)، ولا في صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة، والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

هذا، ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب: بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض، فهو باق لا ينفع. وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشك في وجودها لا بقائها (٣).

الإشكال في الاستصحاب إذا شك في القاطعية أيضاً

وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة (٤).

اللهم إلا أن يقال: إن استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبينة على التدقيق، نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق

دفع الإشكال

(١) فهو نظير استصحاب الطهارة في أثناء الصلاة.

(٢) ليكون الاستصحاب مثبتاً.

(٣) لأن الهيئة أضافة قائمة بطرفيها، فمع فرض عدم وجود الطرفين معاً لا واقع لها، وإنما تحدث بحدوث الطرف الآخر، فإذا فرض حدوثه بعد وجود محتمل القاطعية فلا علم بها.

(٤) لأن الأثر للهيئة الاتصالية التي هي عبارة عن فعلية الاتصال، فلا ينفع فيه استصحاب القابلية المذكورة وإن كان لازماً لها.

## بالكرية (١).

(١) التحقيق عدم جريان استصحاب الكرية ونحوه مما يكون موضوع المستصحب هو الكل حقيقة، لأن ذهاب بعض الأجزاء لا موجب لعدم سلامة الموضوع والتسامح العرفي في موضوع الاستصحاب لا أصل له، بل المعتبر هو البقاء الحقيقي للموضوع الذي يرى العرف انه معروض المستصحب شرعاً، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

نعم الظاهر أن ذلك لا يجري في استصحاب الهيئة الاتصالية ونحوها من الأمور التدريجية أو القائمة بالأمور المتدرجة، فإن تعددها وتحليلها إلى جزئها عقلاً لا ينافي وحدتها الحقيقية بالمعنى المعتبر في الأدلة، فيصح استصحابها مع الشك في استمرارها نظير استصحاب الكلام ونحوه على ما يذكر في محله.

لكن هذا مختص بما إذا كان مفاد الأدلة اعتبار بقاء الهيئة الاتصالية بمفاد كان التامة، أما إذا كان مفادها اعتبار الهيئة بين كل جزء وما بعده، بحيث يرجع إلى اعتبارها الهيئات المتعددة بنحو الانحلال، كما هو غير بعيد. فلا دافع للإشكال، إذ لا مجال لاستصحاب ذلك ومجرد استصحاب الهيئة الواحدة القائمة بالجميع بمفاد كان التامة لا ينفع البناء على الأصل المثبت.

هذا كله مع الإشكال في اعتبار الهيئة الاتصالية على أنها جزء أو شرط في قبالة الأجزاء والشرائط، لعدم ظهور الأدلة في ذلك.

ومجرد التعبير عن بعض الموانع بالناقض والقاطع لا يقتضيه بعد إمكان حمله على إرادة مجرد عدم الاعتداد بالأجزاء المأتي بها سابقاً، نظير ما ورد من أن من جهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر عامداً فقد نقض صلاته.

ودعوى: أن التعبير المذكور مبني على التسامح فلا مجال للحمل عليه مع عدم القرينة، بل يتعين الحمل على المعنى الحقيقي وهو النقض والقطع للأمر الواحد المتصل، فيستلزم وجود الهيئة الاعتبارية المذكورة. مدفوعة: بأن فرض الاتصال

ويقال (١) في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال: إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استتفاف الأجزاء السابقة وعدمه، وكان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استتفافها، خرج من الأصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

وبما ذكرنا يظهر سر ما أشرنا إليه في المسألة السابقة: من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئية المنسي حال النسيان.

---

الاعتباري المذكور مبني على العناية والتوسع أيضاً، إذ لا اتصال عرفاً. وما يدركه العرف من الاتصال قد لا يخل به السبب المفروض الذي أطلق عليه القاطع أو الناقض في الأدلة، فلا ينفع الحمل عليه في العمل بأصالة الحقيقة. مضافاً إلى الإشكال في حجية أصالة الحقيقة في استكشاف مثل الأمور المذكورة من اللوازم الخفية التي لا تقصد بالبيان وإنما تستفاد تبعاً، فإن مقصود المتكلم بيان عدم الاعتداد بما وقع من الأجزاء، لا بيان اعتبار الهيئة المذكور، وإنما يدعى استفادته تبعاً بسبب الملازمة المبنية على التمسك بأصالة الحقيقة، فإنه لا يبعد اختصاص حجية أصالة الحقيقة باستكشاف مراد المتكلم لا غير.

والحاصل: أن استفادة اعتبار الهيئة الاتصالية من النصوص المذكورة في غاية الإشكال أو المنع، ولا سيما مع ثبوت إرادة مجرد عدم الاعتداد بما وقع من الأجزاء من التعبير المذكور في بعض الموارد.

فلا موضع للكلام في استصحاب الهيئة المذكورة. فلاحظ.

(١) لعل الأولى أن يقول: «أو يقال...». لأن هذا وجه آخر لتصحيح التمسك بالاستصحاب لا يبتني على الوجه السابق.

وقد يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع بقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾، فإن حرمة الإبطال إيجاب للمضي فيها، وهو مستلزم لصحتها ولو بالإجماع المركب، أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحج.

الاستدلال على  
الصحة بقوله  
تعالى: ﴿لا  
تبطلوا أعمالكم﴾

وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعاً للشيخ رحمته.

المناقشة في  
الاستدلال

وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني، فنقول:

معاني حرمة  
إبطال العمل:  
المعنى الأول

إن حقيقة الإبطال - بمقتضى وضع باب الإفعال - إحداث البطلان في العمل الصحيح (٢) وجعله باطلاً، نظير قولك: أقيمت زيدا أو أجلسته أو أغنيته.

والآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغواً لا يترتب عليه أثر كالمعدوم بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى: ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾، بناء على أن النهي عن تعقيبها بها (٣)، بشهادة قوله تعالى: ﴿ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا

(٢) يكفي في صدق الإبطال حدوثه بعد عدمه لو لم يكن العمل صحيحاً، كما في العمل الموقوف القابل للصحة والفساد، كالأجزاء التي عرفت أن صحتها وفسادها مراعاة بتمام المركب وعدمه، كما سيأتي من المصنف رحمته تطبيق هذا المعنى على الأجزاء، وإن كان لا يناسب ما سبق منه من عدم طروء البطلان على الجزء بعد صحته. فلاحظ.

(٣) لا إيقاعها مقارنة لهما، إذ يناسب حيثئذ المعنى الثاني، لا ما نحن

بصدده.

أذى... الآية ﴿١﴾.

المعنى الثاني الثاني: أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل، من قبيل قوله: «ضيق فم الركبة»، يعني أحدثه ضيقاً، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة.

والآية بهذا المعنى نهي عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها، أو فاقدة للأموار المقتضية للصحة.

والنهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد، إذ لا يترتب على إحداث البطلان في العمل أو إيجاد باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح (٢).

(١) ويشهد له أيضاً الآية الأخرى التي بين الآيتين، وهي قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى﴾ فإن السياق المذكور المستفاد من الآيتين الكريمتين شاهد بالمراد من الآية الثالثة وموضح له فيتعين الحمل على ذلك خصوصاً بناء على أن المراد من المن الاعتداد بالإحسان بالتبجح به ونحوه، وبالأذى ما يفعله المحسن من توهين الفقير إدلالاً بإحسانه إليه، إذ من شأن ذلك أن يقع بعد الصدقة.

نعم لا يبعد النهي عما يعم المقارن، كما قد يساعده التدبر في بقية الآيات والنظر في الأمثلة المضروبة، التي يظهر من مجموعها أن ترتب الأثر على الصدقة وكسب ثوابها موقوف على صدورهما في سبيل الله تعالى غير مشوبة بمن ولا أذى لا حينها ولا بعدها.

ولا أقل من كون ذلك مستفاداً بتنقيح المناط. وتام الكلام في محله. فتأمل جيداً.

(٢) لا مجال للاستدلال على كون النهي إرشادياً بذلك، لا مكان أن يتعلق غرض آخر للمولى يقتضي النهي المولوي، وعدم ترتب أثر آخر عين الدعوى. فالعمدة ظهور الآية في النهي الإرشادي، كما سيأتي.

المعنى الثالث الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحج. وقد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل بها.

ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول، بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل (١)، لأنه أيضاً عمل لغة، وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر وصيرورته جزءاً فعلياً للمركب، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابلية كونه جزءاً فعلياً.

فجعل هذا المعنى مغايراً للأول مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الإبطال في أثنائه.

أظهرية  
المعنى الأول

وكيف كان: فالمعنى الأول أظهر، لكونه المعنى الحقيقي (٢)، ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأخرى المتقدمة (٣)، ومناسبته لما قبله من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾، فإن تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل، لأنها مخالفة

(١) هذا وحده لا يكفي في الاستدلال، بل لابد مع ذلك من إثبات كون النهي مولوياً، إذ مجرد الإرشاد لعدم إبطال الجزء لا ينفع في المطلوب، كما لا يخفى. وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) المعنى الثالث الذي نحن بصدده لا ينافي المعنى الحقيقي، فالعمدة ما أشرنا من توقعه على حمل النهي على المولوية وظهور الآية في الإرشاد، لما سيأتي.

(٣) وهي آية الصدقة.

لكنه إنما ينفي المعنى الثاني لا الثالث.

## لله وللرسول (١).

(١) إذ تعقيب الأمر باطاعة الله تعالى والرسول ﷺ بالنهي عن الإبطال ظاهر في سوقه مساق التعليل المناسب لحملة على الإحباط والإرشاد، نظير قول القائل: أطع السلطان ولا تضر نفسك، لا مساق التفریع من باب تفریع الصغرى على الكبرى، نظير: أطع الله ولا تشرب الخمر، حتى يتعين حملة على قطع العمل، وتكون الآية متعرضة لحرمة مولوياً.

فإن التفریع المذكور لا يحسن إلا مع المفروغية عن ثبوت الحكم المولوي، فلا يراد إلا التأكيد عليه، كما هو الحال في حرمة شرب الخمر في المثال ومن الظاهر عدم المفروغية عن حرمة الإبطال بالمعنى المذكور مولوياً، وإنما المدعى بيانه بهذا الخطاب تأسيساً.

أما التعليل فهو وإن كان موقوفاً على المفروغية عن عليية العلة أيضاً، لا أن المفروغية في المقام حاصلة، لما هو المعلوم ارتكازاً من أن إطاعة الله تعالى والرسول قوام لقبول الأعمال ومشاققتها سبب للهلاك الدائم والخذلان الذي قد يؤدي إلى الكفر أو نحوه مما لا يقبل معه العمل، وقد تضمنت ذلك بعض الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾، وقد أشير إلى ذلك في مواقع من سورة محمد التي تضمنت الآية المستدل بها مما يصلح لأن يكون شارحاً لها كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهُ وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾.

وقوله تعالى قبل الآية المذكورة مباشرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ﴾.

والحاصل: أن ملاحظة سياق الآية ولسانها شاهد صدق على كون المراد منها النهي عن إبطال العمل بنحو الإحباط وإرشاداً، لا النهي عن قطعه مولوياً، فلاحظ وتدبر جيداً.



هذا كله، مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع (١)، فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

الشاهد  
للمعنى الأول

ويشهد لما ذكرنا - مضافاً إلى ما ذكرنا - ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول، فعن الأمامي وثواب الأعمال (٢)، عن الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من قال: سبحان الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: الحمد لله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: لا إله إلا الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة». فقال له رجل من قريش: إن شجرتنا في الجنة لكثير، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها»، إن الله عز وجل يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾.

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلى بعض المعاصي. وإن لم نقل به وطرحنا الخبر - لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة (٣) - كان المراد في الآية

(١) كأنه من جهة إسناد الإبطال للعمل الظاهر في إبطاله بتمامه، وقطع العمل إنما يقتضي إبطال ما وقع منه لا غير.

لكن هذا إنما يمنع من المعنى الثالث لو لم يمكن إرجاعه للمعنى الأول بتعميم العمل للجزء، كما سبق، إذ حينئذ يصح أيضاً إسناد الإبطال للعمل بتمامه.

(٢) الخبر المذكور لا يتضمن تفسير الآية بذلك، بل مجرد تطبيقها، فلا ينافي إرادة الأعم. فالعمدة عدم الجامع بينهما من حيث كون إرادة الإحباط تقتضي الحمل على الإرشاد.

والاستدلال لما نحن فيه مبني على حمل النهي عن المولوية كما سبق.

(٣) كأنه لأنها من الأصول التي ليست مورداً للعمل، ومنصرف جعل

الإبطال بالكفر (١)، لأن الإحباط به اتفاقي. وببالي أي وجدت أو سمعت ورود الرواية في تفسير الآية: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ بالشرك (٢).

هذا كله، مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر، فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلة (٣).

المعنى الثالث  
موجب  
لتخصيص الأكثر

فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان المراد بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقدم، كان دليلاً - أيضاً - على حرمة القطع في الأثناء (٤)، إلا أنه لا ينفع فيما نحن فيه، لأن المدعى (٥) فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب

الحجية هو مقام العمل.

لكن عدم حجية الرواية في موردها لذلك لا ينافي صلوحها للقرينة على عدم إرادة المعنى الذي بصدده و الذي يتعلق بمقام العمل. فتأمل.

(١) ولو من حيث أن من العصيان في غيره الكفر ما قد يوجب استحقاق الخذلان منه تعالى للعبد، فيكفر ويحبط عمله بسبب الخذلان المسبب عن العصيان.  
(٢) وعن بعض المفسرين حملها على الشك والنفاق، فيدل المطلوب و بعضهم حملها على الرياء والسمعة، فتكون قريبة إلى المعنى الثاني، وتكون للإرشاد أيضاً. فلاحظ.

(٣) لاختصاصه بصلاة الفريضة وصوم قضاء رمضان بعد الظهر وللاعتكاف في اليوم الثالث والحج.

وأما مثل صوم رمضان فحرمة قطعه لكونه مضيقاً كالمندور المضيق..

(٤) لكن عرفت أن ذلك لا يكفي بعد ظهور القضية في الإرشاد.

(٥) يعني: مدعى القائل بانعية الزيادة.

الزيادة الواقعة فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له وإبطالاً (١)، ولا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

الاستدلال  
على الصحة  
باستصحاب  
حرمة القطع  
والمناقشة فيه

ومما ذكرنا يظهر: ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع، لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً، لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع، حتى يحكم عليه بالحرمة (٢).

(١) هذا موقوف على كون وجه الاستدلال بالآية دعوى دلالتها على حرمة الإبطال ابتداءً، وقد سبق منه ﷺ في وجه الاستدلال بوجه آخر، وهو دلالة الآية على وجوب المضي في العمل، فتدل على عدم بطلانه بالإجماع المركب وعدم الفصل، فإن هذا لو تم لا يتوجه عليه الإشكال المذكور، إذ لا حاجة إلى إحراز عنوان الإبطال في رتبة سابقة على الاستدلال حتى يتوجه عليه ما ذكره من عدم إحرازه مع احتمال مانعية الزيادة.

فالعمدة الإشكال في الوجه المذكور بعدم دلالة الآية على وجوب المضي إلا تبعاً لدلالتها على حرمة الإبطال، فلا يجب المضي إلا من حيث ملازمة عدمه للإبطال، وحينئذ فلا بد من إحراز عنوان الإبطال في رتبة سابقة حتى يصح الاستدلال بالآية، فيتوجه ما ذكره ﷺ حينئذ من عدم إحرازه مع احتمال مانعية الزيادة. فلاحظ.

(٢) على أن استصحاب حرمة القطع لا يقتضي صحة العمل وعدم مانعية الزيادة إلا بناءً على الأصل المثبت، لما أشير إليه في صدر الاستدلال بالآية من الملازمة بينهما الاستفادة بالإجماع المركب وعدم الفصل.

ودعوى: أن ذلك دليل شرعي فتكون الملازمة شرعية ويخرج عن الأصل المثبت. مدفوعة: بأن الملازمة الشرعية المخرجة للأصل عن كونه مثبتاً هي الراجعة

وأضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل .

للسك (١) في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه، وفي أن مجرد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له، فلعل عدم الزيادة من الشروط، والإتيان بما عداه من الأجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي، لالتمامه حتى يصدق إتمام العمل .

الاستدلال  
على الصحة  
باستصحاب  
وجوب الإتمام  
والمناقشة فيه

ألا ترى: أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه، لم يحكم على إلحاق ما عداه (٢) إلى الأجزاء السابقة، أنه إتمام للعمل (٣)؟

وربما يجاب عن حرمة الإبطال ووجوب الإتمام الثابتين بالأصل: بأنهما لا يدلان على صحة العمل (٤)، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال (٥)

الجواب عن  
الاستصحابين  
بوجه آخر

إلى كون الملازم اثرًا شرعيًا للملزوم كطهارة المغسول التي هي من آثار طهارة الماء الذي يغسل به، لا مجرد ثبوت اللازم بين الحكمين من الأدلة الشرعية. فلاحظ. وسيأتي بعض الكلام في ذلك قريباً.

(١) تعليل لقوله: «وأضعف منه..».

(٢) يعني: ما عدا السورة المحتملة الجزئية.

(٣) هذا مضافاً إلى ما عرفت في الوجه السابق من أنه أصل مثبت. مع أن الوجهين يختصان بما يحرم قطعه من الأعمال كالصلاة، فلا يطردان في جميع موارد احتمال مانعية الزيادة.

(٤) لما عرفت من كونها من الأصول المثبتة بالإضافة إليها.

(٥) يعني: بالتكليف بالمركب الحد فإن مقتضى أصالة الاشتغال به لزوم إحراز الإتيان به صحيحاً.

بوجوب (١) إتمام العمل ثم إعادته، للشك (٢) في أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟

المناقشة في  
هذا الجواب

وفيه نظر، فإن البراءة اليقينية - على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام - يحصل بالتمام، وأن هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد (٣). وعلى تقدير عدم العمل به تحصل (٤) بالإعادة من دون الإتمام.

واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل، لأن الشبهة في أصل

---

(١) متعلق بقوله: «فيجمع...».

(٢) هذا تعليل آخر لوجوب الجمع بين الإتمام والإعادة، وهو العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، وهو يفترق عن الوجه السابق، وهو الجمع بين الأصلين بأنه لا يتوقف على جريانها، فهو يجري حتى بناءً على ما عرفت من المصنف رحمته من الإشكال في الاستصحاب بعدم الموضوع. فلاحظ.

(٣) كأنه لأن الإتمام مع عدم وقوعه امتثالاً يعلم بعدم وجوبه في مثل الصلاة، بل حتى في مثل الحج فإن وجوب الاستمرار فيه مع بطلانه ليس لكونه إتماماً، لعدم إمكان اتمامه، بل هو حكم تعبدي خاص.

وبالجملة: الإتمام هو الإتيان بالعمل تاماً بلحاظ الأثر المترتب عليه، وهو إسقاط الأمر الوارد عليه، فاستصحابه لو تم يقتضي الإجزاء.

لكن في خروج الأصل عن كونه مثبتاً بذلك إشكال، لأن أخذ التمامية بالمعنى المذكور في موضوع وجوب الإتمام ليس شرعياً، بل عقلياً. فتأمل جيداً.

(٤) يعني: الامتثال.

### التكليف الوجوبي أو التحريمي (١).

بل لا احتياط في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع، لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهة أخرى، وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة (٢)، فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم، وإن أتمه ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه، ولا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم، لأنه كان الشك فيه في أصل التكليف (٣)، وهذا شك في المكلف به.

(١) هذا وإن كام مسلماً إلا أنه إنما يقتضي البراءة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي المشار إليه في كلام من تقدم، لأن المفروض إن العمل إن لم يبطل يجب إكماله، وإن بطل وجب الاستئناف، ومعه يتعين الاحتياط.

نعم لو فرض الشك في وجوب الإكمال بدواً إما للشبهة الحكمية - كما لو شك في وجوب إكمال النافلة - أو الموضوعية - كما لو شك في أنه نوى الفريضة أو النافلة - تعين الرجوع لأصل البراءة بلا إشكال. فلاحظ.

(٢) لكن نية الوجه لا تجب إما مطلقاً أو في مورد التعذر كما في المقام بناء على ما أشرنا إليه من منجزية العلم الإجمالي. وقد صرح المصنف رحمته بذلك غير مرة.

(٣) يعنى: الاستقلالي، لوضوح أن وجوب الإتمام تكليف مستقل، وليس شرطاً في المكلف به، بخلاف وجوب نية الوجه، فالاحتياط فيه أولى.

لكن عرفت أنه يجب الاحتياط في الشك في وجوب الإتمام في المقام من جهة العلم الإجمالي، لا من جهة مجرد الشك.

ومن هنا جرى الفقهاء (رضوان الله عليهم) على الأمر بالاحتياط في موارد إحتمال بطلان العمل بالجمع بين الإتمام والإعادة.

نعم لا مجال لوجوب ذلك في المقام، لما عرفت من أن الأصل مع الشك في

والحاصل: أن الفقيه إذا كان متردداً بين الإتمام والاستئناف، فالأولى له: الحكم بالقطع، ثم الأمر بالإعادة بنية الوجوب.

الدليل الخاص  
على مبطلية الزيادة  
في بعض العبادات

ثم إن ما ذكرناه: من حكم الزيادة وأن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها، إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي، وإلا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلاة، حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

ما ورد في الصلاة

مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة».

وقوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته» (١).

وقوله عليه السلام فيما حكى عن تفسير العياشي في من أتم في السفر: «إنه يعيده»، قال: «لأنه زاد في فرض الله عز وجل»، دل - بعموم التعليل - على وجوب الإعادة لكل زيادة في فرض الله عز وجل.

---

مانعية الزيادة عدم مانعيتها، فيصح العمل معها بل يجب الإتمام في مثل الصلاة لا من جهة الاستصحاب، وحينئذٍ فينحل العلم الإجمالي المذكور ويتعين تحقق البراءة من التكليف بالمركب ولا يلزم الإعادة. فلاحظ.

(١) هذا ظاهر في الزيادة السهوية لا العمدية بقرينة ذكر الاستيفاء الظاهر أنه حاصل بعد تحقق الزيادة لا حينها، إلا أن يستفاد منه حكم العمدية بالأولوية.

لكن التعرض للاستيقان ظاهر في كون الرواية في مقام بيان الحكم الظاهري لليقين في قبال الشك، فلا إطلاق لها يقتضي عموم مانعية الزيادة واقعاً، بل هي في مقام بيان أن الزيادة المفروض مانعيتها إنما تنتج مع اليقين لا مع الشك، فهو نظير قولك: إن شككت في موت الحيوان فابن على طهارته، فإن استيقنت بذلك فاغسل يدك منه، فإنه لا إطلاق له يشمل الحيوان الذي لا نفس له سائله.

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة: من التعليل بقوله عليه السلام: «لأن السجود زيادة في المكتوبة».

وما ورد في الطواف من: «أنه مثل الصلاة المفروضة في أن الزيادة فيه ما ورد في الطواف مبطله له» (١).

ولبيان معنى الزيادة وأن سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة، مقام آخر. وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أن الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب.

---

(١) لا يبعد انصرافه إلى تشبيه زيادة الشوط في الطواف بزيادة الركعة في الصلاة، فلا إطلاق له يقتضي قادحية الزيادة في الصلاة. فلاحظ.



## المسألة الثالثة

### في ذكر الزيادة سهواً

هل تبطل  
العبادة بزيادة  
الجزء سهواً؟

التي تقدر عمداً، وإلا فما لا يقدر عمداً فسوها أولى بعدم  
القدح.

الأقوى البطلان

والكلام هنا كما في النقص نسياناً، لأن مرجعه إلى الإخلال  
بالشرط (١) نسياناً، وقد عرفت: أن حكمه البطلان ووجوب الإعادة.

الأصل في الجزء  
أن يكون نقصه  
مخلاً دون زيادته

فثبت من جميع المسائل الثلاث: أن الأصل في الجزء أن يكون نقصه  
مخلاً ومفسداً دون زيادته.

نعم، لو دل دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان  
بها سهواً، إلا أن يدل دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»، بناء على شموله  
لمطلق الإخلال الشامل للزيادة (٢).

وقوله عليه السلام في المرسلة: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة

---

(١) وهو في المقام عدم الزيادة.

(٢) كما هو الظاهر.

### تدخل عليك» (١).

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الأولي فيما ثبت جزئيته: الركنية إن فسر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه. وإن عطف على النقص الزيادة عمداً وسهواً، فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمداً وسهواً (٢).

ملخص ما ذكرنا  
في هذا التنبيه  
مقتضى الأصول

لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة، إذ كل ما يبطل الصلاة بالإخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطان العبادة بالنقص سهواً. فإن جوزنا الفصل في الحكم الظاهري (٣) الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه من

(١) تقدم الكلام فيه في آخر المسألة الأولى.

(٢) يعني: فبالإضافة إلى الزيادة العمدية والسهو فالأصل يقتضي عدم البطان بها.

(٣) كما هو الظاهر، لعدم محذور فيه بعد شمول دليل الحكم الظاهري وهو الأصل الجاري في كل مقام، وإنما يلتزم به في أطراف العلم الإجمالي للزوم محذور المخالفة القطعية الذي لا مجال له هنا، فالمقام نظير ما إذا كان أحد الإنائين مستصحب الطهارة والآخر مستصحب النجاسة وعلم بكونهما بحكم واحد أما الطهارة لوقوع المطر عليهما أو النجاسة لملاقاة الميتة لهما لا ينبغي الإشكال في الرجوع إلى الاستصحابين المذكورين فيهما.

نعم لا يقال إن وجوب الإعادة مع النقيصة ليس مقتضى الأصل العملي، بل هو مقتضى إطلاق دليل الخطاب بالمركب التام الشامل لما لو أتى بالناقص سهواً. وحينئذ فيكون الإطلاق المذكور في اللازم وهو مبطلية الزيادة - لو فرضت

حيث الحكم الواقعي، فيعمل (١) بكل واحد من الأصلين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة (٢)، كما لا يخفى.

مقتضى القواعد  
الحاكمة  
على الأصول

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأصول، وأما بملاحظتها:

فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» والمرسلة المذكورة (٣): عدم قدح النقص سهواً والزيادة سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة: قدح الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة

---

الملازمة لعدم الفصل - لحجية الأمانة للازم مؤداها وليست كالأصل.

كما انه لو فرض قصور دليل الجزئية عن شمول حال ترك الجزء سهواً - كما سبق الكلام فيه - فأصالة البراءة من الجزئية حينئذ تقتضي صحة الصلاة مع النقصه فتوافق أصالة البراءة من مانعية الزيادة ولا يلزم الفصل في الحكم الظاهري بين ما لا فصل فيه في الواقع. فتأمل جيداً.

(١) جواب الشرط في قوله: «فإن جوزنا...».

(٢) لم يتضح وجه ترجيح قاعدة الاشتغال لو كانت هي المرجع على أصالة البراءة بعد أن لم يكن كل منهما حجة في لازمه، ولا أقوى دليلاً.

ودعوى: أن قاعدة الاشتغال قضية لا تقبل التخصيص، بخلاف قاعدة البراءة، لأن الأدلة الشرعية الدالة عليها تقبل التخصيص.

مدفوعة: بأن ذلك لو تم إنما يمنع من جريان البراءة الشرعية لا العقلية فتأمل جيداً.

(٣) وهي قوله عليه السلام: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقصه تدخل

عليك».

السهوية بناء على اختصاص (لا تعاد) بالسهو (١).

والظاهر حكومة قوله: (لا تعاد) على أخبار الزيادة، لأنها كأدلة سائر ما يخل فعله أو تركه بالصلاة، كالحديث والتكلم وترك الفاتحة، وقوله: «لا تعاد» يفيد أن الإخلال بما دل الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً، لا يوجب الإعادة وإن كان من حقه أن يوجبها.

والحاصل: أن هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة.

ثم لو دل دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً، كان أخص من الصحيحة (٢) إن اختصت بالنسيان (٣) وعممت بالزيادة والنقصان (٤).

(١) إذ لو قيل بعمومها للعمد كانت أعم من أخبار مبطلية الزيادة مطلقاً، فتكون مخصصة بها. لكن هذا لو تم لجرى في النقيصة أيضاً فإن مقتضى عموم دليل اعتبار الجزء البطلان بتركه مطلقاً سهواً وعمداً ولم يفرق حينئذ بين الزيادة والنقيصة.

فلا بد حينئذ إما من طرح عموم «لا تعاد» لمنافاته لدليل اعتبار الجزء أو الشرط. أو توجيه الجمع بينه وبين الأدلة الأولية بدعوى حكومته عليها حتى مع الزيادة العمدية، لما أشرنا إليه في أول هذا التنبيه من إمكان فرض صحة المركب مع الإخلال بالجزء عمداً. فلاحظ.

(٢) يعني: وحينئذ فتخصص به.

(٣) لو دخل لاختصاصها بالنسيان في كون الدليل المذكور أخص منها.

(٤) إذ لو اختصت بالنقيصة كانت أجنبية عن الدليل المذكور لو فرض وروده في الزيادة، أما لو كان وارداً في النقيصة فهو أخص أيضاً.

والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو، مثل قوله: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة» (١).

---

(١) لكن عرفت الإشكال في إطلاقه، فيتعين حمله على خصوص الأركان ولا سيما وفي بعض الروايات: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة...» وعليه فإنها إن لم تكن رواية واحدة فلا أقل من كون الثانية مخصصة للأولى. وتام الكلام في هذا المبحث في خلل الصلاة من الفقه.

وقد تعرض له المصنف رحمته هنا استطراداً، ولم يستوفه، بل ربما كان كلامه غير خال عن الاضطراب والتشويش، والمهم هنا معرفة القاعدة العامة الجارية في غير الصلاة أيضاً. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

## الأمر الثاني

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطية في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطية المطلقتين حتى إذا تعذرا سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذرا لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان.

هل يسقط  
التكليف بالكل  
أو المشروط إذا  
تعذر الجزء أو  
الشرط، أم لا؟

لأول: أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنبين.

القول بالسقوط  
ودليله

ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي (١)، لأن وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل، فينتفي بانتفائه. وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء (٢).

(١) حيث كان واجباً قبل تعذر الجزء ولو يتبع وجوب الواحد للجزء فيستصحب وجوبه بعد تعذره.

(٢) لكن عرفت أن وجوب الجزء ليس مقدماً، بل نفسياً، نعم هو ضمنى، ومن المعلوم ارتفاعه بتعذر الجزء لارتفاع الأمر بالمركب الواحد له، وإنما يحتمل

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة - مثلاً - وقلنا بكونها اسماً للأعم، كان ما دل على اعتبار الأجزاء الغير المقومة فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للقيود إطلاق - بأن قام الإجماع على جزئيه في الجملة، أو على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه - كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر، أما العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن المقيد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء والشروط بنفس الأمر بالكل والشروط (١) - كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح - لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، ولا أمر آخر بالعمومي عن المفقود. وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة، فإن كلاً منها أمر غيري (٢) إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر

حدوث الوجوب الاستقلالي للناقص بعد التعذر.

(١) كما لو قال: صل متطهراً، فتعذرت الطهارة.

وأما تمثيله له بما إذا قيل بأن الألفاظ أسامي للصحيح، فلا يخلو عن إشكال، لأنه إذا احتتمل سقوط جزئية المتعذر حال التعذر فقد احتتمل بقاء الأمر بالفاقد له ويكون هو الصحيح حين التعذر، فلا يعلم بسقوط الأمر بالمسمى بالتعذر.

نعم لا إطلاق للأمر يقتضي ثبوته حال التعذر، لأن المتيقن من المسمى هو الواجد للجزء، ولا إشكال في سقوط الأمر به. فلا حظ.

(٢) مجرد كون الأمر غيرياً بمقتضى الجمع بين الأدلة لا ينافي العمل بإطلاقه في مورد الشك في التقييد، فإن الغيرية مستتبعة لنحو من التقييد، فأصالة الإطلاق عدم تقييده ويُقتصر في تقييده على المتيقن.

اللهم إلا أن يقال: الأمر الغيري ليس وارداً في مقام البيان للواجب النفسي، فلا

بذي المقدمة، أعني الكل.

فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأول (١) كما ذكرنا.

ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ (المطلق) في المعنيين، أعني: المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز، والمشمول على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر، لأن (٢) المطلق - كما بين في موضعه - موضوع للماهية المهملة

---

وجه للتمسك بإطلاقه في تعيين الواجب النفسي وأنه الخالي عن الجزء المتعذر فلا حظ. نعم هذا إنما يتم في الشرط المستفاد من الأمر الغيري به، كالأمر بالوضوء الذي يستفاد منه شرطيته للصلاة، ولا يتم في الجزء، لما ذكرناه غير مرة من عدم كون وجوبه غيرياً بل هو واجب بالوجوب النفسي الثابت للمركب، ومقتضى إطلاق الأمر به عدم اعتبار جزء آخر معه، فيقتصر في تقييده على المتيقن، وهو محل الكلام في المقام فتأمل جيداً.

(١) ويمكن تصوره أيضاً فيما ورد شرح شرعي للماهية يقتضي عدم دخل الجزء المتعذر فيها، وعلم بدخله في الجملة، فإنه يلزم الاقتصار في رفع اليد عن مقتضى الشرح المذكور على القدر المتيقن وهو حال القدرة، كما هو الحال في مثل: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب والنساء، والارتماس في الماء» فلو فرض قيام الإجماع على جزئية أمر آخر في الجملة تعين الاقتصار على المتيقن وهو حال القدرة عليه.

والحاصل: أن المدار على أن يكون مقتضى الإطلاق عدم جزئية المتعذر والمفروض ثبوت جزئيته في الجملة.

(٢) تعليل لقوله: «ولا يلزم...».



الصادقة على المجرد عن القيد (١) والمقيد، كيف؟ ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك (٢)، فإن الخطاب الوارد بالصلاة قد حوَّط به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً (٣)، مع كونهم مختلفين في التمكّن من الماء وعدمه، وفي الحضر والسفر، والصحة والمرض، وغير ذلك (٤). وكذا غير الصلاة من الواجبات.

القول بعدم  
السقوط ودليله

وللقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقاً بالقدرة (٥)، بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل (٦) من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره (٧)، أو الوجوب النفسي

(١) فدلّيل التقييد لا يكشف عن استعمال المطلق في المقيد بما هو مقيد، ولذا لا يكون مجازاً.

(٢) يعني: في أكثر من معنى.

(٣) على الكلام في مسألة خطاب المشافهة.

(٤) واختلافهم في ذلك يوجب اختلافهم في القيود المأخوذة في الصلاة.

نعم التمثيل بذلك مبني على أن لفظ الصلاة موضوع للأعم، إذ لو كان موضوعاً للصحيح كان مجملاً ولم يكن له إطلاق حتى يكون مما نحن فيه.

(٥) إذ لو كان عاجزاً من أول الوقت فلا يقين بالتكليف لا بالتام ولا

بالناقص بتبعه.

(٦) وهو الناقص المعلوم الوجوب سابقاً بسبب وجوب الكل.

(٧) لكنه يشكل بعدم الأثر للوجوب الأعم من الوجوبين المذكورين، بل

الأثر لخصوص الوجوب النفسي الاستقلالي، لأنه هو موضوع الإطاعة والمعصية والوجوب الغيري في طوله.

المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها (١)،  
 بدعوى (٢) صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعم الموجود في اللاحق  
 ولو مسامحة، فإن أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته  
 عليها: أن الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة، ولا يعلم  
 بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير  
 من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء وقلته (٣)، فإن الماء المعين

---

وكذا الحال في الوجوب الضمني الثابت للجزء، كما عرفت غير مرة مضافاً  
 إلى أنه يبتني على القسم الثالث من استصحاب الكلي، ومختاره عليه السلام على عدم جريانه.  
 ودعوى: أن الوجوب اللاحق استمرار للوجوب السابق عرفاً وإن كان يبيانه  
 دقه وفعلاً. مدفوعة بما أشرنا إليه غير مرة من عدم العبرة بتسامح العرف في بقاءه.  
 (١) فلا تسامح ولا تردد في نفس الوجوب، بل يراد منه خصوص النفسي،  
 إلا أن التسامح في موضوعه وهو الواجب، فيراد منه الأعم من الفاقد للجزء  
 والواجد له.

لكنه مبتن على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، وقد عرفت  
 أنها خلاف التحقيق.

ويأتي من المصنف عليه السلام الكلام في الاستصحاب في المقام في التنبيه الحادي عشر  
 من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) يعني: مع دعوى... فهو تنمة لتوجيه الاستصحاب، وليس كلاماً  
 مستأنفاً.

(٣) ذكرنا في استصحاب الهيئة الاتصالية المنع من جريان الاستصحاب  
 المذكور، لعدم العبرة بتسامح العرف في تطبيق كبرى الاستصحاب.

الذي أخذ بعضه أو زيد عليه يقال: إنه كان كثيراً أو قليلاً، والأصل بقاء ما كان، مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة أو القلة، وإلا لم يعقل الشك فيه، فليس الموضوع فيه إلا هذا الماء مساححة في مدخلة الجزء

ثم إنه تتبع لم يتعرض في المقام لأصالة البراءة من جزئية المتعذر حين التعذر بعد فرض كون المتيقن هو جزئيته حال القدرة لا مطلقاً.

ولعله لأن الجزئية ليست من الأحكام الشرعية ولا يراد بالبراءة منها إلا البراءة من وجوب الجزء تبعاً للكل، ولا مجال لها في المقام بعد العلم بعدم وجوبه للتعذر وليس الشك إلا في وجوب الباقي ولا تنهض به ادلة البراءة.

إن قلت: لازم ذلك أنه لو شك في أصل جزئية الشيء للمركب كالسورة للصلاة - اذ في إطلاقها بعد الفراغ عن أصل جزئيتها - فجرت البراءة لنفي جزئيتها ثم تعذر ذلك الشيء يسقط وجوب المركب، لأصالة البراءة منه بعد احتمال سقوطه بتعذر محتمل الجزئية، وأما البراءة من جزئيتها إنما تنفع قبل تعذره لنفي التكليف به، لا بعده لاثبات وجوب الباقي، كما ذكر.

قلت: لا يبعد الالتزام بذلك إلا أن يبتلي بعلم إجمالي، كما لو وجب القضاء على تقدير الفوت، فانه يعلم حينئذٍ إما بوجوب المبادرة للناقص في الوقت أو الإتيان بالتام بعده قضاء وكذا لو كان مبتلى بالعجز عن محتمل الجزئية في بعض الوقائع دون بعض، كما لو علم من نفسه القدرة يوم الجمعة والعجز يوم السبت فانه يعلم إجمالاً إما بوجوب التام عليه يوم الجمعة أو الناقص يوم السبت، فيجب الاحتياط حينئذٍ.

نعم لو تجدد العجز في أثناء الوقت لم يبعد الرجوع إلى استصحاب وجوب الناقص الحاكم على أصل البراءة والموجب لانحلال العلم الإجمالي في مثل الفرضين السابقين.

ولا بد من التأمل التام في المسألة. والله سبحانه ولي التوفيق.

الناقص أو الزائد في المشار إليه، ولذا يقال في العرف: هذا الماء كان كذا،  
وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته.

ويدل على المطلب أيضاً: النبوي والعلويان المرويَات في عوالي  
اللائي.

فمن النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

وعن علي عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يدرك كله لا  
يترك كله».

الاستدلال على  
هذا القول بثلاثة  
روايات أيضاً

وضعف أسنادها مجبور باشتهاار التمسك بها بين الأصحاب في  
أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع (١).

---

(١) كما في باب الطهور والصلاة الاضطرابين على اختلاف مراتب  
الاضطرار.

لكن مجرد موافقة المشهور في بعض الموارد للرواية لا يوجب جبرها ما لم  
يثبت اعتمادهم عليها وتسالمهم على العمل بها وهو غير ثابت في المقام، خصوصاً  
بعد عدم كون كتاب عوالي اللائي من الكتب المعتمدة للأصحاب، وتأخر عصره ولم  
يشر فيما أعلم أحد من القدماء إلى هذه الروايات، والالما نسبت للكتاب المذكور،  
كما لم يأخذوا بمضمونها في سائر أبواب الفقه؟

بل في فاقد الطهورين على ما حكي عنهم، فمن الغريب جداً أن يكون مبناهم  
في الموارد المذكورة على الاجتزاء بالناقص لاستفادة كون المتعذر مأخوذاً بنحو تعدد  
المطلوب لعدم إطلاق دليل جزئيه أو شرطيه، أو لقرائن خاصة كالأخبار الكثيرة  
الخاصة الواردة في الموارد المتفرقة التي قد يستفيد منها الفقيه عدم الخصوصية لموردها  
أو لمفروغية الحكم عند الأصحاب أو لنحو ذلك.

الإشكال في  
دلالة الرواية  
الأولى ودفعه

نعم، قد يناقش في دلالتها:

أما الأولى، فلاحتمال كون (من) بمعنى الباء (١) أو بيانياً (٢)، و(ما)

مصدرية زمانية.

وفيه: أن كون (من) بمعنى الباء مطلقاً وبيانياً في خصوص المقام

مخالف للظاهر بعيد (٣)، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

وبالجملة: لا مجال لدعوى انجبار الأخبار المذكورة بعمل المشهور.

(١) فعن يونس أنها ترد بالمعنى المذكور مستشهداً بقوله تعالى: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ

طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾.

لكن من الغريب جداً حملها على الابتدائية الواردة لبيان المنشأ نظير جرى الماء

من الميزاب، فكأن الطرف في الآية الكريمة منشأ النظر.

مع أنه لو سلم فهي بمعنى باء الاستعانة أو الآلة لا باء التعدية كما هو المدعى

في المقام.

(٢) وهي المبيّنة لنوع ما قبلها مثل: خاتم من حديد. ولا يبعد رجوعها إلى

الابتدائية، أو التبعية، فكأن المراد خاتم ناش وصادر من حديد، أو بعض منه.

فلاحظ.

(٣) إما كونها بمعنى الباء فوجه بعده ما عرفت.

وإما كونها بيانية فوجه بعده أن البيانية تختص بما إذا كان ما بعدها جنساً لما

قبلها أو أصلاً، كخاتم حديد دون مثل المقام مما وقعت فيه بين الفعل ومتعلقة إذ لم

يعهد إرداة الجنس منها لكي يكون المراد به هنا: فأتوا من ذلك النوع ما استطعتم.

بل تعيين حمل (من) على التبعية.

نعم التبعض قد يكون بلحاظ الأجزاء الخارجية للمركب، وقد يكون

بلحاظ الأفراد من الكلي والذي ينفع في الاستدلال الأول، وظاهر الرواية الثاني

والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء - بناء على المعنى المشهور - بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما استطيع منه، ثم تقييده بصورة تعذر إتيان جميعه (١)، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً، كما في كثير من المواضع، إذ (٢) لا يخفى أن التقييد الأولين يستفادان من قوله (٣): «فأتوا منه... الخ»، وظهوره حاكم عليهما (٤).

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز

---

بقريته السياق والمورد، فقد روى أن النبي ﷺ خطب فقال: «إن الله كتب عليكم الحج، فقال له رجل: في كل عام يا رسول الله» فأعرض عنه فكر السؤال إلى أن قال ﷺ: «فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

فإن المراد من اجتناب المنهي عنه اجتناب الماهية باجتناب أفرادها، لا اجتناب المركب باجتناب أجزائه، فيتعين حمل الأمر على ما ذكرنا ليناسبه ويناسب المورد. فلا مجال للاستدلال بها. فلاحظ.

(١) إذ لو أمكن الإتيان بجميعه كان هو المتعين، ولا مجال للتبويض المستفاد من «من» بناءً على كونها للتبويض.

(٢) تعليل لقوله: «والعجب معارضة...» وبيان لبطلان المعارضة المدعاة.

(٣) لظهوره في لزوم الإتيان بالبعض، وهو إنما يصح فيما يقبل التبويض وتعذر بعضه. لكن عرفت إن التبويض بلحاظ الأفراد لا الأجزاء.

(٤) لأن أصالة الإطلاق إنما تجري مع عدم البيان المتصل، أما معه فلا موضوع، فالبيان المتصل مانع من انعقاد الظهور في الإطلاق، لا مزاحم له بعد وجوده، كي يكون خلاف الأصل.

## البعيد (١).

والحاصل: أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية (٢).

الإشكال في دلالة  
الرواية الثانية

وأما الثانية، فلما قيل: من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، ولا كلام في ذلك، لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر.

فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد، كما في «أكرم العلماء» (٣).

(١) وهو حمل «من» على كونها بمعنى الباء أو بيانية. لكن لا يبعد عدم صحته حتى مجازاً.

(٢) عرفت أن الرواية أجنبية عما نحن فيه، لأن التبعض فيها بلحاظ الأفراد لا الأجزاء.

مضافاً إلى أنه لا مجال لحمليها على الوجوب، لاستلزامه خروج المورد، فيتعين حملها على الاستحباب أو مجرد المشروعية، لبيان أن التكاليف وإن كانت مبنية على الاكتفاء في الامتثال بصرف الوجود، إلا أن ملاكاتها قابلة للتكرار، فامتثالها لا ينافي مشروعيته بلحاظ ذلك كما هو الحال في الحج.

فلو فرض تعميمها للتبعض بلحاظ الأجزاء، لكان المتعين عدم حملها على الوجوب.

على أنه لا مجال لتعميمها للتبعض بلحاظ الأجزاء، لعدم الجامع بينه وبين التعميم بلحاظ الأفراد - الذي هو مورد الرواية - عرفاً، كما لا يخفى. فلاحظ.

(٣) فإن العرف قد يتسامحون في إطاعة الأحكام الميسورة لأجل المتعذر في

وفيه:

أولاً: أن عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه (١)،

دفع الإشكال

غيرها.

(١) يعني: أن ما ذكر في الإشكال إنما يتم لو كان المراد بالسقوط سقوط الحكم، إذ لا بد حينئذٍ من فرض حكمين يبقى أحدهما ويسقط الآخر، فلا بد من فرض الواجبين استقلاليين، أما لو كان المراد سقوط نفس الفعل - كما هو ظاهر الرواية - فلا يلزم إلا تعدد الفعلين الذين يكون أحدهما ميسوراً والآخر معسوراً، وإن كانا جزئياً مركب واحد واجب بوجوب استقلالي واحد.

وحينئذٍ فحيث كان بيان هذا المعنى لغواً في الأمور التي يعلم بعدم الارتباط بينها كالصلاة والصوم تعين حملها على الواجبات الارتباطية التي هي أجزاء لمركب واحد ظاهر أدلته الارتباطية - كما في المقام - وعلى الواجبات الاستقلالية التي قد يتوهم من دليلها الارتباط بينها كأفراد العموم الأفرادي، كما لو قيل: أكرم كل عالم، فلم يتمكن إلا من إكرام عشرة منهم. ويصح الاستدلال بها في المقام.

أقول: ظاهر الرواية الشريفة المفروغية عن تحقق مقتضي الثبوت في الميسور ودفع احتمال سقوطه بسبب المعسور، الذي هو أمر ارتكازي عرفي لا بيان تحقق مقتضي ثبوته، الذي هو أمر تعبدية شرعي، ومن الظاهر أن مقتضي ثبوت الميسور في الأجزاء الارتباطية هو ثبوت مقتضي المركب التام المعلوم ارتفاعه بالتعذر، فوجوب الناقص محتاج إلى إحراز المقتضي له، ولا يكفي فيه عدم المسقط، فلا تنهض بإثباته الرواية.

وبعبارة أخرى: ظاهر الرواية الشريفة رفع احتمال سقوط الميسور بعد فرض ثبوت مقتضيه لبيان قضية ارتكازية عقلائية، لا التصرف في أصل الجعل بنحو يكون ناظراً لأدلته الأولية وشارحاً ومبيناً لحال الأجزاء وأنها ناشئة عن مقتضيات متعددة لا يوجب سقوط بعضها بالتعذر سقوط الآخر، خلافاً لظهور أدلتها في الارتباطية



فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني: أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط بسبب تعسره. وبعبارة أخرى: ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعسره. وهذا الكلام إنما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققاً ثابتاً من دليله كما في الأمر بالكل، أو متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفرادي.

وثانياً: أن ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كاف في إثبات المطلوب، بناء على ما

---

ووحدة الغرض، فإن هذا أمر شرعي تعبدى لا يناسبه لسان الرواية المتعرض للسقوط لا غير.

ولأجل ذلك يتعين حملة على ما إذا تعذر امتثال بعض مراتب التكليف، وأنه لا يوجب سقوط تمام مراتبه، بعد الفراغ عن كونها انحلالية ملحوظة بنحو تعدد المطلوب، أو على التكاليف المتعددة التي هي من سنخ واحد كأفراد العموم ونحوها مما قد يتسامح العامة في ميسوره، لتعسر المعسور، كما نشاهده في كثير من أعمال الخير التي يتركها الناس كلية لأجل عدم تهيؤها لهم بالمراتب العالية المعتد بها بنظرهم، فمن لا يستطيع تفتير صائم لا يدفع عن نفسه بشق تمره ومن لا ينهض بقضاء حاجة أخيه المؤمن لا يؤنسه بالكلمة الطيبة، معتذراً بالمعسور، غافلاً عن اغتنام الميسور، فالرواية واردة للإرشاد إلى هذا المعنى الارتكازي، وهي أجنبية عما نحن فيه جداً.

وأما دعوى شمولها لما نحن فيه ولو بالأولوية والفحوى أو عدم القول بالفصل، كما يظهر من بعض الأعاضم من المحشين رضي الله عنهم. فهي لا تخلو عن غموض. فراجع وتأمل.

ذكرنا في توجيه الاستصحاب: من أن أهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه، لعدم مداقتهم (١) في كون الوجوب الثابت سابقاً غيرياً وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي فلا يصدق على ثبوته البقاء، ولا على عدمه السقوط والارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شك - بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادي - في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه، كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر بعضه، كما لا يخفى. وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى: جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق عدم السقوط بنفس الميسور لا بحكمه، بأن يقال (٢): إن سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذمها، فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بد أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب، لدفع توهم السقوط الناشيء عن إيجابها بخطاب واحد (٣).

---

(١) هذا وحده لا يكفي في ظهور الرواية في المطلوب، خصوصاً بعد ما ذكرنا من ظهور كونها إشارة إلى قضية ارتكازية.

(٢) بيان لكيفية توجيه الإيراد المذكور.

(٣) لعل الأولى أن يقال: للردع عن التسامح في الميسور تبعاً للمعسور. فإن عدم سقوط الواجب الاستقلالي بتعذر غيره، واضح لا يحتاج إلى تنبيه، وإنما يتسامح العامة في الفعل، فتكون الرواية واردة للردع عن ذلك والإرشاد إلى ما يقتضيه العقل كما ذكرنا.

الإشكال في دلالة  
الرواية الثالثة

وأما في الثالثة، فما قيل: من أن جملة «لا يترك» خبرية (١) لا تفيد إلا الرجحان.

مع أنه لو أريد منها الحرمة (٢) لزم مخالفة الظاهر فيها، إما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية (٣)، أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص.

مع أنه قد يمنع كون الجملة إنشأاً، لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه.

مع احتمال كون لفظ (الكل) للعموم الأفرادي، لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي، ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، فلعله مشترك لفظي أو حقيقة خاصة في الأفرادي، فيدل على أن الحكم الثابت

ثم إن المصنف رحمته الله قد اعتمد في الجواب عن هذا الإشكال على ما سبق منه من دعوى التسامح العرفي في صدق عدم السقوط على مثل ذلك.

بدعوى: أن الناقص وإن كان يجب بوجوب جديد لا أنه يبقى له الوجوب الأول، إلا أن العرف يتسامحون في إطلاق عدم السقوط. وقد عرفت الإشكال في الجواب بمثل ذلك.

(١) بناءً على أن (لا) في قوله لا يترك: «لا يترك» نافية والفعل مرفوع، لانهية جازمة للفعل.

(٢) يعني: لو كانت ظاهرة في الحرمة في نفسها مع قطع النظر عن خصوص المورد.

(٣) فلا تنفع فيما نحن فيه، إذ المدعى وجوب الإتيان بالناقص عند تعذر الكامل.

لموضوع عام بالعموم الأفرادي إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم، لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

ويرد على الأول: ظهور الجملة في الإنشاء الإلزامي كما ثبت في محله (١). مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب، لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية (٢).

وأما دوران الأمر بين تخصيص الموصول والتجاوز في الجملة، فممنوع، لأن المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً، لشموله للأفعال المباحة بل المحرمة، فكما يتعين حمله على الأفعال الراجحة بقريئة قوله: «لا يترك»، كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القريئة الظاهرة في الوجوب (٣).

دفع الإشكال

(١) لما حقق في محله من ظهور الجملة الخبرية في الوجوب كصيغة «افعل» مضافاً إلى احتمال كون «لا» نافية، لا نافية، كما أشرنا إليه وسيأتي الكلام في ذلك.  
(٢) يعني: في الواجب المتعذر بعض أجزائه فإنه لا قائل بالفصل فيه بين الرجحان والوجوب، وإن وقع الكلام في ذلك في المسألة الأصولية، وهي ظهور الجملة الخبرية في الوجوب.  
(٣) تحكياً لظهور القريئة في الوجوب على ظهور ذي القريئة في العموم للمستحبات.

لكنه موقوف على أقوائية الظهور الأول من الثاني، فمع عدم ثبوت ذلك يتعين العكس أو الإجمال إذ لا أصل لما قيل من تحكيم ظهور ذي القريئة مطلقاً.  
مع أن قصور الموصول من المحرمات والمباحات ليس بقريئة قوله: «لا يترك» بل لأجل أن التعبير في الصلة بالإدراك ظاهر في كون الشيء مما ينبغي تحصيله، فيعم

وأما احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس، فمدفوع: بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم (١).

وأما احتمال كون لفظ (الكل) للعموم الأفرادي، فلا وجه له، لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف، وكله عبارة عن مجموعه.

نعم، لو قام قرينة على إرادة المتعدد من الموصول - بأن أريد أن الأفعال التي لا يدرك كلها، كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر، لا يترك كلها - كان لما احتمله وجه. لكن لفظ (الكل) حينئذٍ أيضاً مجموعي لا أفرادي، إذ لو حمل على الأفرادي كان المراد: «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، ولا معنى له، فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادي مما لا ينبغي له ولم ينفعه في شيء (٢).

---

المستحبات والواجبات بنفسه، وحينئذٍ يقع التعارض بين عموم الموصول وظهور الخبر في الوجوب، ولا وجه لتقديم الثاني على الأول إلا بدعوى كونه أقوى، وهو في غاية الإشكال بعد كون عموم الرواية للمستحبات ارتكازياً.

نعم لا يبعد حملها على الإرشاد إلى عدم سقوط تمام المركب المشروع في نفسه بالعجز عنه، فتشمل المستحبات والواجبات كل بحسبه نظير ما يأتي في الرواية الثانية. فلاحظ.

(١) هذا يتم لو أريد من طريقة الناس طريقهم الخارجية، أما لو أريد طريقتهم بما هم عقلاء حكماء فلا يلزم المحذور المذكور، بل هو راجع إلى كون الرواية مسوقة لبيان أمر ارتكازي عقلائي، لا تأسيسي تعبدي محض. وسيأتي توضيح ذلك.

(٢) إلا أن يكون المراد به أن الكلية والتبعض بلحاظ الأفراد للماهية الواحدة، لا لأجزاء المركب الواحد، نظير ما سبق في الرواية الأولى.

فثبت مما ذكرنا: أن مقتضى الإنصاف تامة الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء - بل بين جميع الناس (١) - الاستدلال بها

تامة الاستدلال  
بهذه الروايات

لكنه لا مجال له هنا، إذ ليس هناك ماهية يمكن إدراكها وفعلها بفعل جميع أفرادها، مع ظهور الرواية في أن الشيء من شأنه ذاتاً أن يحصل بتامه.

وهذا بخلاف الرواية الأولى فإنها تضمنت الأمر بالمقدار المستطاع ابتداءً، كما لا يخفى فيتعين الحمل على التبعض بلحاظ الأجزاء ولو بنحو يعم العام بلحاظ أفرادها من حيث كونها أجزاء لمجموعه.

نعم من القريب جداً أن تكون الرواية واردة مورد الإرشاد إلى قضية ارتكازية وهي لزوم تحصيل الفائدة القليلة مع تعذر الفائدة الكثيرة، وعدم إهمال القليل للعجز من الكثير، كما سبق في الرواية الثانية، فلا بد من الفراغ من تحقق الفائدة والملاك الناقص حتى يكون مشمولاً للرواية، وليست في مقام بيان قضية تعبدية راجعة إلى شرح حال حصل المركبات وأنه لا ارتباطية بين أجزائها حال العجز، حتى تكون حاکمة على أدلة المركبات الظاهرة في الارتباطية مطلقاً أو المجملة من هذه الجهة فان التعبير المذكور مما ينسب منه المعنى الارتكازي جداً وعليه يبتني ما سبق من عمومها للمستحبات ارتكازاً فإنه لا وجه له لو لا كونها متعرضة لقاعدة ارتكازية فلاحظ وتأمل جيداً.

(١) الشائع بين عامة الناس ما ذكرنا، لأنه هو الأمر الارتكازي وأما المعنى الذي هو محل الكلام فهو أمر تعبدية يحتاج لأدلة خاصة ولا يدركه العرف.

وأما تطبيق المشرعة لها بحسب ارتكازاتهم في الأمور التعبدية مثل الصلاة والطهارة فهو مبني على المفروغية عن تشريعها في حال التعذر بنحو الانحلال المتسالم عليه بينهم في الجملة، ولذا يستبشع تطبيقها فيما لم يظهر فيه ذلك مثل الصوم والحج في كثير من موارده كالتبعض في أشواط الطواف والسعي أو في أعمال الحج التي قد يتعذر بعضها كلية ولو بنحو النيابة بل حتى في الصلاة في مثل تعذر بعض

في المطالب، حتى أنه يعرفه العوام، بل النسوان والأطفال.  
ثم إن الرواية الأولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات (١)،  
إلا أنه يعلم بجريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي (٢). مع كفاية  
الرواية الثانية في ذلك (٣).

وأما الكلام في الشروط:

الأصل في  
الشروط ما مرّ  
في الأجزاء

فنقول: إن الأصل فيها ما مر في الأجزاء: من أن دليل الشرط إذا لم  
يكن فيه إطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم  
الاقتصار في التقييد على صورة التمكن من الشرط.

عدم جريان  
القاعدة المستفادة  
من الروايات  
في الشروط

وأما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة، فالظاهر عدم  
جريانها.

الركعات. فتأمل جيداً.

(١) عرفت أن الرواية الأولى محمولة على التبعض في الأفراد على كون الأمر  
زائداً على صرف الوجود للاستحباب، لا للوجوب حتى في الواجبات لثلا يلزم  
خروج المورد وهي حينئذٍ شاملة للمستحبات، وإن كانت أجنبية عما نحن فيه.  
كما أن الرواية الثالثة شاملة للمستحبات ارتكازاً. فلاحظ.

(٢) تنقيح المناط العرفي إنما يتم بناء على ما ذكرناه في معنى الرواية الأخيرة،  
لكونه أمراً عرفياً ارتكازياً، أما بناء على ما ذكره هو هو قَبْلُ فلا مجال لتنقيح المناط، لكون  
القضية تعبدية لا يدرکہا العرف حتى يحكم بعموم مناطها لغير مورد الرواية.  
أما الرواية الأولى فقد عرفت الكلام فيها.

(٣) لدعوى شمولها للمستحبات، بأن يراد بالسقوط ما يقابل المشروعية، لا  
ما يقابل الوجوب. للإطلاق. فتأمل.

أما الأولى والثالثة، فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح (١).  
 وأما الثانية، فلاختصاصها - كما عرفت سابقاً - بالميسور الذي كان  
 له مقتضى للثبوت حتى ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه، ومن المعلوم أن  
 العمل الفاقد للشرط - كالرقبة الكافرة مثلاً - لم يكن المقتضي للثبوت فيه  
 موجوداً (٢) حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الإيثار.  
 هذا، ولكن الإنصاف: جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف  
 - ولو مساححة - باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها.  
 ألا ترى: أن الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن

جريان القاعدة في  
 بعض الشروط

(١) لاستفادة التركيب الخارجي من «من» التبعية في الأولى و«كل» في  
 الثالثة.

(٢) لمبايئته للواجد للشرط، وليس هو ميسوراً منه، فما كان واجداً للمقتضي  
 مباين للميسور لا عينه.

وبعبارة أخرى: ليس الشك في بقاء المقتضي فيما كان واجداً له، بل في حدوث  
 المقتضي لما كان فاقداً له.

وفيه: أن فاقد الجزء كفاقد الشرط مباين للواجد بها هو واجد بمقتضى  
 الارتباطية المستفادة من الأدلة، فإن استفيد من الرواية شرح مقتضى الجعل الأولى  
 وبيان عدم الارتباطية في حال التعذر، جرى ذلك في المقامين، وإن استفيد منها  
 الإرشاد للإتيان بالميسور بعد الفراغ عن كونه واجداً للمقتضي كما ذكرنا - امتنع  
 جريانها في المقامين، والتفريق بينهما غير ظاهر.

نعم لا بد من فرض كون الشرط من سنخ القيد الزائد على الذات، لا المقوم  
 لها. فلاحظ.



فيها هذه الشروط، كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط، فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، ولولا هذه المساحة لم يجز الاستصحاب بالتقرير المتقدم (١).

نعم، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف - نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة (٢)، أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان - لم يجز القاعدة المذكورة.

ومما ذكرنا (٣) يظهر ما في كلام صاحب الرياض (٤)، حيث بنى

النظر فيما ذكره  
صاحب الرياض

(١) لكن عرفت أن لا عبرة بذلك في أمثال المقام، فالعمدة ما ذكرنا.

(٢) الظاهر أن الإيمان من القيود الزائدة على الذات لا المقومة لها، فهي

كالستر والطهارة.

نعم عدم جريان القاعدة هو المناسب للمرتكزات التشريعية من حيث أن

عتق غير المؤمن مما يبعد وجود المقتضي فيه.

لكنه إنما ينفع بناءً على ما ذكرنا من عدم جريان الرواية إلا بعد الفراغ عن

ثبوت المقتضي، أما بناءً على أن الرواية شارحة لأدلة الجعل وظاهرة في ثبوت المقتضي

في الميسور بعد التعذر فلا ينفع ذلك مع فرض الشك، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٣) يعني: من جريان قاعدة الميسور في الأجزاء والشروط إذا كان الفاقد لها

متحدداً مع الواجد عرفاً.

(٤) قال في الرياض: «ولو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح عند

المصنف وجماعة، لفقد المأمور به بفقد جزئه بعد تسليمه، وهو كذلك إذا دلت

الأخبار على الأمر بالمركب وليس كذلك، لدلالة أكثرها - وفيها الصحيح وغيره

- على الأمر بتغسيه بهاء وسدر، فالمأمور به شيئان متميزان وإن امتزجا في الخارج،

وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين على ما دل على الأمر بتغسيه بهاء السدر خاصة،

وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء الصدر، على: أن ليس الموجود في الرواية الأمر بالغسل بهاء الصدر على وجه التقييد، وإنما الموجود: «وليكن في الماء شيء من الصدر».

توضيح ما فيه (١): أنه لا فرق بين العبارتين، فإنه إن جعلنا ماء الصدر من القيد والمقيد، كان قوله: «وليكن فيه شيء من الصدر» (٢) كذلك، وإن كان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه (٣) كان الحكم فيها

حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور...» وكلامه كما ترى ظاهر في خلاف ما نقله المصنف رحمته وإن كان هو خلاف الظاهر أيضاً.

(١) لا يخفى أن ما ذكره رحمته لو تم لا دخل له بما سبق من جريان قاعدة الميسور في الشروط وعدمه، إذ كون العبارتين راجعتين إلى معنى واحد مبني على صرف الاستظهار، ولا دخل له بشيء من المباني السابقة.

(٢) لا يخفى أن هذه العبارة لم يذكرها في الرياض.

ولو سلمت أمكن دعوى ظهورها في كون وضع الصدر من باب تعدد المطلوب، وأنه واجب في واجب، الذي لا إشكال معه في عدم سقوطها معاً بتعذر أحدهما، لا من باب التقييد، بخلاف قوله: اغسله بهاء الصدر، فإنه لا مجال فيه لهذا الاحتمال.

نعم العبارة التي ذكرها في الرياض، وهي اغسله بهاء وسدر، لا مجال فيها لذلك، بل هي ظاهرة في التقييد أيضاً - خلافاً لما يظهر من الرياض - لوحدة المأمور به - وهو الغسل - وتعدد متعلقه - أعنى الماء والصدر - لا يقتضي تعدده كما لعله ظاهر.

(٣) هذا لا مجال له في قوله: بهاء الصدر، لكون الصدر مابيناً للماء فلا بد من

واحداً.

ودعوى: أنه من المقيد، لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلاً، فيختص بحال التمكن، ويسقط حال الضرورة (١)، وتبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة إلى الفاقد.

مدفوعة: بأن الأمر في هذا المقيد للإرشاد وبيان الاشتراط (٢)، فلا يسقط بالتعذر، وليس مسوقاً لبيان التكليف، إذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمي، لأن جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بهاء السدر المفروض فيه (٣) عدم التركيب الخارجي، لأجزاء خارجية (٤) له حتى

---

رجوعه إلى تقييد الغسل الواجب لا غير.

(١) لنظير ما سبق في مبحث النقيصة السهوية من أنه إذا كان الجزء أو الشرط مستفادين من الحكم التكليفي اختصا بحال الالتفات إذ لا خطاب مع الغفلة، بخلاف ما لو كان لهما إطلاق يشمل حال الغفلة، كما في: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلا بطهور» فراجع.

(٢) تقدم الكلام في نظير ذلك في مبحث النقيصة السهوية. فراجع.

(٣) يعني: في الغسل بهاء السدر.

(٤) لكن حتى لو كان جزءاً خارجياً أمكن فرض الارتباطية فيه، للارتباطية بين وجوب الأجزاء في المركب، وحينئذ فسقوطه بالتعذر يقتضي المركب، إلا بناءً على قاعدة الميسور التي ليست محلاً لكلام الرياض، إذ صدر كلامه وورد لبيان عدم السقوط مع قطع النظر عن القاعدة فالأولى للمصنف رضي الله عنه أن يقول: لا واجباً مستقلاً.

يسقط عند التعذر (١)، فتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذمها، فلا معنى لإطلاق أحدهما وتقييد الآخر (٢)، كما لا يخفى على المتأمل.

ويمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه، برواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، إمسح عليه».

فإن معرفة حكم المسألة - أعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج - متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفي - بسبب الحرج - مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة (٣)، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء، إذ (٤) لو كان سقوط المعسور - وهي المباشرة - موجباً لسقوط أصل المسح، لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج، لأن نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة

الاستدلال برواية عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه

(١) يعني: مع بقاء المركب الناقص.

(٢) يعني: حتى يكون مقتضى إطلاق وجوب ذي المقدمة وجوبه بعد سقوط

التعذر.

(٣) يعني: التي هي من سنخ الشرط.

(٤) تعليل لقوله: «فإن معرفة حكم المسألة...».

## إلى دليل خاص خارجي (١).

فرعان:

لو دار الأمر  
بين ترك الجزء  
وترك الشرط

الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط، كما في ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد - على القول باشتراط اتحاد المجلس فيهما (٢) - فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس، لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، ويحتمل التخيير (٣).

(١) يعني: غير الآية. لكن من الظاهر أن المسح على الماراة ليس ميسوراً عرفياً للمسح على البشرة، بل هو من سنخ البدل، حيث أن المباشرة مقومة لصدق المسح على الرجل المستفاد من آية الوضوء وليست من القيود الزائدة عليه، فلا بد أن يكون الاستدلال مبنياً على المفروغية عن بدلية الجبائر، لا على المفروغية من جريان قاعدة الميسور في الشروط الذي هو محل الكلام.

(٢) لا يخفى أنه لا عجز هنا عن الجزء أصلاً، والعجز إنما هو عن الشرط، وهو اتحاد المجلس لا غير.

إذ المراد به هو اتحاد المجلس في الجميع، ومع التبويض في مجلس واحد لا يحصل الشرط المذكور وإنما يصح فرض ذلك فيما يكون نقصه غير مخل بتمامية الواجب شرعاً، كالسورة في الصلاة، فإن نقصها لا ينافي تمامية الصلاة بالسلام شرعاً أما في مثل زيارة عاشوراء فيتعين ترك الشرط خاصة والمحافظة على تمام الاجزاء، لما ذكرنا.

نعم لو فرض تشريع صورة ناقصة للزيارة، بحيث يصدق فيها الانتهاء من الزيارة كالصلاة بلا سورة. لكنه لم يثبت. فلاحظ.

(٣) لعدم وضوح التعليل السابق، وهو التعليل بأن فوات الوصف أولى من

الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً كالتيمم، ففي تقديمه على الناقص وجهان:  
من أن مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل.

لو جعل  
الشارع للكل  
بدلاً اضطرارياً

ومن أن الناقص حال الاضطرار تام، لانتفاء جزئية المفقود (١)،

---

فوات الموصوف.

لكن مقتضى القاعدة في التزاحم في الأجزاء والشرائط هو أنه مع العلم بأهمية أحد الأمرين المعين يتعين المحافظة عليه وترك الآخر.  
وكذا مع احتمال الأهمية في أحد الطرفين فقط، للشك في العجز عنه وفي تحقق العذر في تركه.

وأما مع احتمال الأهمية في كل من الطرفين فيتعين الاحتياط بتكرار المركب مع كل منهما، لاحتمال عدم سقوطه. إلا أن يتعذر الاحتياط أو يعلم بعدم وجوبه، فيتعين التخيير. وكذا مع العلم بالتساوي.

(١) ليس مفاد قاعدة الميسور - لو تمت - تمامية الناقص، فإن مجرد وجوبه إنما يكشف من عدم الارتباطية بينه وبين المتعذر حال التعذر، لا عن تمامية المسمى - كالوضوء والغسل والصلاة - بدونه وحيثئذٍ فمقتضى دليل بدلية البدل حال تعذر المبدل تشريع البدل، إذ لا يراد به الا تعذر التام المفروض في المقام.

نعم ظاهر أدلة قاعدة الميسور في الموارد الخاصة كالوضوء والغسل والصلاة تقديمها على الأبدال الاضطرارية كالتيمم والقضاء، إلا أن ذلك لقرائن خاصة لعدم إمكان حملها على صورة تعذر البدل الاضطراري، وهذا بخلاف أدلة قاعدة الميسور العامة، لإمكان حملها على ذلك، أو على صورة تشريع بدل اضطراري.

## فيقدم على البدل كالتام، ويدل عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة (١).

(١) عرفت أنها لا تدل على جريان قاعدة الميسور، بل على بدلية المسح على الجبيرة عن المسح على البشرة، ولا إشكال في مثله في تقديم الإتيان ببديل الجزء على الإتيان ببديل المركب، لأن مقتضى بدلية البدل عن الجزء تحقق المركب به، فيكون المركب مقدوراً، فلا يشرع بدله - كالتيتم - لاختصاص مشروعيته بحال تعذر المركب بخلاف قاعدة الميسور، كما سبق.

والحاصل: إن دليل بدلية البدل عن الجزء حاكم على دليل بدلية المركب، ودليل بدلية بدل المركب، حاكم على قاعدة الميسور في المركب، لأنها تقتضي وجوب الباقي ذاتاً، فمع فرض تشريع البدل عن المركب لا يجب الباقي قطعاً لأن ظاهر دليل البدل أنه بدل عن تمام الأجزاء، حتى المقدور منها. فتأمل جيداً.

### الأمـر الثالث

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية، فليس في المقام أصل كلي يتعين به أحدهما، فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على أحدهما (١) وأنه موافق للأصل أو مخالف له.

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية

---

(١) لو فرض اختلافهما في الحكم، كما لو قيل بجريان قاعدة الميسور في الأجزاء دون الشرائط فإن مقتضى أصالة البراءة من وجوب الباقي إلحاق المتعذر بالشرط.



## الأمر الرابع

لو دار الأمر بين  
كون الشيء  
شروطاً أو مانعاً أو  
بين كونه جزءاً  
أو زيادة مبطله

لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو كونه زيادة مبطله، ففي التخيير هنا، لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم. أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه، وجهان:

وجهان في  
المسألة

مثاله: الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة (١).

---

(١) كان منشأ الشك فيه احتمال عدم جريان قاعدة التجاوز في أبعاض القراءة، فمقتضى الاستصحاب لزوم الإتيان بالحمد، واحتمال جريانها فتكون الحمد مبطله، لأنها زيادة ظاهراً.

لكن فيه: أنه يمكن الإتيان بالحمد احتياطاً، فلا تكون زيادة بعد الدليل على جواز قراءة القرآن في الصلاة.

ولعله لهذا يمكن التكرار في المثاليين الأولين، فيأتي بالبسملة والقراءة جهراً

## فقد يرجح الأول:

أما بناء على ما اخترناه: من أصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية، فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس إلا لزوم المخالفة القطعية، وهي غير قادحة (١)، لأنها لا تتعلق بالعمل، لأن واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة (٢)، كما كان

واخفاتها، فإن مانعية الجهر أو الاخفات على تقديرها مختصة بالقراءة التي هي جزء من الصلاة لا في مطلق قراءة القرآن ولو لا بقصد الجزئية.  
فالأولى التمثيل بما تكون زيادة مخلة مطلقاً ولو لا بقصد الجزئية كالركوع والسجود. فلاحظ.

(١) يعني في المقام.

(٢) لكن هذا لا يمنع من منجزية العلم الإجمالي بوجوب أحدهما بعد إمكان الاحتياط فيه بالتكرار، فإن أصالة عدم وجوب كل منهما بخصوصه إنما تجوز البناء على مضمونها لو كان مورداً لأثر عملي، أما وجوب أحدهما المردد المعلوم فلا وجه لمنعها عنه، فيتنجز، فالمقام. ملحق بالمتباينين، لرجوعه إلى الدوران بين وجوب المقيد بوجود المشكوك ووجوب المقيد بعدمه، وما هو بشرط شيء مباين لما هو بشرط لا، فالمقام نظير الدوران بين القصر والتام والظهر والجمعة.

ومنه يظهر الفرق بين المقام وموارد الدوران بين وجوب شيء وحرمة استقلاً، فإن العلم الإجمالي فيها لما امتنع الاحتياط على طبقه لم يكن منجزاً، فلم يكن مانعاً من جريان الأصول في كل من الطرفين لو فرض له أثر عملي.

ومن ثم كانت سيرة الفقهاء - خصوصاً المتأخرين منهم - على الإلزام بالاحتياط في مثل ما نحن فيه.

يلزم في طرح المتبائنين كالظهر والجمعة.

وبتقرير آخر: إذا أتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً، لعدم الدليل عليه، وقبح المؤاخذة من دون بيان (١)، فالأجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب، وأما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب إليه، لعدم العلم به، وتركها جميعاً غير ممكن (٢) حتى يقال: إن العقاب على تركها معاً ثابت، فلا وجه لنفيه عن كل منهما.

وأما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية، فلأن (٣) وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردد بين

---

نعم لو فرض ضيق الوقت وعدم التمكن من التكرار لحقه حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف في الشبهة التحريمية من منجزية العلم الإجمالي بنحو يقتضي حرمة المخالفة القطعية فيختار أحدهما - كما هو مختار المصنف رحمته أو سقوطه عن المنجزية مطلقاً، فيجوز تركها معاً بترك أصل الواجب، كما هو الظاهر، إلا أن يعلم حينئذ بسقوط الشرط لأهمية الواجب فيتعين التخيير. فلاحظ.

(١) يكفي في البيان المصحح للعقاب العلم الإجمالي بعد ما عرفت من إمكان موافقته القطعية بالتكرار، ومخالفته القطعية بترك كلا الفعلين الواجد للمشكوك والفاقد له.

(٢) عرفت إمكانه. على أنه يكفي في منجزية العلم الإجمالي إمكان الموافقة القطعية.

(٣) تعليل للتخيير بناءً على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية والشرطية.

ولا يخفى أنه بناءً على ما سبق منه من عدم إمكان منجزية العلم الإجمالي،

الفعل والترك (١)، وإيجابه (٢) مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطية الجزم بالنية واقتران (٣) الواجب الواقعي بنية الإطاعة به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المردد، وبين مراعاة شرط الجزم بالنية (٤).

وبالجملية: فعدم وجوب الاحتياط في المقام، لمنع اعتبار ذلك الأمر المردد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام - نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل - لا

---

لعدم المخالفة القطعية ولا الموافقة يتعين عدم جريان الاحتياط بلا حاجة إلى الوجه الآتي، ولذا نقول به فيما لو تعذر الجمع بسبب ضيق الوقت ونحوه. فتأمل جيداً.

(١) يعني: أن الاحتياط إنما يجب لتحصيل الشرط الواقعي، فإذا فرض سقوطه فلا موضوع للاحتياط.

(٢) يعني: إيجاب الاحتياط هنا.

(٣) عطف تفسير على قوله: « الجزم بالنسبة ».

(٤) لكن ذلك موقوف على أهمية شرطية الجزم بالنية من الشرط المردد، وقد سبق من المصنف رحمته في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل دوران الواجب بين متباينين أن الجزم بالنية لو كان معتبراً في العبادة لكان متأخراً رتبة عن سائر الشروط.

ولو فرض التردد في الأهم تعين سقوط شرطية الجزم بالنية لتعذره مع التردد المذكور.

نعم لو فرض العلم بأهميته استلزم العلم بسقوط الشرط الآخر، فيكون مقدوراً. وقد سبق تمام الكلام في ذلك في التنبيه المذكور.

لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به.

وجوب الاحتياط  
والدليل عليه

هذا، وقد يرجح الثاني (١) وإن قلنا بعدم وجوبه (٢) في الشك في الشرطية والجزئية، لأن مرجع الشك هنا إلى المتبائنين (٣)، لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل.

وما ذكر: من أن إيجاب الأمر الواقعي المراد بين الفعل والترك مستلزم لإلغاء الجزم بالنية، مدفوع بالتزام ذلك، ولا ضير فيه، ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، وإلى الجهات الأربع، وتكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما (٤)، والجمع بين الوضوء والتيمم إذا فقد أحدهما (٥).

مع أن ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالأصل إنما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار، وإلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية (٦)، كما لا يخفى.

(١) وهو لزوم الاحتياط بتكرار العبادة.

(٢) يعني: بعدم وجوب الاحتياط.

(٣) كما ذكرنا قريباً.

(٤) بأن يكون هناك إناء ان يعلم بأن أحدهما مطلق، ويتعذر تعيينه.

(٥) بأن لا يكون عند المكلف إلا إناء واحد لا يعلم بأن ماءه مطلق أو

مضاف.

(٦) تقدم منه في التنبيه الرابع من تنبيهات القطع أنه يعتبر في حصول المخالفة القطعية كون أحدهما المعين تعديداً، وتقدم منه في المسألة الأولى من مسائل الدوران بين الوجوب والحرمة أنه يكفي في حصولها أن لا يكونا توصليين، سواء كانا

والتحقيق: أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا (١)، وإلا تعين (٢) الجمع بتكرار العبادة، ووجهه يظهر مما ذكرنا.

التحقيق  
في المسألة

تعبدين أم كان أحدهما المعين تعبدياً، وتقدم فيه منا توجيه الاختلاف المذكور. وكيف كان فقد يقال في المقام بإمكان المخالفة القطعية لأن الإتيان بالمشكوك لا بقصد القرية يوجب القطع بالمخالفة إما لكونه جزءاً لعبادة فيعتبر في أمثاله قصد القرية، ومع عدمه يتحقق العصيان، أو لكونه زيادة مبطللة. فتأمل.

(١) لم يتضح وجهه بعد ما عرفت منا ومنه ﷺ، بل يتعين الاحتياط بالتكرار خروجاً عن العلم الإجمالي الذي لا مانع من منجزيته، لما ذكرنا.

ومنه يظهر اضطراب كلام المصنف ﷺ وابتناؤه على مبانٍ لا يلتزم بها في غير المقام.

(٢) يعني: إن قلنا بوجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية. هذا وقد عرفت عدم الفرق بين البناء على البراءة والاحتياط في الوجوه المتقدمة المقتضية للتخيير أو الاحتياط في المقام، فالفرق في النتيجة بين المبنيين في غير محله كما يظهر بالتدبر. والله سبحانه ولي التوفيق.

## المطلب الثالث

### في اشتباه الواجب بالحرام

بأن يعلم أن أحد الفعلين واجب والآخر محرم، واشتبه أحدهما بالآخر (١). وأما لو علم أن واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرم (٢)، فهو خارج عن هذا المطلب، لأنه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة (٣) الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف.

---

(١) كما لو علم بوجوب إكرام العادل وحرمة إكرام الفاسق واشتبه أحدهما بالآخر.

(٢) كما لو دار الأمر في إكرام العالم الفاسق بين الوجوب والحرمة، فعلى الأول يجب فعله ويحرم تركه وعلى الثاني بالعكس.

(٣) حيث لا يعتنى بوجود الحرام ولا بوجود الواجب، وإنما يعلم إجمالاً بأحدهما بخلاف ما نحن فيه.

والحكم فيما نحن فيه: وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر  
 مخيراً (١) في ذلك، لأن الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين (٢) أولى من  
 الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر، ومنشأ ذلك: أن  
 الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع (٣)،  
 والله أعلم.

(١) يعني: ولا يجوز تركها معاً ولا فعلهما معاً المستلزمين للموافقة القطعية  
 في أحد التكليفين مع المخالفة القطعية في الآخر.

(٢) وهي تحصل بفعل أحد الأمرين وترك الآخر.

(٣) إن كان المراد من الضرر المعصية المتوقعة على التنجز فلا تنجز في المقام  
 بعد العجز عن الاحتياط حتى الاحتمالي، لاقران احتمال الموافقة باحتمال المخالفة.  
 وإن كان المراد به الحرام الواقعي فهو معلوم لا محتمل، ولا أهمية له بعد عدم  
 تنجزه.

والظاهر الحكم في المقام بالتخير بين فعلهما وتركها مع أحدهما مع فعل  
 الآخر، إذ ليست الموافقة الاحتمالية المشفوعة بالمخالفة الاحتمالية في التكليفين معاً  
 بأولى من الموافقة القطعية في أحدهما المشفوعة بالمخالفة القطعية في الآخر.

وعليه يبتني كون التخير في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة استمرارياً،  
 الذي تقدم من المصنف رحمته اختياره هناك، وإن أنكره في مباحث القطع.

نعم بناءً على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة يتعين تركها معاً احتياطاً  
 للحرام وإن استلزم العلم بثبوت الواجب.

لكنه غير ثابت، كما تقدم في مبحث الدوران بين الوجوب والحرمة. فراجع  
 والله سبحانه العالم العاصم وله الحمد وحده.



## خاتمة

### فيما يعتبر في العمل بالأصل

ما يعتبر في  
العمل بالاحتياط

والكلام: تارة في الاحتياط، وأخرى في البراءة:  
أما الاحتياط:

لا يعتبر في  
الاحتياط إلا  
إحراز الواقع

فالظاهر: أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه،  
ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به (١) ولو كان على خلافه  
دليل اجتهادي بالنسبة إليه، فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء  
لا يمنع من الاحتياط فيه، لعموم أدلة رجحان الاحتياط (٢)، غاية الأمر

---

(١) يعني: بالاحتياط، والجار والمجرور متعلق بقوله: «إحراز الواقع...».

(٢) كان المراد بها الأخبار الآمرة به، التي تقدم منه بُيِّنَ في الشبهة التحريمية  
حملها على الإرشاد لكن الظاهر اختصاصها بما إذا كانت الشبهة منجزة ولا إلى لزومه  
في خصوص صورة تنجز الشبهة، فلا تعم ما نحن فيه.

فالعمدة في وجه مشروعية الاحتياط إطلاق أدلة الواقع المقتضية لرجحان

عدم وجوب الاحتياط. وهذا (١) مما لا خلاف فيه ولا إشكال.

إنما الكلام يقع في بعض الموارد، من جهة تحقق (٢) موضوع الاحتياط وإحراز الواقع، كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل، وعدم عثوره على طريق منها، لأن (٣) نية الوجه حينئذٍ ساقطة قطعاً (٤).

المشهور عدم تحقق الاحتياط في العبادات إلا بعد الفحص

فإذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه، أو في وجوب السورة واستحبابها، فلا يصح له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية، لأنه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه، والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه، لفقد الشرط (٥)، فلا يتحقق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحص: فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب،

موافقته مع الشبهة على تقدير ثبوته، وهو المطابق للمرتكزات العقلانية من حيث اشتماله على الانقياد، وقد تقدّم في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية البدوية لعدم النص ما له نفع في المقام. فراجع.

(١) يعني: إنه يكفي في الاحتياط تحقق موضوعه.

(٢) يعني: من جهة الكلام في تحقق...

(٣) تعليل لتحقيق الاحتياط بعد الفحص عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم العثور على طريق منها.

(٤) كما تقدم منه في مباحث القطع والانسداد والبراءة والاشتغال تصريحاً أو تلويحاً. فراجع.

(٥) تعليل لقوله: «والفعل بدونها غير مجد بناءاً...».

أتى بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه، وإن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط، لأن المفروض سقوط نية الوجه، لعدم تمكنه منها.

المشهور بطلان  
عبادة تارك طريقي  
الاجتهاد والتقليد

وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده، نعم يجوز له بعد الفحص (١). ومن هنا قد اشتهر بين أصحابنا: أن عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد.

ثم إن هذه المسألة - أعني بطلان عبادة تارك الطريقتين - يقع الكلام فيها في مقامين، لأن العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد: إما أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط وإحراز الواقع، وإما أن لا يكون كذلك (٢).

والمتعلق بما نحن فيه هو الأول، وأما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءة. فنقول:

لو كان التارك  
للطريقتين بانياً  
على الاحتياط

إن الجاهل التارك للطريقتين الباني على الاحتياط على قسمين، لأن

(١) إما مع عدم العثور على فتوى مجتهده ولو لعدم الفتوى له في تلك المسألة. أو مع العثور عليها والعمل على طبقها ثم الإتيان بالمحتمل الآخر احتياطاً، على ما سبق منه <sup>تَبَيُّرٌ</sup> في مبحث القطع.

هذا وقد يقال: انه مع عدم العثور على فتوى مجتهده ولو لعدم الفتوى له في تلك المسألة يجب الرجوع إلى مجتهد آخر، كما يذكر في مبحث الاجتهاد والتقليد.

اللهم إلا أن يفرض العجز عن معرفة رأي غير مجتهده أيضاً. فلاحظ.

(٢) بأن كان بانياً على الاقتصار على بعض الاحتمالات.

إحرازه للواقع: تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالاتي بالسورة في صلاته احتياطاً، وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية. واخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتبائنين، كالجاهل بوجوب القصر والإتمام في مسيرة أربع فراسخ، والجاهل بوجوب الظهر والجمعة عليه.

أما الأول، فالأقوى فيه الصحة، بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل (١). والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الموضوع.

الأقوى الصحة  
إذا لم يتوقف  
الاحتياط  
على التكرار

نعم، لو شك في اعتبارها ولم يقيم دليل معتبر - من شرع أو عرف (٢) - حاكم بتحقق الإطاعة بدونها، كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل، حتى على المختار: من إجراء البراءة في الشك في الشرطية، لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز الأمر، حتى إذا شك في تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه، والنقل (٣) بكونه مرفوعاً عن المكلف (٤)، بل هو على تقدير اعتباره شرطاً لتحقيق الإطاعة (٥) وسقوط

(١) كما تقدم منه في دليل الانسداد.

(٢) ظاهره في مبحث القطع أنه يكفي في عدم الاجتزاء بعبادة الجاهل عدم قيام الدليل الشرعي على تحقق الإطاعة منه، وأنه لا يكفي حكم العرف بحصول الإطاعة منه. ولذا ألزم هناك بالفحص مع لزوم التكرار - اعتماداً على هذا التقرير - مع اعترافه بأن العرف يحكم بحصول الإطاعة قبله. وقد تقدم الإشكال فيه هناك.

(٣) يعني: وحكم النقل.

(٤) لمثل حديث الرفع.

(٥) لكن التحقيق أنه لا يعتبر في الإطاعة إلا موافقة المأمور به، وجميع ما

المأمور به وخروج المكلف عن العهدة، ومن المعلوم أن مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط وإتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة.

وبالجملة: فحكم الشك في تحقق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء (١) غير حكم الشك في أن أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا. والمختار في الثاني البراءة (٢)، والمتعين في الأول الاحتياط.

لكن الإنصاف: أن الشك في تحقق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقق، لقطع العرف بتحققها، وعدهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع (٣) مطيعاً وإن لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأس بالإتيان

---

يعتبر عند الامتثال لابد من إرجاعه إلى المأمور به ولو نتيجة التقييد لو فرض امتناعه فمع الشك فيه يرجع إلى الإطلاق، ومع عدمه يرجع إلى الأصل الذي هو البراءة، كما ذكرنا ذلك في مبحث القطع. وتام الكلام في مبحث التعبد والتوصيلي.

نعم لو فرض شك العامي في اعتبار مثل نية الوجه فليس له الرجوع إلى الأصل المذكور، إلا أن يقطع بمقتضاه، فيكون مجتهداً في الواقعة الخاصة، أما لو شك لزمه التقليد ولا يستقل بالنظر، لعدم إحرازه براءة ذمته بعمله، كما حقق في مبحث الاجتهاد والتقليد في نظيره. فتأمل جيداً.

(١) يعني: الذي يحتمل أخذه في الإطاعة، كقصد الوجه.

(٢) كما سبق في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين

(٣) فيقصد الوجه الواقعي على إجماله.

به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب (١) من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً. وتفصيل ذلك في الفقه.

إلا أن الأحوط: عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط، لشهرة القول بذلك بين الأصحاب، ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين (٢) على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجهيهما، ونقل السيد الرضي قده إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها، وتقرير أخيه الأجل علم الهدى قده له على ذلك (٣) في مسألة الجاهل بالقصر.

الأحوط  
عد الاكتفاء  
بالاحتياط

بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بال شهرة العظيمة، دليلاً في المسألة (٤)، فضلاً عن

---

(١) الفرق بينه وبين الأول: أن هذا مبني على قصد ما به الاشتراك بين الحكمين تفصيلاً، والأول مبني على قصد ما به الامتياز بينهما إجمالاً.

لكن لا يبعد ملازمة قصد الوجه بالنحو الإجمالي لقصد القربة بناءً على أن قصد القربة في طول قصد الأمر. فلاحظ.

(٢) تقدم منه في دليل الانسداد عن المحقق أنه ذكر أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري. كما تقدم منه قده أنه يمكن الجزم بعدم اعتبار ذلك. فراجع.

(٣) تقدم في مبحث القطع التعرض لمحكى كلامهما والإشكال في الاستشهاد به. فراجع.

(٤) هذا مناف لما سبق منه في دليل الانسداد جداً.

كونها منشأ للشك الملزم للاحتياط (١)، كما ذكرنا.

وأما الثاني وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة، فقد يقوى في النظر - أيضاً - : جواز ترك الطريقين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة، بناء على عدم اعتبار نية الوجه.

لكن الإنصاف: عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الإجمالية، وقوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة (٢)، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه، أنه هو الواجب عليه.

ولذا يعد تكرار العبادة - لإحراز الواقع - مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبيًا عن سيرة المشرعة (٣)، بل من أتى بصلوات غير

---

(١) عرفت أنه مجرى البراءة.

(٢) لكن مجرد الاحتمال المذكور لا يمنع من التكرار بعد ما عرفت منه أنه مع حكم العرف بتحقق الإطاعة بوجه يتعين الاجتزاء به، لما هو المعلوم من حكم العرف بتحقق الإطاعة مع التكرار، إذ ليس المدعى لهم إلا المنع منه شرعاً. فتأمل. بل لو فرض عدم وضوح ذلك عند العرف أمكن الرجوع فيه إلى الأصل المقتضي للاجتزاء، كما سبق منا قريباً.

نعم لو ادعي العلم بعدم جواز التكرار من جهة الإجماع أو نحوه فلا مجال لشيء من ذلك.

لكن ما يذكر دليلاً في المقام لا يوجب، خصوصاً بعد ما عرفت من حكم العرف بتحقق الإطاعة مع التكرار.

(٣) مجرد عدم قيام السيرة عليه لو تم لا يقتضي المنع منه بعد قرب كون منشئه صعوبة الاحتياط. إلا أن يدعى كونه من المستنكرات عند المشرعة. لكنه في

محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة - بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات، في خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصح السجود عليه، مائة صلاة (١) - مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة، يعد (٢) في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى (٣).

والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل (٤).

غير محله قطعاً.

(١) مفعول مطلق لقوله: «بأن صلى...».

(٢) خبر للموصول في قوله: «بل من أتى...».

(٣) يعني: فينافي مقام التعبد المعتبر في العبادة.

أقول: لا إشكال في أن هذا ببعض مراتبه مستلزم اللغوية والعبث واللعب، لكن بشرط عدم الداعي والغرض مطلقاً، لما فيه من تضييع الجهد والعمل بلا مقابل.

أما مع الداعي لذلك ولو كان هو صعوبة تحصيل العلم التفصيلي في الجملة، فلا يلزم شيء من ذلك، وكذا لو كانت أطراف الاحتياط مما يترتب عليها غرض ديني أو دنيوي في نفسها مع قطع النظر عن تحقق الامتثال بها، اشتباه الواجب بالمستحب، لتحقق الفائدة الرافعة للغوية والعبث.

هذا مع أنّ اللعب والعبث في كيفية الامتثال لا يستلزم اللعب والعبث بنفس الأمر المنافي لمقام التعبد والامتثال، لما فيه من الاستهانة بالمولى، بل هو نظير اختيار الامتثال ببعض الأفراد المستبشعة النادرة مع عدم غرض عقلائي في اختيارها. فلاحظ.

(٤) قد يفرق بينهما بأن صعوبة مائة صلاة إنها يحسن الإقدام عليها مع امتناع



نعم، لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محموداً مشكوراً.

وببالي: أن صاحب الحدائق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يظهر منه: دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي.

ولقد بالغ الحلي في السرائر، حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً، ولم يجوز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان (١) ولم يجوز تكرار الصلاة فيها، مع ورود النص به لكن من طريق الأحاد (٢)، مستنداً (٣) في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.

وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز (٤) بانياً على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع وإلا أعاده.

---

العلم التفصيلي أو تعسره أو صعوبة تحصيله كثيراً، أما الصلاتان فيكفي في حسنهما أدنى صعوبة في تحصيل العلم.

وإن شئت قلت: العبث واللعب إنما يكون مع عدم الغرض المصحح للعمل، فكلما كان التكرار أكثر وكان الاحتياط أصعب احتاج إلى أهمية الغرض الموجب له لشدة صعوبة تحصيل العلم التفصيلي. فتأمل جيداً.

(١) تقدم الكلام فيه في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة لاشتباه الواجب بغير الحرام.

(٢) وهي ليست حجة عند الحلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٣) حال من قوله: «حتى أسقط...».

(٤) كأنه لدعوى عدم الفرق في السيرة وفي لزوم العبث، إذ التكرار في المقام

ولو دخل في العبادة بنية الجزم، ثم اتفق له ما يوجب ترده في الصحة ووجوب الإتمام، وفي البطلان ووجوب الاستئناف، ففي جواز الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه، وجهان:

لو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق ما يوجب ترده في الصحة والبطلان

من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم نُجَوِّزُ هذا من أول الأمر. وبعبارة أخرى: الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء (١).

ومن أن المضي على العمل متردداً بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ، محافظة على عدم إبطال العمل - المحتمل حرمة واقعاً على تقدير صحته - ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، ولا ياباه العرف ولا سيرة المشرعة (٢).

وبالجملة: فما اعتمد عليه - في عدم جواز الدخول في العمل

---

وإن لم يكن معلوماً إلا أنه لما كان محتملاً وكان مستلزماً للعبث كان الإقدام عليه إقداماً على ما يتوقع معه العبث، وهو مستنكر كالإقدام على ما يعلم بكونه عبثاً فتأمل.

(١) هذا موقوف إلى دلالة الأدلة على اعتبار الجزم المذكور مطلقاً، والأدلة السابقة لا تقتضيه، وإنما تقتضي اعتباره في موارد السيرة، وفي موارد لزوم العبث واللعب بأمر المولى، والظاهر خروج المقام عن ذلك.

(٢) بل هو اللازم للزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فلما كان يحتمل في المقام القطع كان اللازم الاحتياط في ذلك، ومعه يتعذر تحصيل العلم، فيتعين سقوط نية الوجه، لما عرفت من المفروغية بينهم عن سقوطها مع تعذر تحصيل العلم، فلاحظ.

متردداً - من السيرة العرفية والشرعية، غير جارٍ في المقام.

إمكان التفصيل  
بين كون الموجب  
للتردد مما يعم  
به البلوى وغيره

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما  
وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلاة، لعموم البلوى،  
كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها  
إذا حصل له التردد في الأثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ،  
لأن التردد حصل من سوء اختياره، فهو في مقام الإطاعة كالدخل في  
العمل متردداً (١). وبين كونه مما لا يتفق إلا نادراً، ولأجل ذلك لا يجب  
تعلم حكمه قبل الدخول، للوثوق بعدم الابتلاء غالباً، فيجوز هنا المضي  
في العمل على الوجه المذكور.

هذا بعض الكلام في الاحتياط.

وأما البراءة:

ما يعتبر في  
العمل بالبراءة

فإن كان الشك الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع،  
فقد تقدم (٢) أنها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها، وإن كان

(١) هذا لا يرجع إلى محصل ولو تم لزوم البطلان حتى لو لم يعرض الشك في  
الأثناء، كما لا يخفى.

فالتحقيق: أن التقصير إنما يقتضي عدم المعذورية من حيث العقاب لو فرض  
تحقق فرض مخالفة الأحكام الواقعية، لا كون الجزم بمنزلة التردد. فلاحظ.

(٢) في التنبيه الرابع من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية  
في مبحث الشك في التكليف.

والعمدة فيه - بعد الاتفاق ظاهراً - إطلاق أدلة البراءة الشرعية، وخصوص  
بعضها كرواية مسعدة بن صدقة الظاهرة في أن المدار على الاستبانة الظاهرية في عدم

من جهة الشبهة في الحكم الشرعي، فالتحقيق: أنه ليس لها إلا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلة الشرعية. والكلام: يقع تارة في أصل الفحص، وأخرى في مقداره.

عدم اعتبار  
الفحص في الشبهة  
الموضوعية

---

لزوم الفحص وأما حكم العقل فقد سبق الكلام فيه هناك. فراجع.

## [وجوب أصل الفحص]

أما وجوب أصل الفحص، وحاصله: عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم، فيدل عليه وجوه:

١- الإجماع الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.

الثاني: الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم (١)، مثل آيتي: النفر

٢- ما دلّ على وجوب تحصيل العلم

---

(١) بناءً على دلالتها على الوجوب الطريقي، لأجل الوصول إلى الواقع والفراغ عنه، فيستلزم تنجز الواقع بمجرد الاحتمال، بل ولو مع الغفلة عنه، وربما عبر عنه المصنف رحمته بالوجوب المقدمي، أما لو كان مفادها الوجوب النفسي فهي إنما تدل على وجوب تحصيل العلم والعقاب على تركه، ولا تنافي معذورية الجاهل من حيث الحكم الواقعي، فلا يعاقب على مخالفته. فلا تمنع من جريان البراءة في التكليف المجهول.

ثم إن حملها على الوجوب النفسي وإن كان هو مقتضى الأصل في الأمر، إلا أنه خلاف الظاهر في المقام، بل الظاهر هو الحمل على الوجوب الطريقي، لأنه مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، خصوصاً بعد ظهور مثل آية سؤال أهل الذكر في أنها إشارة إلى قضية ارتكازية، وسيأتي توضيح ذلك في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص. فلا حظ.

للتفقه وسؤال أهل الذكر ، والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم  
وتحصيل التفقه ، والذم على ترك السؤال .

الثالث: ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة (١) ،  
المستلزم لوجوب تحصيل العلم ، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة  
العقاب:

٣- ما دلّ على  
مؤاخذة الجهال

مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في من غسل مجدوراً أصابته جنابة فكز فمات:  
«قتلوه، قتلهم الله، ألا سألوا، ألا يمموه».

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: «ما كان  
أسوأ حالك لو مت على هذه الحالة»، ثم أمره بالتوبة وغسلها.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾، من أنه: «يقال  
للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلا عملت؟ وإن  
قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟».

وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ  
ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾: «نزلت في من اعتزل عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ ولم يقاتل معه،  
﴿قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض﴾ أي لم نعلم من الحق،  
فقال الله تعالى: ﴿ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها﴾، أي دين الله

(١) فإنه صريح في عدم كون الجهل عذراً حينئذ.

ثم إن كلام المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد يوهم بإطلاقه عدم كون الجهل عذراً حتى بعد  
الفحص، لكن مراده خصوص صورة التقصير في الفحص، وهو الاستفادة من الأدلة  
أيضاً.

وكتابه واسعا متسعا، فتنظروا فيه، فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق».

الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام (١)، -٤ دليل العقل

الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى، وأتى بطومار يدعي أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها، فتأمل.

والنقل (٢) الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة، كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة (٣)، وما دل على وجوب التوقف بناء

(١) لا يخفى أن هذا مخالف لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، الذي لا يراد به إلا الحجة، ومن الظاهر عدم قيام الحجة بمجرد الاحتمال مع التقصير في الفحص، بل لا تتم الحجية والتنجز إلا بوصول الحجة للعبد.

اللهم إلا أن يقال: قاعدة قبح العقاب بلا بيان لما لم تكن من القواعد اللفظية حتى يؤخذ بإطلاقها، بل هي من القواعد اللبية العقلية فلا مانع من دعوى عدم حكم العقل بها في المقام.

وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في التنبيه الرابع من المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية فراجع.

ولعل قوله: «فتأمل» إشارة إلى بعض ما ذكرنا.

(٢) كأنه إشارة إلى دفع ما قد يقال: من أن حكم العقل بعدم المعذورية مع التقصير في الفحص محكوم لإطلاقات أدلة البراءة المقتضية لمعذورية الجاهل قبل الفحص شرعاً.

وحاصل الدفع: انه لا بد من رفع اليد عن الإطلاقات المذكورة بما دل على وجوب الاحتياط قبل السؤال... إلى آخر ما سيذكره.

(٣) في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية

على الجمع بينها وبين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة (١).

الخامس: حصول العلم الإجمالي لكل أحد - قبل الأخذ في استعلام المسائل - بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة، لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف، لا في المكلف به مع العلم بالتكليف.

٥- العلم الإجمالي

فإن قلت: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البراءة في أول الأمر ولو بعد الفحص، لأن الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي (٢).

قلت: المعلوم إجمالاً وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر

المناقشة في العلم الإجمالي

الحكمية.

(١) إذ بناءً على ذلك لا مجال للرجوع إلى عموم أدلة البراءة قبل الفحص، لاحتمال كون الشبهة مما يمكن إزالتها بالفحص، فيكون الرجوع إلى العموم حينئذٍ من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، الذي لا يجوز على التحقيق. بل قد تحمل أخبار التوقف على صورة التمكن من الفحص المفروض تحققه في المقام وإن كان لا يعلم بارتفاع الشبهة بسببه.

نعم حمل أخبار التوقف على ذلك أو على ما ذكره المصنف رحمته مما لا شاهد له بل لعله خلاف ظاهر كثير من الأخبار، وإن كان لا يبعد تمامية بعضها. فالعمدة في وجه رفع اليد عن إطلاقات البراءة هي الوجوه الأربعة المذكورة هنا.

(٢) لعدم ارتفاع الشك بالفحص، فيتعين تنجزه بسبب العلم الإجمالي.



على الوصول إلى مداركها، وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع فيها إلى البراءة.

ولكن هذا لا يخلو عن نظر، لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول إلى مدارك التكاليف وعجزه عن ذلك (١)، فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع

(١) لأن التمكّن وعدمه لا دخل له في كون التكاليف فعلياً صالحاً للامتنال بناء على عدم التصويب، وثبوت التكاليف الواقعية وإن كانت على خلاف مقتضى الأصل أو الأمانة.

وبعبارة أخرى: دخل التمكّن وعدمه في العلم الإجمالي إن كان لدخله في التكاليف المعلوم بالإجمال، بحيث يكون التكاليف الذي لا يقدر على الوصول إليه غير صالح للامتنال، فيدفعه ما هو المعلوم من اشتراك الأحكام الفعلية بين العالم بها والجاهل وإن كان الثاني معذوراً، ولا مجال لعذره في المقام بعد العلم الإجمالي المفروض.

وإن كان لدخل الوقائع التي يمكن فيها الوصول لمدارك الأحكام في نفس العلم بمعنى أنه لا علم إلا في الوقائع المذكورة، وإن كان لو فرض وجود الأحكام في غيرها كانت فعلية صالحة للامتنال، إلا أنها ليست أطرافاً للعلم المذكور بل مورد للشبهة البدوية فلا ينتج احتمالها - فخصوصية ذلك في تحقق العلم غير ظاهرة، بل كما يعلم بوجود أحكام في تلك الموارد كذلك يحتمل الخطأ في بعض تلك الأدلة ووجود أحكام في غير موارد.

وقد سبق من المصنف رحمته في الدليل الأول من الأدلة العقلية على حجية خبر الواحد بيان الضابط الذي يرجع إليه في تمييز خصوصية بعض الموارد في العلم الإجمالي وعدمها، والظاهر أنه يقتضي في المقام عدم الخصوصية لموارد التمكّن كما

المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفة.

مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها (١)، فتأمل وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية

ذكره المصنف رحمته هنا فراجع.

ولعل الأولى أن يقال: كما يعلم بوجود أحكام شرعية في الوقائع، كذلك يعلم مقارناً له بقيام الحجج على أحكام شرعية إلزامية، وهذا العلم الإجمالي منجز بنفسه لخصوص أطرافه على كل حال ولو فرض عدم وجود الحكم واقعاً فإن قيام الحجة منجز لمورده ولو احتمل خطؤها، كما أن تنجز المورد بقيام الحجة لا يتوقف على وصولها تفصيلاً.

كي يقال: إن وصولها متأخر عن العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية، فلا يكفي في انحلاله، بل يكفي العلم بقيامها إجمالاً الحاصل في المقام، وحينئذ فالعلم المذكور لما كان منجزاً بنفسه منع من منجزية العلم الإجمالي الكبير لكونه مقارناً له وفي ضمنه كما أن الفحص إنما يلزم خروجاً عن العلم الإجمالي بقيام الحجج على الأحكام، ومع الفحص المذكور لا يبقى الشك في قيام الحجة، بل أما أن يعلم به أو يعلم بعدمه، وإن بقي الشك في وجود الحكم الشرعي إذ لا منجز للشك المذكور بعد فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير. فتأمل جيداً وراجع ما سبق منا في الدليل العقلي الأول على حجية خبر الواحد.

(١) إذ بعد ذلك لا يعلم إجمالاً بوجود أحكام شرعية كي يجب الفحص لأجله.

لكن بناءً على ما ذكرنا يتعين وجوب الفحص أيضاً، لأن الموجب له ليس إلا العلم بقيام الحجج على الأحكام وهو يقتضي تنجز جميع موارد قيام الحجج، فلو فرض كون المورد من موارد قيام الحجج لكان منجزاً بمقتضى العلم المذكور، ولا يعلم بخروجه عنه إلا بالفحص، فتأمل جيداً.

## بالعلم الإجمالي (١).

وكيف كان: فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع، من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً.

الأولى ما ذكر في الوجه الرابع

ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو: عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر.

ألا ترى: أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه، مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنه شك في المكلف به (٢).

هذا كله، مع أن في الوجه الأول - وهو الإجماع القطعي - كفاية (٣).

---

(١) تقدم منه هناك ذكر بعض الوجوه لتوجيه الرجوع للبراءة بعد الفحص لكنها لا تخلو عن إشكال أشرنا إليه هناك، فراجع.

(٢) لعدم العلم بالتكليف، لاحتمال كذب المدعي.

(٣) لأن قبح العقاب مع الجهل المقارن للالتفات مختص بما إذا لم يعلم من سليقة الشارع الأقدس الاهتمام بالواقع وإرادته على كل حال، أما مع ذلك فلا إشكال في وجوب الاحتياط، ولذا ذهب الأخباريون إلى الاحتياط في الشبهة التحريمية من جهة الأخبار، وسبق من المصنف رحمته أنها لو تمت كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن الظاهر أن الإجماع المذكور صالح لبيان سليقة الشارع لكشفه عن رأي المعصوم.

نعم معذرية الغفلة المطلقة الناشئة عن قصور المكلف لا مجال لردع الشارع

ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتياط (١).  
بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص:

والكلام فيه: إما في استحقاقه العقاب، وإما في صحة العمل الذي  
أخذ فيه بالبراءة.

الأخذ بالبراءة  
مع ترك الفحص

أما العقاب:

فالمشهور: أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبي  
من غير فحص عن حكمه، فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو  
اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير، لا على ترك التعلم.

المشهور أن  
عقاب الجاهل  
المقصر على  
مخالفة الواقع

أما الأول (٢)، فلعدم مقتضي للمؤاخذه، عدا ما يتخيل: من ظهور  
أدلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي.

عدم العقاب مع  
عدم مخالفة الواقع

وهو مدفوع: بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب  
الفحص لتلايقع في مخالفة الواقع، كما لا يخفى (٣).

عنها وقيام الأدلة على خلافها، لأنها كاملة الغاية في العذر لا تقبل المنع الشرعي.  
ومما ذكرنا يظهر أنه كان على المصنف عليه السلام أن يذكر بالاضافة إلى الإجماع الأخبار  
التي أشار إليها في الوجه الثاني والثالث، لتامة دلالتها. بل هي أولى من الإجماع،  
إذ قد يناقش فيه باحتمال استناده إلى الوجه الرابع والخامس العقليين، لا إلى رأي  
المعصوم، وإن كان خلاف الظاهر.

(١) لعين ما سبق من العلم بالوجوه النقلية والعقلية.

(٢) وهو عدم العقاب مع عدم مخالفة الواقع.

(٣) كما أشرنا إليه عند الكلام في الوجه الثاني.

أو ما يتخيل (١): من قبح التجري، بناء على أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك، كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وأبو المكارم في الغنية.  
لكننا قد أسلفنا الكلام فيه صغرى وكبرى (٢).

الاستدلال على العقاب عند مخالفة الواقع

وأما الثاني (٣)، فلوجود المقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدال

ولو لا ذلك لزم وجوب التعلم حتى مع الأمن من مخالفة الواقع من جهة الاحتياط أو متابعة من يؤمن منه الإيقاع في خلاف الواقع، بل وجوبه حتى بالاضافة إلى الأحكام التي لا تكون مورداً لابتلاء المكلف، ولا يظن التزام أحد بذلك، وما ذلك إلا لانصراف كون الأدلة إلى الوجوب طريقياً لأجل التجنب عن مخالفة الواقع، لانفسياً.

(١) عطف على قوله: «ما يتخيل من ظهور أدلة...».

(٢) أما الكبرى فقد سبق منه ﷺ الكلام فيها في مباحث القطع، حيث قرب عدم استحقاق العقاب بالتجري وإن عرفت منا خلاف في ذلك.

وأما الصغرى فقد تقدم منه في تعداد أقسام التجري أن منه ما إذ احتمل المعصية فاقدم برجاء أن لا يكون معصية بلا عذر مصحح للإقدام.

لكن لم يتقدم منه ﷺ الانكار أو الاشكال في صدق التجري بذلك.

نعم تقدم منا عدم تحقق التجري به. وأوضح منه ما لو أقدم غافلاً عن احتمال الحرام ولم تكن غفلته عذراً لكونها عن تقصير في الفحص، كما قد يتحقق في المقام، وإن كان خارجاً عن مورد كلام المصنف إذ الكلام في الأخذ بالبراءة الذي لا يتأتى مع الغفلة، بل مع الاحتمال. فلاحظ.

(٣) وهو ثبوت العقاب لو اتفقت الحرمة واقعاً وكان قد عمل بمقتضى

البراءة.

على وجوب الشيء أو تحريمه (١)، ولا مانع منه عدا ما يتخيل: من جهل المكلف به، وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً.

أما العقل، فلا يقبح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب، إذا علم أن بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي، وكان قادراً على إزالة الجهل عن نفسه.

وأما النقل (٢)، فقد تقدم (٣) عدم دلالة ذلك، فإن الظاهر منها - ولو بعد ملاحظة ما تقدم من أدلة الاحتياط - الاختصاص بالعاجز.

مضافاً إلى ما تقدم في بعض الأخبار المتقدمة في الوجه الثالث (٤) المؤيدة بغيرها، مثل رواية تميم عمار (٥) المتضمنة لتوبيخ النبي ﷺ إياه

عدم كون الجهل مانعاً من العقاب لا عقلاً ولا شرعاً

(١) لا يخفى أن المقتضي للعقاب هو التحريم والوجوب الواقعيين المدلولين للخطاب، وإنما يحتاج إلى الخطاب لتنجيزهما والاحتجاج به في مقام التبليغ، فمع فرض تنجز الواقع بالاحتمال قبل الفحص لا يهم عدم الاطلاع على الخطاب.

(٢) وهو ما دلّ على عدم العقاب مع الجهل، مثل حديث الرفع وغيره.

(٣) في الدليل الرابع على وجوب الفحص، وتقدم الكلام في ذلك.

(٤) بل ما تقدم في الوجه الثاني صالح أيضاً لرفع اليد عن إطلاقات البراءة بناءً على ما عرفت من ظهوره في أن وجوب التعلم طريقي لا نفسي، فإنه ملازم لعدم معذرية احتمال التكليف مع إمكان التعلم.

(٥) الواردة في التميم، حيث تمعك بالتراب ومسحه بتمام بدنه.

لكن لم أعثر عاجلاً على توبيخ النبي ﷺ له، وإنما تضمنت بعض الروايات استهزائه به. فراجع الباب الحادي عشر من أبواب التميم من الوسائل.

هذا ومن القريب جداً أن لا يكون فعل عمار ناشئاً من تقصيره في السؤال، بل

بقوله: «أفلا صنعت كذا».

الاستدلال  
على العقاب  
بالإجماع على  
مؤاخذة الكفار  
على الفروع  
والمناقشة فيه

وقد يستدل أيضاً: بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها.

وفيه: أن معقد الإجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كأصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف، وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر (١).

جعل العقاب  
على ترك  
التعلم في كلام  
صاحب المدارك

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي، حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم، لقبح تكليف الغافل. وفهم منه بعض المدققين أنه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة (٢).

من غفلة ناشئة عن قصور، لشرح كيفية التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والغسل في آيته بنحو لا يناسب حمله على التمعك، كما فعله عمار، فلا بد أن يكون فعله ناشئاً عن الذهول عن ذلك، بلا إهمال ولا تقصير، فلا مجال لتوبيخه.

(١) لكن لازم هذا كون الإجماع المذكور وارداً في حكم غير عملي، لأن الكافر دائماً لا يعلم بثبوت الحكم في حقه، لعدم اعتقاده بشريعته، فلو كان العلم شرطاً في العقاب، ولا يكفي فيه التقصير فيه يلزم عدم عقاب الكافر، إلا أن يكون عالماً فعلاً بحقبة الدين وكان إنكاره عناداً، وهو مما ياباه كلام المجمعين جداً.

(٢) لا يخفى أن التعلم - بناء على عدم وجوبه لنفسه - ليس من سنخ المقدمة الوجودية للواجب التي قيل بوجوبها شرعاً، لعدم توقف فعل الواجب ولأصل ترك الحرام على العلم بوجوب الأول وحرمة الثاني، لإمكان حصوله بدواعٍ أخر ولو بنحو الاحتياط أو صدقه بلا قصد، وإنما هو من سنخ المقدمة العلمية، حيث إنه مع عدم التعلم لا يعلم بالفراغ عن التكاليف المعلومة إجمالاً، ومن الواضح أن المقدمة العلمية ليست واجبة شرعاً، بل عقلاً بملاك حكم العقل بعدم كون الجهل

ويمكن توجيه كلامه: بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة، فإن من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراماً، قبح توجه النهي إليه في هذا الزمان، لغفلته (١)، وإنما يعاقب

عذراً حينئذٍ، ولا بد من حمل الأوامر الشرعية الواردة به إلى الإرشاد إلى ذلك والتنبية عليه، فلا مجال لتوهم العقاب على ترك التعلم، بل لا عقاب إلا على الواقع الذي فرض عدم كون الجهل عذراً في تركه.

وأما توهم: أن كون الجهل عذراً من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص.

اندفع بأن حكم العقل بكونه عذراً مختصاً بما إذا لم يكن عن تقصير، خصوصاً مع تنبيه المولى على لزوم التعلم، كما سبق، فلا حكم للعقل بكونه عذراً حينئذٍ، بل يلزم بالتعلم دفعاً لخطر العقاب. فلا حظ.

(١) إن أريد بتوجه النهي الخطاب الخارجي بالتحريم بمثل المشافهة، فمن الظاهر عدم التزام أحد به في الغافل ولا في الملتفت، لعدم ابتناء الأحكام الشرعية على ذلك، بل على جعل الأحكام وتشريعها بنحو العموم نظير جعل القوانين العامة. وإن أريد به ثبوت النهي في نفسه فهو في محله، بل لعله لا خلاف فيه بيننا.

وعليه يبتني ما تكرر من المصنف عليه السلام من الإجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل والملتفت والغافل.

نعم الحكم المذكور لا يصلح لاحداث الداعي للامتنال، لاشتراط داعوية الداعي بالالتفات إليه.

إلا أن ذلك لا ينافي ثبوت العقاب بمخالفته حين المخالفة، لثبوت مقتضي - وهو التكليف - وعدم المانع وهو العذر، لفرض عدم كون الجهل والغفلة الناشئين عن تقصير عذراً عند العقلاء فلا مانع من استحقاق العقاب حين المخالفة، ولا حاجة إلى ما تكلفه المصنف عليه السلام في المقام.



على النهي الموجه إليه قبل ذلك، حين التفت إلى أن في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف، ففي زمان الارتكاب لا تكليف، لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة (١) وهي المعرفة.

ونظيره: من ترك قطع المسافة في آخر أزمنة الإمكان، حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه، لإفضائه إلى ترك أفعال الحج في أيامها، ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور أيام الحج وأفعاله.

وحينئذٍ: فإن أراد المشهور توجه النهي إلى الغافل حين زمان غفلته، فلا ريب في قبحه.

وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إليه نهي

وقت المخالفة:

ما هو مراد  
المشهور القائلين  
بالعقاب على  
مخالفة الواقع؟

ثم إن توجيه كلام صاحب المدارك بما ذكره المصنف رحمته بعيد عن ظاهره وهو ظاهر في استحقاق العقاب على ترك التعلم لا على ترك الواجب حين تركه. فراجع.

(١) ذكرنا أن المعرفة ليست مقدمة للعمل، فتركها لا يوجب العجز عنه حتى يمتنع التكليف معه، فلا مانع من ثبوت التكليف، كما لا مانع من العقاب عليه بعد عدم كون الجهل عذراً لاستناده إلى التقصير.

ومنه يظهر الفرق بين ترك قطع المسافة للحج وبين ترك المعرفة، فإن قطع المسافة لما كان مقدماً للحج كان تركه موجباً للعجز عنه الموجب لقبح التكليف.

نعم لا مانع من العقاب ولو مع سقوط التكليف بعد كون سقوطه ليس ناشئاً عن الامتثال، ولا عن القصور، بل عن التقصير. فلاحظ.

فإن أرادوا أن الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة، لا قبلها، لعدم (١) تحقق معصية، ففيه:

أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة، لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع (٢) لأجل ترك المقدمة.

مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لا يصيب زيدا ولا يقتله إلا بعد مدة مديدة، بمجرد الرمي (٣).

وإن أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة، فهو حسن لا محيص عنه.

هذا، ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول، وهو توجه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته، فإنهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم، لأن الجاهل كالعمد، وأن التحريم لا يتوقف على العلم به.

ظاهر بعض  
كلماتهم توجه  
النهي إلى الجاهل  
حين غفلته

---

(١) تعليل لقوله: «لا قبلها».

(٢) عرفت أنه لا استحالة في المقام.

مع أنها لو تمت لا تقتضي سبق العقاب بعد فرض عدم مخالفة غرض المولى إلا حين حضور زمن التكليف.

(٣) المؤاخذة هنا شبيهة بالمؤاخذة على التجري، وإلا فلا معصية إلا بعد الإصابة وتحقق القتل.

فالإنصاف أن ما يظهر من المشهور من استحقاق العقاب بالمخالفة في محله وهو مطابق للمركزات العقلائية.

ولولا توجه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلاة، بل كان كناسي الغصبية.

والاعتذار عن ذلك: بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيًا عنه بالفعل. مدفوع - مضافاً إلى عدم صحته في نفسه (١) - : بأنهم صرحوا بصحة صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها، لعدم النهي عنه وإن كان آثماً بالخروج.

إلا أن يفرق بين المتوسط للأرض المغصوبة وبين الغافل، بتحقيق المبغوضية في الغافل، وإمكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه، لبقاء الاختيار فيه، وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر، بخلاف المتوسط، فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه، لعدم التمكن

---

(١) لم يتضح عاجلاً الوجه في عدم صحته في نفسه.

إلا أن يريد أن المبغوضية الواقعية لا تمنع من التقرب وإن كانت موجبة للعقاب، لتقوم التقرب بالقصد الحاصل مع الغفلة عن المبغوضية وإن كانت عن تقصير وبنحو يستحق معه العقاب.

لكن هذا جارٍ في النهي أيضاً، مع أن ظاهره تسليم امتناع التقرب إذا كان الجهل عن تقصير.

وكيف كان فالظاهر أن المبغوضية إذا كانت موجبة للبعد من جهة عدم معذرية الجهل تكون مانعة من التقرب بأن أريد به التقرب الفاعلي، وإن أريد به التقرب القصدي فهي غير مانعة عنه. وكذا حال النهي. فلاحظ.

## من ترك الغضب (١).

ومما ذكرنا: من عدم الترخيص، يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغضب (٢) وإن فرض فيه الحرمة الواقعية.

الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع

نعم، يبقى الإشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصر (٣). وللتأمل في حكم عبادته مجال، بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع، لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة (٤)، فافهم.

(١) عدم التمكن من ترك الغضب إنما يمنع من طلبه فعلاً لا من مبعوضة الغضب التي هي العبارة في امتناع التقرب.

نعم قد يدعي أن الخروج محبوب للمولى فعلاً لانحصار التخلص عن الحرام به، وإن كان مبعوضاً ذاتاً من جهة كونه غصباً.

وفيه: أن التخلص عن الحرام إنما يوجب كونه أخف المحذورين في نظر المولى، وهذا لا يستلزم المحبوبة التي هي المعيار في مانعية التقرب. فالبناء على عدم صحة الصلاة حال الخروج - لو استلزم تصرفاً في المغصوب - لعله الأوفق. وتمام الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

(٢) من جهة العذر المانع من تحقق البعد حتى الفاعلي وإن كان الفعل مبعوضاً واقعاً.

(٣) اللازم التفصيل في الناسي بين القاصر والمقصر على النحو الذي سبق في الجاهل.

(٤) يعني: المانعة من توجه الترخيص كسائر الخطابات. لكنه - لو تم - لا ينافي تحقق العذر المانع من البعدية.

ولذا لم يتوهم أحد الفرق في الجاهل المعذور بين الملتفت الشاك والغافل،

مما يؤيد مراد المشهور

ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول (١) دون الأخير: أنه يلزم حينئذٍ عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا تنتجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج، والمفروض أن لا تكليف قبلها (٢)، فلا سبب هنا (٣) لاستحقاق العقاب رأساً. أما حين الالتفات إلى امثال تكليف الحج (٤)، فلعدم التكليف به، لفقد الاستطاعة. وأما بعد الاستطاعة، فلنقد الالتفات وحصول الغفلة.

وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها.

عدم إيباء كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجباً نفسياً

ومن هنا قد يلتجأ إلى ما لا ياباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه، من أن العلم واجب نفسي، والعقاب على تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلى المعصية، أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلاً.

بالصحة في الأول والتوقف في الثاني. فلاحظ.

(١) وهو العقاب بالمخالفة حينها لا حين ترك المعرفة كما هو مقتضى الوجه

الثاني.

(٢) هذا الفرض مبني على رجوع قيد الاستطاعة للهيئة الدالة على الوجوب

لا للمادة الدالة على الواجب، كما هو مختار المشهور، أما بناءً على مختار المصنف رحمته من رجوع جميع القيود للمادة فيتعين ثبوت التكليف وتنجزه في أول زمان التكليف حين ترك المعرفة. والتحقيق الأول، وتام الكلام في مبحث الواجب المشروط.

(٣) يعني: بناء على الوجه الثاني المبني على استحقاق العقاب على المخالفة

حين ترك المعرفة.

(٤) الذي هو زمان الخطاب بالمعرفة.

وما دل بظاهره - من الأدلة المتقدمة - على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة، محمول على بيان الحكمة في وجوبه، وأن الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرة إهماله عنها، فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج عليهم السلام ليست إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف (١).

لكن الإنصاف: ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً (٢)، مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذه على نفس المخالفة.

ظاهر أدلة  
وجوب العلم  
كونه واجباً غيرياً

ويمكن أن يلتزم - حينئذٍ - باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف، الواجب مقدمة، وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة، لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة (٣)، فتأمل.

(١) مع وضوح عدم كونهم عليهم السلام مكلفين بعمل الناس حتى يكون وجوب التبليغ عليهم طريقياً أو غيرياً، بل لا بد من كونه نفسياً.

(٢) لما سبق تفصيله.

لكن عرفت أنه واجب طريقي لا غيري.

(٣) هذا مما لا إشكال فيه، إلا أنه لا مانع من الالتزام باستحقاق العقاب بنفس المخالفة حينها، كما عرفت.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص  
العامل بما يطابق البراءة.

هل العمل الصادر  
من الجاهل  
صحيح أو فاسد؟

وأما الكلام في الحكم الوضعي: وهي صحة العمل الصادر من  
الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات، وأخرى في العبادات.  
أما المعاملات:

المشهور أن العبرة  
في المعاملات  
بمطابقة الواقع  
ومخالفته

فالمشهور فيها: أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته، سواء وقعت  
عن أحد الطرفين أعني الاجتهاد والتقليد، أم لا عنهما، فانفتحت المطابقة  
للواقع، لأنها من قبيل الأسباب لأمر شرعية، فالعلم والجهل لا مدخل  
له في تأثيرها وترتب المسببات عليها.

فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطاء فانكشف  
بعد ذلك صحته، كفى في صحته من حين وقوعه، وكذا لو انكشف فساد  
رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع. وكذا من ذبح ذبيحة بفري  
ودجيه، فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً.

---

نعم قد يشكل بأن ترك التعلم لما كان حين عدم تنجز التكليف لعدم حضور  
شرطه تعين قبح العقاب، لعدم الملزم بالتعلم حينئذٍ ولذا لا عقاب لو كان ترك  
التعلم حين الصبا قبل البلوغ ووضع قلم التكليف.

ويندفع بأنه يكفي في تنجز التكليف توقع حضوره في وقته إذا تمت شرائط  
التكليف العامة، بخلاف ما لو لم تتم كما في حال الصبي، على ما أوضحناه في مبحث  
الواجب المشروط.

ولو رتب عليه أثراً (١) قبل الانكشاف، فحكمه في العقاب ما تقدم: من كونه مراعى بمخالفة الواقع، كما إذا وطأها فإن العقاب عليه مراعى. وأما حكمه الوضعي - كما لو باع لحم تلك الذبيحة - فكما ذكرنا هنا: من مراعاته حتى ينكشف الحال.

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات (٢)، ولا خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين رحمهم الله (٣)، حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمة، هي:

أن العقود والإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سبباً، لها حقائق واقعية: هي ما قرره الشارع أولاً، وحقائق ظاهرية: هي ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع. وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها، ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية إلى الواقعية فالسبب والشرط والمانع في حقنا هي الحقائق الظاهرية، ومن البديهيات التي انعقد عليها الإجماع بل الضرورة: أن ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فإن ملاقة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره، وكذا قطع الحلقوم للتذكية، والعقد الفارسي للتمليك أو الزوجية. وحاصل ما ذكره من التفصيل:

أن غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام، لأنه إما غافل عن احتمال

عدم الخلاف في المسألة إلا من الفاضل النراقي

كلام الفاضل النراقي رحمهم الله

(١) يعني: أثراً لحكم تكليفي، كما لو أكل اللحم في الفرض.

(٢) لظهورها في دوران الأمر مدار الواقع.

(٣) حكى عن الفاضل النراقي رحمهم الله في مناهجه.



كون ما أتى به من المعاملة مخالفاً للواقع (١)، وإما أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مساححة.

فالأول، في حكم المجتهد والمقلد، لأنه يتعبد باعتقاده (٢) - كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده - ما دام (٣) غافلاً، فإذا تنبه: فإن وافق اعتقاده قول من يقلده (٤) فهو، وإلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه، وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد.

وأما الثاني، وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع: فإما أن يكون ما صدر عنه موافقاً أو مخالفاً للحكم القطعي الصادر من الشارع، وإما أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية.

فالأول، يترتب عليه الأثر مع الموافقة، ولا يترتب عليه مع المخالفة،

---

(١) كما لو تعلم الأحكام بوجه غير صحيح اعتماداً على تعليم من ليس حجة في نفسه.

(٢) التعبد بالاعتقاد لو تم مشروط بجعل الشارع له، حتى يكون من الأسباب الشرعية الظاهرية.

أما مجرد الغفلة فهي حتى لو كانت عذراً لا تصحح التعبد بحيث يكون التكليف في حق المتعبد بمقتضاها، وإن قلنا بالسببية، لأنها في الجعل الشرعي، ولا يكفي فيها الاعتقاد الناشئ من الغفلة أو غيرها.

(٣) راجع إلى قوله: «فالأول في حكم المجتهد...».

(٤) يعني: بعد أن يتنبه. والظاهر أن في حكمه من ينبغي له تقليده وإن لم يقلده.

إذ المفروض أنه ثبت من الشارع - قطعاً - أن المعاملة الفلانية سبب لكذا، وليس معتقداً بخلافه حتى يتعبد بخلافه، ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد (١)، ولا يقدح كونه محتملاً للخلاف أو ظاناً به، لأنه مأمور بالفحص والسؤال (٢)، كما أن من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل، لأنه مأمور بالسؤال.

وأما الثاني (٣)، فالحق عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقياً على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها، سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا، إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتب الأثر إنما هو في حقه (٤).

(١) يعني: لا دليل على أن ترتب أثر الحكم الواقعي بموافقة مشروط بالعلم به أو بالاعتقاد، ولا يترتب أثره مع الجهل به، بل إطلاق الاحكام الواقعية يدفع احتمال ذلك.

(٢) يعني: وذلك يكشف عن عدم اعتناء الشارع بالظن أو الاحتمال المذكورين فلا يرفع اليد بهما عن الحكم الواقعي. فقوله: «لأنه مأمور...» تعليل لقوله: «ولا يقدح...».

(٣) وهو المتفطن حين العمل لاحتمال مخالفة عمله للواقع، ولا يتيسر له بعد ذلك معرفة الحكم الواقعي، لكون الحكم ثابتاً بالظنون الاجتهادية لا غير.

(٤) يعني: وحق مقلديه، والمفروض أن العامل ليس منهم فلا طريق له إلى القصد بقوله.

وهذا مبني على عدم حجية قول المجتهد في حق العامي بمجرد أهليته للتقليد، وأنه يتوقف على نية الرجوع إليه وتقليده، أما لو قيل بحجيته بمجرد أهليته تعين البناء على حجيته في المقام بلا إشكال. فلاحظ.

ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه (١). وإن قلد من يقول بترتب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث، فيقال: إن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة (٢) وأمثالها، يترتب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد، أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلاً كذلك، ثم قلد من يقول بكفاية الأول في الطهارة والثاني في التذكية، ترتب الأثر على فعله السابق، إذ المغسول يصير طاهراً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك، وكذا المذبوح حلالاً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك، ولا يشترط كونه مقلداً حين الغسل والذبح.

وأما ما يختص أثره بمعين أو معينين، كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة (٣) وأمثالها، فلا يترتب عليه الأثر، إذ آثار هذه الأمور لا بد وأن تتعلق بالمعين، إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه.

وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلداً، فلم يترتب في حقه الأثر (٤) كما تقدم، وأما بعده وإن دخل في مقلديه، لكن لا يفيد لترتب

(١) يعني: في الفساد ظاهراً، لعدم المخرج عن أصالة الفساد في المعاملة.

(٢) يعني: من حيث التذكية وعدمها، أما من الجهات الأخر فقد تختص بمعين، كما في حلية وطء المرأة لزوجها.

(٣) كسببية الإلتلاف للضمان.

(٤) إذ لا طريق له إلى السبب الواقعي، والمسبب الظاهري مشروط بالتقليد المفروض عدم تحققه منه حين العمل - لكن هذا - مع ابتناؤه على توقف حجية قول

الأثر في حقه، إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر، ولم يصر هذا سبباً كذلك.

وأما السببية المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، والأصل في المعاملات الفساد.

مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب (١)، انتهى كلامه ملخصاً.

والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة: من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية.

المناقشة فيما أفاده  
الفاضل التراقي

فنقول - بعد الإغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين، من أن التسيبات الشرعية راجعة إلى تكاليف شرعية (٢) - :

المجتهد على تقليده لا على أهليته للتقليد كما سبق - يجري فيما لا يختص بمعين، فان ثبوته في حق كل أحد - ظاهراً - مشروط بقيام الطريق عنده المتوقف على التقليد، فلا فرق بين القسمين. مع ما سيأتي من المصنف رحمته من إنكار أصل التقسيم.

(١) لا يخفى أن منشأ أصالة عدم ترتب الأثر هو الاستصحاب، فلا وجه لعدده وجهاً آخر في قبالها.

(٢) إن كان المراد به أن السببية غير مجعولة بالأصل بل هي منتزعة. فهو في محله، حيث ذكرنا في غير مقام أن المجعول هو المسبب لا غير.

لكن المناسب حينئذ أن يقول: أنها راجعة إلى تكاليف أو أحكام وضعية شرعية، ولا وجه لإرجاعها إلى التكاليف فقط، لأن المسبب كما يكون حكماً تكليفاً كحل الأكل بعد التذكية كذلك يكون حكماً وضعياً، كزوجة المرأة بعد العقد

إن الأحكام الوضعية على القول بتأصلها، هي الأمور الواقعية المجعولة للشارع، نظير الأمور الخارجية الغير المجعولة كحياة زيد وموت عمرو (١)، ولكن الطريق إلى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم، وقد يكون هو الظن الاجتهادي أو التقليد، وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، وقد يحصل معه، وقد يحصل بعده.

عليها.

وإن كان المراد به أن الأحكام الوضعية مطلقاً غير مجعولة بالأصل - كما لعله مختاره عليه السلام على ما يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى، وهو المناسب لقوله بعد ذلك: « إن الأحكام الوضعية على القول بتأصلها » فهو في محل منع، والتحقيق أن الأحكام الوضعية كالتكليفية مجعولة للشارع بالأصل، ولا يخرج منها إلا السببية والشرطية والجزئية ونحوهما على ما يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فتوجه الإشكال المذكور على المحقق المذكور لا يخلو عن تأمل بل منع، فإنه لم يظهر منه دعوى أن السببية ظاهرية وواقعية، بل يظهر منه أن الأسباب والموضوعات التي رتب الشارع الأقدس عليها الأحكام الوضعية أو التكليفية هي المنقسمة إلى الظاهرية والواقعية، وهذا لا يحتاج إلى دعوى جعلها، بل يجري مع كونها أموراً حقيقية خارجية كفري الأوداج والایجاب والقبول، فدخل ما ذكره المصنف عليه السلام في رد ما ذكره المحقق المذكور غير ظاهر.

والتحقيق: ابتناؤه على أن الطرق الظاهرية بنحو السببية أو الطريقية، وعلى الأول يتم ما ذكره المحقق المذكور في الجملة، ولا يتم على الثاني، بل المتعين ما سيذكره المصنف عليه السلام. فتأمل جيداً.

(١) يعني من الموضوعات الخارجية التي تقع مورداً للشبهة الموضوعية، فإن الظاهر عدم الإشكال عندهم في عدم كون قيام الطرق عليها موجباً لكونها ذات حقائق ظاهرية، بل ليس وظيفة الطرق إلا إحرازها لا غير.

ولا فرق بينهما (١) في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله (٢).

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجة، فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني العلم، أو جعلي بالظن الاجتهادي أو التقليدي، يترتب في حقه أحكام تلك الزوجة من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما، فإن أحكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجة، كأحكام المصاهرة، وتوريثها منه، والإنفاق عليها من ماله، وحرمة العقد عليها حال حياته.

ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد السببية وهو في الواقع غير سبب، فلا يترتب عليه شيء في الواقع (٣). نعم لا يكون مكلفاً بالواقع ما دام معتقداً (٤)، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل على مقتضاه.

وبالجملة: فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية (٥) كحياة

(١) يعني: بين العلم وغيره من الطرق.

(٢) كما هو مقتضى كاشفيته وطريقيته المحضة، كما أشرنا إليه.

(٣) كما هو مقتضى الطريقة المحضة التي هي التحقيق.

(٤) يعني: تكليفاً منجزاً يستتبع العقاب بالمخالفة، وإلا فثبوت التكليف

الواقعي في حقه هو مبنى المخطئة الذين هم أهل الحق.

(٥) لعل الأولى أن يقول: حال الطرق في الشبهات الحكمية هو حال الطرق

زيد وموت عمرو، فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي (١) في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور، فإن مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكماً ظاهرياً في حقه: هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجية بين زيد وهند، والمفروض أن دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقاً إلى الواقع، فأى فرق بين صدور العقد ظاناً بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره؟

وإذا تأملت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم، فلا نطيل بتفصيلها.

ومحصل ما ذكرنا: أن الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي، فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادي أو التقليد، كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً أو جعلياً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف.

بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد: أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضاً باق على حكمه الواقعي، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف، خلافاً لجماعة حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا

في الشبهات الموضوعية، كما سبق بيان نظيره.

(١) يعني: على موت زيد بعد مضي مدة من موته.

كان مبنياً على الدوام واستمرار الآثار - كالزوجية والملكية (١) - لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق. وتام الكلام في محله.

وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل، من حيث الشك في ترتب الأثر على ما يوقعه، فلا يتأتى منه قصد الإنشاء في العقود والإيقاعات.

وفيه: أن قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة - وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح - وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً (٢)، فضلاً عن الشك فيه، ألا ترى: أن الناس يقصدون التملك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد، بين شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم.

عدم الفرق في  
صحة معاملة  
الجاهل بين  
شكّه في الصحة  
حين صدورها  
أو قطعه بفسادها

هذا كله حال المعاملات.

وأما العبادات:

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمتهم الله: «الابتناء على الدوام لم يعلم له معنى محصل، إذ كثيراً ما يكون مبنى تحصيل الملكية على التبدل، كما في أمر التجار، وكذا الزوجية في حق بعض الأشخاص. ولو كان المراد الدوام ما لم يوجد الراجع لم يكن هناك فرق بين الطهارة والملكية. فتدبر».

(٢) إذ ليس المقصود إنشاء المجعول شرعاً، فانه تابع للشارع، ولا سلطان للعاقده عليه، بل إنشاء المعنى اعتباراً مع قطع النظر عن الشارع، وليس من الشارع إلا الإمضاء مع استكمال الشروط. فتأمل جيداً.



إذا أوقع الجاهل  
عبادة عمل فيها  
بما تقتضيه البراءة

فملخص الكلام فيها: أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل منزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال (١)، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك، بلا خلاف في ذلك ظاهراً، لعدم تحقق نية القربة، لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به (٢)؟

وما يرى: من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به على تقدير صدوره (٣)، كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نص معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط، فلا يشبه ما نحن فيه.

لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلا بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإن امتثاله لا يكون إلا بإتيان ما يعلم مطابقتة له، وإتيان ما يحتمله - لاحتمال مطابقتة له - لا يعد إطاعة عرفاً.

عدم تحقق  
قصد القربة مع  
الشك في كون  
العمل مقرباً

وبالجملة: فقصد التقرب شرط في صحة العبادة إجماعاً - نصاً

(١) أما لو كان بانياً على الفحص فقد سبق منه تَبَيَّنَ في شروط الاحتياط عدم الصحة فيه أيضاً ولو طابق الواقع. وقد سبق منا الكلام فيه هناك. فراجع.

(٢) تقدم الكلام في ذلك في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة الوجوبية المحصورة. فراجع.

(٣) الجار والمجرور متعلق بقوله: «والحاكم بالصحة...».

وفتوى - وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً.

وأما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط، فهو غير ممكن على وجه الجزم، والجزم فيه غير معتبر إجماعاً، إذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد، مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً (١).

وكيف كان: فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل، لا يصح عبادته وإن انكشف مطابقته للواقع.

إذا كان  
غافلاً وعمل  
باعتماد التقرب

أما لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول من يسكن إليه - من أبويه وأمثالهما - فعمل باعتقاد التقرب، فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة، إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل ومعتقد الخلاف (٢).

وعلى أي حال: فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع، إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب، والمفروض حصوله. والعلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر شرعي، غير معتبر (٣) في صحة العبادة، لعدم الدليل، فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد

(١) تقدم منا في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة الوجوبية المحصورة أن ذلك كاشف عن عدم اعتبار الجزم في قصد تحقق القرية مطلقاً حتى مع التمكن منه. فراجع.

(٢) إذ لا يكون عمله مبنياً على الأصل، بل اعتقاده أو غفلته، فهو ليس عاملاً بالأصل.

(٣) خبر لقوله: «والعلم بمطابقته...».

إلى الأدلة ورجوع المقلد إلى المجتهد، إنما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق (١)، كما لا يخفى على من لاحظها.

ثم إن مرآة (٢) مطابقة العمل الصادر للواقع: العلم بها، أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

وتوهم: أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط، لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلية. وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدم نظير ذلك في المعاملات (٣).

---

(١) إذ ليس فيها شائبة التقييد لا في موضوع الحكم ولا في كيفية امتثاله، بل هي واردة في مقام الإحراز والإثبات لا غير. فلاحظ.

(٢) يعني: أنه لو وقع العمل قبل الفحص فحيث كان إجزاؤه موقوفاً على مطابقته للواقع كما ذكرنا فإحراز المطابقة يكون إما بالعلم بها، أو بقيام الطرق المنصوبة للمجتهد أو المقلد.

(٣) في تعقيب كلام الفاضل النراقي رحمته الله.



ولنتختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمور:

## الأول

هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر  
مطابقة العمل له ومخالفته، وهو الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند  
المخطئة؟ فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع،  
وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية، فيعاقب،  
ولو عكس الأمر لم يعاقب؟

هل العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب في  
صورة العكس دون الأصل؟ أو يكفي مخالفة أحدهما، فيعاقب في الصورتين؟  
أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما، فلا عقاب في  
الصورتين؟

وجوه:

من: أن (١) التكليف الأولي إنما هو بالواقع، وليس التكليف بالطرق

دليل الوجه الأول

---

(١) بيان لدليل الوجه الأول، وهو استحقاق العقاب مع مخالفة الواقع لا

### الظاهرية إلا على من عثر عليها (١).

ومن: أن الواقع (٢) إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه، وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلاً عنه (٣)، فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبي من يعلم أنه لن يعثر بعد الفحص على دليل حرمة؟  
ومن: أن كلا (٤) من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي، أما إذا

دليل الوجه الثاني

دليل الوجه الثالث

غير ولا أثر للطريق.

(١) يشكل بأن الطرق الظاهرية صالحة للمنجزية وإن لم يعثر عليها إذا كان عدم العثور ناشئاً عن تقصير.

مع أن هذا الوجه إنما يقتضي عدم العقاب بمخالفة الطريق، فيبطل الوجه الثاني والثالث، ولا يقتضي العقاب بمخالفة الواقع مع موافقة الطريق الذي هو مفاد الوجه الأول، بل يمكن معه الوجه الرابع إذ مجرد عدم التكليف بالطرق الظاهرية قبل العثور عليها لا ينافي كونها عذراً في مخالفة الواقع، لتعذر الوصول إليه معها ولو لم يعثر عليها فعلاً. وسيأتي الكلام في ذلك. فلاحظ.

(٢) بيان لدليل الوجه الثاني، وهو استحقاق العقاب مع مخالفة الطريق، ولا أثر لموافقة الواقع.

(٣) إن أريد البدلية الواقعية فمن الظاهر أن جعل الطرق لا يقتضي بدليتها عن الواقع على ما هو الحق من التخطئة.

وإن أريد البدلية الظاهرية فوجوب الرجوع إلى الطرق الظاهرية طريقي، لا تكون مخالفته مورداً للعقاب إلا في ظرف إصابته للواقع، كما سيأتي من المصنف رحمته.

(٤) بيان لدليل الوجه الثالث، وهو استحقاق العقاب بمخالفة أحد الأمرين من الواقع والطريق.

كان التكليف ثابتاً في الواقع، فلأنه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط، وعلى إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالة على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئاً منها فلا مانع من مؤاخذته.

وأما إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعي، فلأنه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم (١) به، فإن أدلة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة.

ومن: عدم التكليف (٢) بالواقع، لعدم القدرة، وبالطريق الشرعي، لكونه ثابتاً في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري (٣)، فالمكلف به

(١) لكن هذا لا يقتضي استحقاق العقاب بعد ما أشرنا إليه ويأتي من المصنف عليه السلام من أن وجوب الرجوع إلى الطرق الظاهرية طريقي، فلا أثر لمخالفته مع فرض عدم إصابته للواقع.

ومنه يظهر عدم استحقاق العقاب بمخالفته ولو مع وصوله، إلا إذا تحقق التجري بناء على استحقاق العقاب به.

(٢) بيان لدليل الوجه الرابع، وهو عدم استحقاق العقاب إلا بمخالفة كلا الأمرين الواقع والطريق، دون مخالفة أحدهما.

(٣) يعني: أن مخالفة الطريق إنما تقتضي العقاب في حق من اطلع عليه لتحقيق التجري بها، لا لكونها معصية واقعية.

أقول: أشرنا في حجة الوجه الأول إلى أن الطريق منجز حتى في حق من لم يطلع عليه إذا كان عدم اطلاعه لتقصيره، وعليه فيتحقق التجري به بمخالفته أيضاً، بناء على تحقق التجري بمجرد الإقدام في مورد منجز التكليف، كما يظهر من المصنف عليه السلام في مبحث القطع.

لكن ذكرنا هناك أنه لا يتحقق مع كون الإقدام برجاء عدم مخالفة الواقع

فعلاً المؤاخذ على مخالفته: هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذة.

نعم، لو اطلع على ما يدل ظاهراً على الوجوب أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض، فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجر. وإذا لم يطلع على ذلك - لتركه الفحص - فلا تجري أيضاً.

وأما إذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافياً، فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع، فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه نافٍ للتكليف.

والأقوى: هو الأول، ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة.

وحاصله: أن التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعذر الوصول إليه تفصيلاً (١)، إلا أنه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملاً له (٢)، قادراً عليه (٣)، غير مطلع على طريق شرعي ينفيه (٤)، ولا واجداً

الأقوى الوجه  
الأول والدليل  
على ذلك

- كما هو المفروض هنا - وإن كان تقريراً لما فيه من احتمال الضرر. وعليه فلا يحصل التجري حتى من المطلع على الطريق إذا كان إقدامه برجاء الخطأ فيه.

(١) تعريض بحجة القول الثاني والرابع، المقتضية لعدم العقاب بمخالفة الواقع في المقام.

(٢) لا حاجة إلى الاحتمال المتوقف على الالتفات، بل يكفي الغفلة إذا كانت عن تقصير، كما سبق.

(٣) لتمكنه من الاحتياط.

(٤) ظاهره أن وجود الدليل النافي إذا لم يطلع عليه المكلف لا يكفي في دفع العقاب بمخالفة الحكم الواقعي الثابت. ولعله لأن الدليل المذكور ليس



لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء ترده (١)، وهو (٢) العقل والنقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه، وإن احتمل التكليف وتردد فيه.

وأما إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع، فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية. ولو فرض هنا (٣) طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف، لم يعاقب عليه، لأن مؤدى الطريق الظاهري غير معمول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنما هو معمول بعنوان كونه طريقاً إليه، فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء، ولذا لو أدى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمر ووجب إعادتها.

رافعاً للحكم الواقعي بل هو عذر مصحح لمخالفته العذر لا يرفع العقاب والذم بمجرد وجوده واقعاً، بل لا بد من وصوله واعتماد المكلف عليه حتى يصح له الاحتجاج والاعتذار به، كما أشرنا إلى ذلك في آخر الكلام في التجري عند التعرض لاقسامه.

ولو لا ذلك لتعين البناء على عدم استحقاق العقاب بمخالفة الواقع في المقام، كما لا عقاب بمخالفة الطريق وحده، لما أشرنا إليه من أن وجوب الرجوع إليه طريقي لا يقتضي المعصية مع عدم إصابته للواقع، كما لا يقتضي التجري في مثل المقام مما كان العمل برجاء عدم مخالفة التكليف الواقعي، ومما ذكرنا ظهر أن الأقرب هو الوجه الأول ثم الرابع.

(١) يعني: تردد المكلف في ثبوت التكليف وعدمه.

(٢) بيان للدليل المؤمن.

(٣) تعريض بما ذكر في حجة الوجه الثاني والثالث من ثبوت العقاب بمخالفة

الطريق.

نعم، إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته، لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصية ظاهرية، من حيث فرض كونه طريقاً شرعياً إلى الواقع، فهو في الحقيقة نوع من التجري (١). وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق (٢).

ووجوب رجوع العامي إلى المفتي لأجل (٣) إحراز الواجبات الواقعية، فإذا رجع وصادف الواقع (٤) وجب من حيث الواقع، وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجباً في الواقع، ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهر مشروطة (٥) بعدم انكشاف الخلاف، لا

---

(١) عرفت انه موقوف على عدم كون الارتكاب برجاء خطأ الطريق.

(٢) أشرنا قريباً إلى منجزية الطريق مع عدم الاطلاع عليه إذا كان ناشئاً عن

تقصير.

(٣) خبر لقوله: «ووجوب رجوع...». وهو بيان إلى أن هذا الوجوب

طريقي.

(٤) لما كان وجوب الرجوع إلى الحجة - كقول المفتي - منتزعاً من حجيتها

تعين ثبوته مع الخطأ أيضاً، لامتناع تقييد حجية الحجة بصورة إصابتها، وإلا كانت لاغية غير صالحة للعمل كما لا يخفى.

فالعمدة ما ذكره أولاً من أن وجوب الرجوع للحجة طريقي لا يكون بنفسه

مورداً للعقاب، بل من حيث كونه منجزاً للواقع، فمع فرض عدم إصابته للواقع لا موضوع للعقاب، إلا من حيث التجري على ما سبق.

(٥) حال من (آثار) معمول لقوله: «ويترتب...». لكن العبارة لا تخلو من

ركاكة.

استحقاق العقاب على الترك (١)، فإنه يثبت واقعاً من باب التجري (٢).  
ومن هنا يظهر: أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة  
تعدد التكليف (٣).

نعم، لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية،  
لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق (٤)، وكان أوجه  
الاحتمالات حيثئذ الثاني منها.

---

(١) يعني: ترك العمل بقول المفتي لو أخطأ الواقع.

والعبارة لا تخلو عن ركافة ولعل المناسب أن يقول: ولا يستحق العقاب على  
الترك من حيث كونه معصية وإن كان يثبت واقعاً من باب التجري.  
(٢) يعني: التجري بالإقدام على مخالفة الحجة التي قامت على ثبوت الحكم  
الواقعي.

لكن هذا مبني على كون التجري موجباً لاستحقاق العقاب، وعلى تحققه في  
المقام، والأول خلاف مبني المصنف رحمته الذي ذكره في مباحث القطع، والثاني موقوف  
على عدم صدور العمل برجاء عدم مخالفة الحكم الواقعي، كما ذكرناه قريباً.

(٣) يعني: بسبب التكليف بالواقع والطريق. ووجه عدم تعدد العقاب ما  
عرفت من عدم الأثر لمخالفة الطريق بنفسها.

(٤) لكنه مشروط بكون مؤديات الطرق أحكاماً فعلية ثانوية مطلقاً حتى  
لو لم يطلع عليها المكلف، أما لو قيل باشتراك ذلك بوصولها فعلاً فمع عدم العثور  
عليها - كما هو المفروض في المقام - ليس هناك إلا الحكم الواقعي، فيكون المعيار في  
العقاب مخالفته، كما هو مقتضى الوجه الأول.

## الثاني

قد عرفت: أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال، غير معذور، لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار، بمعنى: أن شيئاً من آثار الشيء المجهول - عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم - لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

وقد استثنى الأصحاب من ذلك: القصر والإتمام (١) والجهر والإخفات، فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين. وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في

معذورية  
الجاهل بالقصر  
والإتمام والجهر  
والإخفات

---

(١) أما مع الإتيان بالإتمام في موضع القصر فهو المحكي عن المشهور، وأما مع الإتيان بالقصر في موضع الإتمام مطلقاً أو في الجملة فالمحكي عن المشهور عدم الإجزاء، وإن اختاره بعض. فراجع.

## الموضعين (١) أيضاً.

فحينئذٍ يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصر، فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة إلى المسافر باقياً (٢)، وما يأتي به - من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً - إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب؟ وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

دفع الإشكال  
من وجوه:

ودفع هذا الإشكال: إما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي

(١) يعني: في الجهر والاختفات، والقصر والإتمام، فإن مفاد الدليل الوارد فيهما عدم وجوب الإعادة من دون تعرض للعقاب، ففي صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال عليه السلام: إن كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم تكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه».

وفي صحيح زرارة عنه عليه السلام عن رجل جهر فيما لا ينبغي الاجتهاد فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، فقال عليه السلام: «أي ذلك فعل متعمداً فقد نقص [نقص خ. ل.] صلاته وعليه الإعادة، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته». ومن الظاهر أن إطلاقهما شامل للجهل التقصيري، نعم لا إشكال ظاهراً في عدم شمولهما للمتردد.

والظاهر أن الإشكال يجري في جميع موارد الأجزاء مع الجهل التقصيري، كما في موارد حديث «لا تعاد...» بناء على شموله للمورد المذكور.

والأدلة المذكورة - كما ترى - لم تتعرض لإلغائي الإعادة، لا لنفي العقاب، فالمرجع فيه القواعد المتقدمة ولعله يأتي تمام الكلام في ذلك.

(٢) وإلا لما استحق العقاب من أجله.

المتروك (١)، وإما بمنع تعلقه بالمأتي به، وإما بمنع التنافي بينهما.  
فالأول، إما بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم (٢)،

الوجه الأول

(١) فلا مانع من التزام ثبوت التكليف بالمأتي به. وكذا الحال فيما بعده فانه بعكسه.

(٢) يعني بوجوب القصر.

لكنه بظاهره يستلزم تقييد الحكم بالعلم به، وهو ممتنع.  
مع أنه يستلزم عدم صحة القصر لو فرض تحققه من الجاهل، ولا يظن من أحد التزامه.

إلا أن يدفع الثاني بأن المراد بتقييد القصر بالعلم به تقييد وجوبه التعيني لا ما يعم الوجوب التخيري، فهو مع الجهل لا يجب تعييناً بل يتخير بينه وبين التمام نظير الصلاة في أماكن التخير.

وأما الأول فيدفع بأن العلم لا يكون دخليلاً في وجوب القصر بنحو التقييد اللحاضي، بل بنحو نتيجة التقييد، نظير ما تقدم منّا في نسيان الجزء.  
نعم هذا الوجه لا يدفع إشكال العقاب على الواجب الأصلي، إذ لا معنى للعقاب عليه مع فرض عدم وجوبه.

وتفصيل الكلام في ذلك: أن الأجزاء مع الجهل بالحكم:

تارة: يكون لوفاء المأتي به حال الجهل بغرض الواجب، ويتعين حينئذٍ عدم شمول التكليف التعيني لحال الجهل، بل لابد من اختصاصه بحال العلم ولو بنتيجة التقييد لتبعية التكليف للغرض، نظير ما سبق في نسيان الجزء. وحينئذٍ يتعين عدم العقاب لعدم فوت الواقع.

وأخرى: يكون مانعيته من بقاء الملاك في الواجب الأصلي، بحيث يكون فعله موجباً لحدث والمانع من الإلزام بمصلحته وإن كان تحصيلها ممكناً بفعله، وحكمه

وكذا الجهر والإخفات.

وإما بمعنى معذوريته فيه، بمعنى: كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه، ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعي (١).

وهذا الجاهل وإن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري (٢) - كما في الجاهل بالموضوع (٣) - إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع (٤).

كما سبق.

نعم قد يترتب العقاب لالفوات الواقع بل لحدوث المانع من بقاء ملاكه، ولو فرض نهي المولى عن ذلك.

وثالثه: يكون لمانعيته من تحصيل غرض الواجب وإن كان ملاكه باقياً غير مستوفى، كما لو نذر الإفطار بالتمر فأفطر بالماء. واللازم حينئذ بقاء التكليف بالواقع وإطلاقه، وثبوت العقاب عليه. ومن الظاهر أن ما سبق مبني على أحد الوجهين الأولين.

(١) لكن هذا - مع استلزامه لعدم العقاب على الواقع - لا يقتضى ارتفاع الحكم الواقعي بنحو يكون المأتي به بدلاً عنه، كي يتوجه الإجزاء، كما هو الحال في الشبهة الموضوعية التي يعذر فيها بلا إشكال.

(٢) كأنه من جهة الغفلة المفروضة، لما عرفت من عدم التزامهم بالإجزاء في المتردد.

(٣) يعني: المتردد فيه، فإنه موضوع للحكم الظاهري، أما الغافل فهو كالجاهل عن الحكم.

(٤) فإن الاعتقاد يقتضي العمل كالحكم الظاهري، وليس كالتردد ليحتاج

وإما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع، وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر، لغفلته عنه (١). نعم يعاقب على عدم إزالة الغفلة، كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه.

وإما من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة، لقبح خطاب العاجز. وإن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر (٢)، لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث إن الظاهر منهم - كما تقدم - بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل، ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغضب، إذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطان (٣).

المناقشة في هذا الوجه

والثاني، منع تعلق الأمر بالمأني به، والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب، فإن قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع (٤).

الوجه الثاني

لحاكم ظاهري.

(١) لكن هذا كسابقه لا يقتضي الإجزاء.

(٢) نظير ما وجه به المصنف رحمته كلام صاحب المدارك في العقاب. لكن هذا كما سبقه لا يقتضي الإجزاء، فإن عدم العقاب على الواقع لا يقتضي بدلية المأتي به عنه.

(٣) تقدم الكلام في ذلك في تعقيب كلام صاحب المدارك في العقاب.

(٤) كما تقدم تقريره في الصورة الثانية والثالثة من الصور المتقدمة.



نعم، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد (١)، كما في آخر الوقت، حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر.

ويرد هذا الوجه: أن الظاهر من الأدلة كون المأتي به مأموراً به في حقه (٢)، مثل قوله ﷺ في الجهر والإخفات: «تمت صلاته» ونحو ذلك.

المناقشة في هذا الوجه

وفي الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل (٣)، فتأمل.

والثالث، بما ذكره كاشف الغطاء رحمته الله: من أن التكليف بالإتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر (٤)، فقد كلفه بالقصر والإتمام

الوجه الثالث

(١) لا يخفى أن فرض المانعية يقتضي كون المأتي به علة لفوت الواجب فيحرم غيراً لا من جهة المضادة حتى يبتني على المسألة المذكورة.

(٢) هذا غير ظاهر من الأدلة، والتعبير بالتامة يمكن أن يكون كناية عن اكتفاء الشارع بالمأتي به، لا عن الأمر به. فتأمل.

(٣) هذا يختلف باختلاف الموارد. فراجع ما ذكرناه من الصور الثلاث وتأمل.

(٤) لا بد من أن يراد منه كون المعصية شرطاً فيه بنحو الشرط المتأخر، وإلا فالمفروض الإتيان بالإتمام أثناء الوقت قبل معصية أمر القصر. بل المحكي من كلام كاشف الغطاء رحمته الله ظاهر في أن الشرط هو العزم على المعصية، إلا أنه حيث كان المفروض جهل المكلف بالأمر بالقصر فلا عزم له على معصيته.

إلا أن يريد العزم على فعل ما يوجب المعصية واقعاً وإن لم تكن مقصودة كما

على تقدير معصيته في التكليف بالقصر. وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم.

ويرده: أنا لا نعقل الترتب في المقامين (١)، وإنما يعقل ذلك فيما

المناقشة في  
هذا الوجه

أنه لا بد من أن يكون المراد بالمعصية ما يعم المنع عن حصول مصلحته أو عن ثبوت الملاك فيها ولو مع بقاء الوقت لا عدم الامتثال حتى يخرج الوقت، إذ من الواضح أنه لو التفت بعد الإتيان بالتسام قبل خروج القصر لم يكن عليه الإتيان بالقصر. فلاحظ.

(١) لكن المتأخرين عنه رحمهم الله - كتلميذه السيد الشيرازي رحمهم الله وغيره من الأعاظم رحمهم الله - قد عقلوا الترتب في الضدين ونقحوه وشيدوا أركانه والتزموا به. وتفصيله في محله. وهو في المقام موقوف على وفاء المأتي به في خصوص حال الجهل ببعض المصلحة الملزمة لاهتمامها، بنحو يمنع من استيفاء تمام المصلحة مع بقاء ملاكها، نظير ما ذكرناه في الصورة الثالثة، فمن حيث وفائه ببعض المصلحة يتجه الأمر به، ومن حيث مانعيته عن تحصيل تمام المصلحة يتجه العقاب على ترك الواجب الأصلي كما يتجه الأجزاء.

ودعوى امتناع الأمر الذي يكون موضوعه العصيان عن جهل، لامتناع محركته وباعثيته، لأن باعثية التكليف مشروطة بالتفات المكلف إلى تحقق شرائطه، ويمنع التفات المكلف إلى جهله بوجود القصر في المقام إذ بالتفاتة إليه ينقلب علماً ويرتفع موضوع التكليف.

مدفوعة: بأن المكلف إنما يرجع في المقام إلى إطلاق أمر التمام المفروض تقييده واقعاً بأمر لقصر، فإذا فرض ثبوت أمر التمام في حال الجهل بأمر القصر لم يكن الجهل مأخوذاً في موضوعه، بل كان موضوعه ذات المكلف ولا يخرج عنه إلا حال العلم بأمر القصر، فمع فرض عدم العلم به يتسنى له الالتفات إلى أمر التمام. فتأمل

جيداً.

مع أنه يكفي في صحة التمام الذي هو المهم في المقام ثبوت الملاك له وإن لم يكن أمره فعلياً لفرض امتناع الخطاب به.  
والحاصل أنه لا مانع من الالتزام بالترتب في المقام، كما التزمنا امكانه في الضدين.

نعم يفترقان بوجوه:

الأول: أن التزامك هناك بين الخطابين بسبب التضادين الواجبين مع إطلاق ملاك كل منهما، بحيث لو أمكن تحصيلهما معاً لوجب، بخلاف التزامك هنا، فإنه بين الملاكين من حيث أن استيفاء ملاك القصر مانع من ثبوت ملاك التمام، كما أن حصول ملاك التمام مانع من استيفاء ملاك القصر، لا من ثبوت ملاكه، من دون تضاد بين الأمرين، بل يمكن الجمع بينهما.

ومن ثم كان محذور اجتماع الأمرين بالضدين الذي قد يتوهم لزومه من الترتب هناك لا مجال له هنا.

الثاني: أن المراد بمعصية الأهم التي هي شرط للأمر بالمهم هناك مجرد عدم الإتيان به في وقته، والمراد بمعصيته القصر هنا امتناع استيفاء ملاكه كما ذكرناه.

الثالث: أن مشروعية المهم هناك لا تختص بحال الغفلة، بل تعم حال العمد، فيصح معه إذا كان عبادة بناء على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، بخلافه هنا، فلا يشرع التمام إلا مع الغفلة عن وجوب القصر.

إما لاختصاص ملاكه بحال الغفلة، أو لأنه إذا كان مفوتاً لبعض ملاك القصر الملزم كان محرماً فلا يمكن التقرب به إلا مع الغفلة، وليس كالضد.

نعم لو قيل بامتناع التقرب مع الجهل التقصيري بالحرمة أشكل صحته في المقام بعد فرض العقاب على ترك القصر.

إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الأول (١)، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية، فكلف لضيق الوقت بالترابية.

---

ثم إن الملزم بالترتب في المقام هو دعوى ثبوت العقاب بفوت القصر. ولعله خلاف ظاهر بعض الأدلة في المقام، لظهورها في معذرية الجهل هنا. ولأجله فلا ملزم بالترتب، بل يتعين البناء على حمل المقام على الصورة الأولى أو الثانية من صور أجزاء ما يؤتى به حال الجهل التي تقدمت الإشارة إليها. وقد أطلنا الكلام في المقام لأهميته، وتركنا التعرض لبعض ما يناسب ذكره لضيق المجال. فلاحظ.

(١) يعني: الموجب لسقوط أمره فعلاً وتعين الأمر بالبدل.

### الثالث

أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص. أما إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية:

فإن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص.

عدم وجوب  
الفحص في الشبهة  
الموضوعية  
التحريمية

ويدل عليه إطلاق الأخبار (١) - مثل قوله <sup>عليه السلام</sup>: «كل شيء لك حلال حتى تعلم»، وقوله: «حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيعة»، وقوله: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة» وغير ذلك - السالم عما يصلح لتقييده (٢).

---

(١) تقدم الكلام في ذلك في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية، وتقدم الإشكال في بعض هذه الأدلة، وتقدم أيضاً بعض الكلام في ذلك في أول الكلام في شروط البراءة.

(٢) لعدم شمول الأدلة المتقدمة في الشبهة الحكمية للشبهة الموضوعية. أما

وإن كانت الشبهة وجوبية، فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء: عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد، مثل قول المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين (١).

هل يجب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية؟

إلا أنه قد يتراءى: أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً، فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن أولئك، وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص

قال في المعالم، في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية الثبوت في خبر الفاسق:

كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال

إن وجوب الثبوت فيها متعلق بنفس الوصف، لا بما تقدم العلم

الإجماع فظاهر.

وكذا ما دل على وجوب التعلم والذم على المعاصي المجهولة، لاختصاص جميع ذلك بالشبهة الحكمية.

وأما العلم الإجمالي بالتكليف مع عدم الفحص فهو لو حصل في الشبهة الموضوعية لا يكون منجزاً لعدم الابتلاء ببعض أطرافه.

وأما حكم العقل بعدم المعذورية مع عدم الفحص فقد تقدم الكلام فيه في الشبهة الحكمية. على أنه لو تم كان إطلاق أدلة البراءة وارداً عليه، فيخرج عنه به.

(١) لم يتضح الفرق بين هذين المثالين والأمثلة الآتية، حيث لم ينكر فيها دعوى أن بناء العقلاء على وجوب الفحص.

به منه، ومقتضى ذلك إرادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه، ألا ترى أن قول القائل: «أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة - مثلاً - درهماً» يقتضي إرادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه، انتهى.

وأيد ذلك المحقق القمي رحمته في القوانين:

كلام المحقق  
القمي تأييداً  
لصاحب المعالم

بـ «أن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط. مثل: أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج - لعدم علمه بمقدار المال - لا يمكنه أن يقول: إني لا أعلم أنني مستطيع ولا يجب علي شيء، بل يجب عليه محاسبة ماله، ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها.

نعم، لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا؟ فالأصل عدم الوجوب حينئذٍ» (١).

ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه.

اختلاف كلمات  
الفقهاء في  
فروع المسألة

وأما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة: فقد أفتى جماعة منهم - كالشيخ والفاضلين وغيرهم - بأنه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشك في مقداره، وجب التصفية، ليحصل العلم بالمقدار، أو الاحتياط بإخراج ما يتيقن معه البراءة.

نعم، استشكل في التحرير في وجوب ذلك، وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب: بأنه لا يجب التصفية.

(١) لم يتضح الفرق - بين الفرضين في وجوب الفحص وعدمه.

والفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم: من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه: أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران (١) الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا، ألا ترى: أنه لو علم بالدين وشك في قدره، لم يوجب ذلك الاحتياط (٢) والفحص.

مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده، إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص (٣).

(١) عطف على: «القدر المتيقن» يعني: الاحتياط لا يجب مع وجود القدر المتيقن وكون الدوران بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين بلا إشكال.

(٢) كما تقدم نظير ذلك في المسألة الرابعة من مسائل الشبهة الوجوبية عند الكلام فيمن عليه فوائت لا يعلم عددها.

(٣) إذا فرض كون الفحص لا يوجب انكشاف الحال. لكن لم يظهر ممن سبق جريان البراءة إذا لم يظهر الحال، ومجرد إيجابهم الفحص أو الاحتياط فيمن عنده فضة مغشوشة لا يظهر منه جريان البراءة مع الفحص إذا لم ينكشف الحال، لقرب مفروغيتهم عن ظهور الحال بالفحص، فلا موضوع معه للبراءة ولا الاحتياط.

وأما ما سيأتي من التحرير فهو لا يصلح حجة عليهم، لاختصاصه بصورة الشك في بلوغ النصاب، ولا مجال فيه لتوهم العلم الإجمالي بل سبق من التحرير الاستشكال في وجوب الفحص حتى مع العلم الإجمالي ببلوغ النصاب، فكيف يستشهد به في النقض على من يرى وجوب الفحص.

نعم من البعيد جداً بناؤهم على وجوب الاحتياط حتى بعد الفحص فيما لو



وقال في التحرير في باب نصاب الغلات: ولو شك في البلوغ، ولا مكيال هنا ولا ميزان، ولم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب، انتهى.

وظاهره: جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم.  
وبالجملة: فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع، مشكل.  
وأشكل منه: فرقهم بين الموارد، مع ما تقرر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر (١).

المناقشة فيما ذكره  
صاحب المعالم  
والمحقق القمي

وأما ما ذكره صاحب المعالم رحمته الله وتبعه عليه المحقق القمي رحمته الله: من تقريب الاستدلال بأية التثبت على رد خبر مجهول الحال، من جهة اقتضاء

---

وجب إكرام علماء البلد وأطبائها وجهل بعضهم.

والحاصل: أن حكمهم بوجوب الفحص في مثل ذلك إن كان يبتني على دعوى منجزية العلم الإجمالي، نظير ما تقدم من بعض الأصحاب من وجوب الاحتياط فيمن عليه فوائت لا يعلم عددها - فهو مع إشكاله بما عرفت من لزوم الأخذ بالمتيقن - مختص بما إذا علم التكليف ودار أمره بين الأقل والأكثر، دون ما لو شك في أصل التكليف.

مع أنه يقتضي عدم الرجوع إلى البراءة مع تعذر الفحص أو بعده إذا لم ينكشف به الحال.

وإن كان يبتني على دعوى وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية مطلقاً أو في الجملة فهو محتاج إلى دليل، وإطلاق أدلة البراءة يدفعه.

(١) لإطلاقات أدلة البراءة، خصوصاً في غير الارتباطيين.

تعلق الأمر بالموضوع الواقعي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم  
الاقتصار على القدر المعلوم، فلا يخفى ما فيه.

لأن رد خبر مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند  
الشك (١)، وإلا لجاز الأخذ به، ولم يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس  
عن العلم بحاله، كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور (٢) بعد الفحص  
عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه.

بل وجه رده قبل الفحص وبعده: أن وجوب التبين شرطي،  
ومرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه (٣) من دون اشتراط التبين  
فيه بعدالة المخبر (٤)، فإذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه،

---

(١) كما هو ظاهر كلامهما حيث أوجب صاحب المعالم الفحص فيما لو أمر  
المولى بإعطاء كل بالغ رشيد من هذه الجماعة، وأوجب صاحب القوانين مع الشك  
في الاستطاعة.

(٢) وهو قوله: أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة.

(٣) متعلق بقوله: «قبول الخبر...».

(٤) متعلق بقوله: «اشتراط...» يعني: أن مرجعه إلى أن قبول الخبر من دون  
التبين فيه مشروط بعدالة المخبر.

ثم إن هذا خلاف ظاهر الآية، فإن مقتضاها مانعية الفسق من قبول الخبر، لا  
شرطية العدالة فيه وحينئذ فمع الشك يمكن الرجوع إلى أصالة عدم الفسق لإحراز  
حجية الخبر ولزوم قبوله، لا التوقف نعم لو لم يجر استصحاب عدم الفسق اتجه  
التوقف لما ذكره المصنف رحمته.

اللهم إلا أن يدعي أن مقتضى التعليل في الآية اشتراط القبول بالعدالة، لا

والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول، لأن عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته.

ما يمكن أن  
يقال في المسألة

ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص (١)، ثم العمل بالبراءة، كبعض الأمثلة المتقدمة، فإن إضافة

مانعية الفسق منه، فلا بد من إحراز العدالة، إذ يكفي في الوقوع في الندم عدم إحراز العدالة، ومجرد عدم إحراز الفسق لا ينفع في عدم الندم. فلاحظ.

(١) هذا غير ظاهر، كيف وباب النجاسة والتذكية والحلية في الأشياء يستلزم عدم الفحص فيها الوقوع في خلاف الواقع كثيراً، مع عدم وجوب الفحص فيها قطعاً.

نعم قد تكون كثرة المخالفة في بعض الموارد مع عدم الفحص قرينة على إرادة وجوبه لمناسبة الحكم والموضوع أو غيرها، كما قد يعلم باهتمام الشارع الأقدس بالواقع بحيث يعلم بعدم رضاه بالتقصير فيه، فيجب الفحص حينئذٍ بل قد يجب الاحتياط مطلقاً ولو بعد الفحص لأجل ذلك تخصيصاً لأدلة البراءة، فإن أدلة البراءة قابلة للتخصيص في موارد العلم بالاهتمام، وكذا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنها لا تجري مع العلم بالاهتمام بالنحو المذكور. كما أشرنا إلى ذلك في أوائل الكلام في الأقل والأكثر الارتباطين.

هذا ولو شك في ذلك تعين الرجوع إلى إطلاقات البراءة.

ومنه يظهر الحال في الأوامر العرفية، فإنه ليس فيها إطلاق يرجع إليه يقتضي البراءة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان يشكل الرجوع إليها مع التقصير في الفحص، كما أشرنا إليه في الشبهة الحكمية. وحينئذٍ فقد يدعى وجوب الفحص فيها إما مطلقاً

جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلا بالفحص، فإذا حصل العلم ببعض، واقتصر على ذلك - نافياً لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين - عد مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من تمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحج المتقدم: إن العلم بالاستطاعة في أول أزمته حصولها يتوقف غالباً على المحاسبة، فلو بني الأمر على تركها ونفي وجوب الحج بأصالة البراءة، لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، لكن الشأن في صدق هذه الدعوى (١).

---

أو فيما لو لزم كثرة المخالفة مع عدمه، فإن ذلك قد يكون قرينة على وجوبه. ومنه يظهر الحال في بناء العقلاء الذي ادعاه المصنف رحمته، فإنه إن أريد منه حكمهم بالاستحقاق بحيث لا يمكن العمل معه بأدلة البراءة فهو ممنوع، وإن أريد به كون كثرة المخالفة قرينة في خطاباتهم على عدم جريان البراءة عندهم، فهو غير بعيد في الجملة، لكنه لا يسلم في الأحكام الشرعية فلا ينفع في الخروج عن مقتضى إطلاقات البراءة ولذا لم ينفع في الشبهة التحريمية، حيث لم يذكر فيها التفصيل المذكور. فتأمل جيداً.

(١) إن كان المراد بها دعوى لزوم الفحص مع لزوم كثرة المخالفة من عدمه. فقد عرفت أنها غير تامة، ولا مجال للخروج بها عن إطلاق أدلة البراءة، وإن كان المراد بها دعوى كون عدم الفحص في الاستطاعة موجباً لتأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة كثيراً، فالظاهر تماميتها. فلاحظ.

رجوع إلى مناقشة  
المحقق القمي

وأما ما استند إليه المحقق المتقدم: من أن الواجبات المشروطة يتوقف وجودها على وجود الشرط لا العلم بوجوده، ففيه: أنه مسلم، ولا يجدي، لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجوب المشروط وثبوت التكليف، والأصل عدمه.

غاية الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصل، وفي الصورة الأولى يشك فيه، فينفي بالأصل.

## [مقدار الفحص]

وأما الكلام في مقدار الفحص، فملخصه: أن حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلة، ويختلف ذلك باختلاف الأعصار، فإن في زماننا هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث - التي يسهل تناؤها على نوع أهل العصر - على وجه صار مأبوساً، كفى ذلك منه في إجراء البراءة.

حدّ الفحص  
هو اليأس

أما عدم وجوب الزائد (١)، فللزوم الحرج، وتعطيل استعلام سائر

(١) العمدة في عدم وجوب الزائد إطلاق أدلة البراءة وغيرها من الأصول، لقصور أدلة التقييد المقتضية للفحص عن وجوب ما زاد على ذلك.

فإن عمدتها أدلة وجوب السؤال والذم على مخالفة التكليف مع الجهل والتصيري، والعلم الإجمالي المانع من العمل بالأصل المرخص.

لكن أدلة وجوب السؤال لا تقتضي الفحص إلا بالمقدار المتعارف الملازم لليأس عن تحصيل الدليل، فإنه المراد من سائر الأوامر العرفية والشرعية بالسؤال والفحص ونحوهما بقرينة تعذر ما يقتضي العلم بعدم الوجدان غالباً، لعدم الأحاطة التامة بالجهات المقتضية للانكشاف.

وأما العلم الإجمالي فقد عرفت أن عمدته العلم بقيام الحجج التي يمكن

التكاليف، لأن انتهاء الفحص في واقعة إلى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع، فيجب (١) فيها إما الاحتياط، وهو يؤدي إلى العسر (٢)، وإما لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها، وجوازه ممنوع (٣)، لأن هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة (٤).

نعم، لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد، وكان التفاوت بينهما أنه اطلع على ما لم يطلع هذا، أمكن أن يكون قوله حجة في حقه.

---

الوصول إليها على الأحكام الشرعية، والمتيقن من ذلك هو الحجج التي يسهل الوصول إليها ولا يعسر الاطلاع عليها، وما زاد عن ذلك غير معلوم فلا يجب الفحص بلحاظه.

ومنه يظهر الوجه في كفاية مثل هذا الفحص في الرجوع إلى سائر الأصول غير البراءة، بل الأدلة عند احتمال وجود المعارض لها، لإطلاق أدلة اعتبارها المقتصر في تقييده على ما إذا لم يفحص عن المعارض أصلاً أو فحص بمقدار لا يقتضي اليأس. أما مع الفحص بالنحو المذكور فمقتضى إطلاق دليل الحجية وجوب العمل به لا غير. فلا حظ.

(١) يعني: في الوقائع الآخر المفروض تعطيل استعمال حكمها.

(٢) كما سبق الكلام فيه في دليل الانسداد.

(٣) على أنه قد لا يتيسر، لعدم وجود مثل هذا المجتهد، لتشابه الناس غالباً

في عدم حصول العلم بالفحص.

(٤) وحينئذٍ فلا يجوز له الرجوع إليه لأنه جاهل بنظره.

لكن اللازم - حينئذ (١) - أن يتفحص في جميع المسائل (٢) إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف، ثم الرجوع إلى هذا المجتهد، فإن كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنه من عدم الدليل، وإن كان مذهبه مخالفاً للبراءة كان شاهداً عدل على وجود دليل التكليف.

فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية والعقلية من الأخبار، أخذ بقوله في وجود دليل (٣)، وجعل فتواه كروايته.

ومن هذا القبيل: ما حكاه غير واحد، من أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص.

والتقييد بإعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى (٤).

وإن (٥) احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل، لم يكن دليل على اعتباره في حقه، وتعين العمل بالبراءة (٦).

(١) يعني: لو فرض حجية قوله في حقه.

(٢) لاحتمال اطلاعه على دليل في المسألة لم يعثر عليه الآخر أو عثر عليه ولم يكن بنظره دليلاً.

(٣) لكن هذا مختص بما إذا لم يحتمل اختلافه معه في الاستظهار، أما لو احتمل ذلك لم يجب عليه الرجوع إليه، وجاز له الرجوع للأصل، لعدم المانع، كما ذكرنا.

(٤) أو هو مبني على ترجيح الرواية المسندة على الرسالة، لما هو المعلوم من أن فتاوى الشيخ المذكور لا تكون بمنزلة الرواية المسندة. فلاحظ.

(٥) عطف على قوله: «فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد...».

(٦) لما عرفت من إطلاق أدلتها، وعدم المانع منه.



## تذنيب

شرطان آخران  
ذكرهما  
الفاضل التونسي  
لأصل البراءة:

ذكر الفاضل التونسي لأصل البراءة شروطاً آخر:  
الأول:

١- أن لا يكون  
موجباً لثبوت  
حكم آخر

أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر (١)، أو عدم بلوغ الملاقاة للنجاسة كراً، أو عدم تقدم الكرية - حيث يعلم بحدوثها - على ملاقاتة النجاسة (٢)، فإن إعمال الأصول يوجب الاجتناب

---

(١) يعني: أو يقال: الأصل عدم بلوغ... .

(٢) كما لو علم بحدوث الكرية للماء وملاقاته للنجاسة وجهل السابق

منهما.

هذا ولا يخفى عدم اختصاص كلامه: أصل البراءة، بل يجري في غيره من الأصول كالاستصحاب لوضوح عدم جريان أصل البراءة في الشك في الكرية، وإنما يجري فيه الاستصحاب بناءً على الاكتفاء فيه بالتسامح العرفي في بقاء الموضوع، كما

عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء (١).

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام: أن إيجاب العمل بالأصل  
لثبوت حكم آخر:

توضيح المقام  
ومناقشة كلام  
الفاضل التونسي

إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي، كأن  
يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال وافٍ بالحج من  
الدين (٢)، فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحج، فإن  
الدين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالأصل، ويحكم بجوب الحج بذلك  
المال. ومنه المثال الثاني (٣)، فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة  
كراً يوجب الحكم بقلته التي إنيط بها الانفعال.

تقدم في حكم الزيادة العمدية وغيره.

والظاهر أن عدم الاختصاص بأصل البراءة في محله لما سيأتي.

(١) الظاهر أن هذا مبني على اللف والنشر المرتب، فالأمور الثلاثة راجعة  
إلى الأمثلة الثلاثة بالترتيب.

لكن لو اكتفى بأحد الأخيرين لصح الكلام، لإمكان رجوعه حينئذٍ إلى  
المثالين الأخيرين معاً. فلاحظ.

(٢) لا يخفى أن التمسك هنا باستصحاب عدم الدين الحاكم على أصالة  
البراءة من وجوب أدائه، وهو أجنبي عما نحن فيه إذ الكلام في أصل البراءة، وإن  
كان ذكره يناسب كلام الفاضل التونسي، لما عرفت من عموم كلامه لجميع الأصول.  
(٣) وكذا الثالث بناءً على جريان الاستصحاب مع الشك في تقدم أحد  
الحادثين على الآخر مطلقاً أو في بعض الصور، والكلام في ذلك موكول إلى محله.

وإما (١) لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم - عقلاً (٢) أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية - ثبوت (٣) حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

إذا أريد بإعمال  
الأصل إثبات  
موضوع  
لحكم شرعي

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول (٤) كالمثال الثاني، فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل، لجريان أدلته - من العقل والنقل - من غير مانع. ومجرد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلته (٥)، كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية

(١) عطف على قوله: «إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع...».

(٢) بيان لنوع الاستلزام. فإن الاستلزام قد يكون عقلياً كاستلزام نفي أربعة من الأحكام التكليفية لثبوت الحكم الخامس منها، وقد يكون شرعياً كاستلزام طهارة الماء لجواز شربه، وقد يكون عادياً كاستلزام طهارة أحد الاناءين المعلوم إجمالاً طهارة أحدهما لنجاسة الآخر.

لكن الظاهر أن التلازم الشرعي مختص بما إذا كان الملزوم موضوعاً لازماً في القضية الشرعية، فيدخل في القسم الأول، وتجري عليه أحكامه.

(٣) مفعول للمصدر في قوله: «إما لاستلزام...».

(٤) وهو ما إذا كان الأصل منقحاً لموضوع حكم آخر.

(٥) قد يشكل هذا في مثل أصل البراءة مما كان منصرف أدلته الامتنان برفع التكليف إذ لو لم يكن لرفع التكليف أثر شرعي لإثبات تكليف آخر لم يبعد البناء على عدم جريانه، لعدم الامتنان في رفعه حينئذٍ.

ومن ثم ذكرنا أن أصالة عدم الدين لإثبات وجوب الحج راجعة إلى استصحاب عدمه، لا إلى أصالة البراءة من وجوب أدائه، ولو لا ذلك أشكل جريان الأصل.

## والعرفية (١).

ومرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة - بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين - فلا مانع من إجراء أصالة الحل، وإثبات كونه واجداً للطهور، فيجب عليه الصلاة.

ومثاله العرفي: ما إذا قال المولى لعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا، فإن العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجود شيء على نفسه من قبل المولى.

وإن كان على الوجه الثاني، الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت

---

كما أشرنا إليه في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما ما سيأتي من أن جريان أصالة الإباحة في الماء موجب لوجوب الوضوء به والصلاة فعل وجهه: أن توقف وجوب الوضوء والصلاة على الإباحة ليس لكونها شرطاً فيها شرعاً، بل للعجز عنهما بدونها، فالشك في وجوبهما ناشئ من الشك في القدرة والعقل يحكم في مثله بالاحتياط فإذا لم يكن هناك ما يجرز المنع مما ينجز احتمال التحريم ويوجب العلم بالعجز يلزم الإتيان بهما عقلاً، فوجوب الإتيان بهما ظاهراً ليس ناشئاً من أصالة البراءة، بل من مجرد عدم جريان الأصل المانع. فتأمل جيداً.

(١) فإن مقتضى حجية الأصول عند المشرعة والعرف هو ترتيب أحكامها.

نعم عرفت الإشكال في خصوص أصل البراءة.

## حكم مردد بين حكمين:

إذا أريد بإعمال  
الأصل نفي  
أحد الحكمين  
وإثبات الآخر

فإن أريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ففيه: أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف (١)، دون إثباته وإن (٢) كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي، فإن الأحكام الظاهرية إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها، ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت (٣). إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج. وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين (٤).

إذا أريد مجرد نفي  
أحد الحكمين

وإن أريد بإعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الإثبات، فهو جارٍ، إلا أنه معارض بجريانه في الآخر (٥)، فاللازم إما إجراؤه فيهما، فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي، لأجل العمل بالأصل (٦)، وإما إهماله فيهما، فهو

(١) كما هو مفاد مثل حديث الرفع والحجب.

(٢) «إن» هنا وصلية.

(٣) وعليه يبتني ما اشتهر من عدم التمسك بالأصل المثبت.

(٤) يجيء في باب تعارض الاستصحابين جواز الرجوع للأصل في إحراز موضوع حكم شرعي، كما يجيء في التنبية السادس من تنبيهات الاستصحاب عدم نهوض الأصل بإثبات لوازم مجراه العقلية والعادية.

(٥) هذا لا يطرد إذ قد لا يجري في الأصل في الآخر، وحينئذ يتعين العمل بالأصل الجاري في أحدهما، من دون إثبات لازمه.

(٦) يعني: وهو غير جائز. لكنه مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً يلزم من جريان الأصل مخالفته، ويأتي عند الكلام في تعارض الاستصحابين

المطلوب، وإما إعمال أحدهما بالخصوص، فترجيح بلا مرجح.  
 نعم، لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام مما يضر طرحه (١) لزم العمل  
 بهما، كما تقدم أنه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.  
 وكيف كان: فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض، ولا  
 اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة (٢)، بل يجري في غيره من الأصول  
 والأدلة.

سقوط العمل  
 بكل أصل  
 لأجل المعارض

ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك (٣)، وقد عبر هو رحمته عن هذا  
 الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

وأما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً، فقد عرفت: أنه  
 لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي (٤)، فإنه نظير أصالة  
 البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج.

عدم الفرق بين  
 أصالة عدم بلوغ  
 الملاقي للنجاسة  
 كراً وأصالة  
 البراءة من الدين

التعرض لوجه ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) لعدم كونه منجزاً إما لكون المعلوم حكماً ترخيصياً، أو لعدم إمكان  
 المخالفة والموافقة القطعيتين.

وإن كان قد يظهر من المصنف رحمته مانعية العلم الإجمالي في الأول.

ويأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

(٢) كما سبق التنبيه عليه. لعين الوجه المتقدم.

(٣) كما هو مقتضى استشهاده بأصالة عدم الكرية حين الملاقاة التي عرفت  
 أنها راجعة إلى الاستصحاب.

(٤) خلافاً لما يظهر سبق من الفاضل التوني صاحب الوافية.

وقد فرق بينهما المحقق القمي رحمته الله، حيث اعترف: بأنه لا مانع من إجراء البراءة في الدين وإن استلزم وجوب الحج، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرية، جمعاً بينها (١) وبين أصالة طهارة الماء. ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً (٢).

مورد الشك  
في البلوغ كراً

ثم إن مورد الشك في البلوغ كراً: الماء المسبوق بعدم الكرية (٣)، وأما المسبوق بالكرية فالشك في نقصانه من الكرية، والأصل هنا بقاؤها (٤). ولو لم يكن مسبوقة بحال:

ففي الرجوع إلى طهارة الماء، للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال، فالشك في رافعتها للطهارة.

أو إلى النجاسة (٥)، لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة، والكرية مانعة

(١) الضمير يرجع إلى أصالة عدم الكرية.

وهذا منه إشارة إلى وجه حكم المحقق القمي رحمته الله بنجاسة الماء.

يعني: انه إنما حكم بعدم نجاسة الماء من جهة أصالة عدم الكرية لأنه جمع بينها وبين أصالة طهارة الماء، وقدم أصالة الطهارة عليها.

(٢) فإن أصالة عدم الكرية حاكم على أصالة الطهارة فلو بني على تقديم الأصل المحكوم على الحاكم لجرى ذلك في مثال الحج، فيحكم بأصالة البراءة من وجوب الحج ويرفع اليد بها عن مقتضى أصالة البراءة من الدين. فلاحظ.

(٣) كما هو المنسب من كلام التوفي رحمته الله المتقدم.

(٤) ومتقضاه طهارة الماء وعدم انفعاله بملاقاة النجاسة.

(٥) عطف على (إلى الطهارة) في قوله: «ففي الرجوع إلى طهارة...».

عنها- بمقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال، المستلزمة لكونها مانعة عنه-، والشك في المانع في حكم العلم بعدمه (١)، وجهان.

وأما أصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة، فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقه بالعدم حتى يجري فيه الأصل (٢).

أصالة عدم  
تقدم الكرية  
على الملاقاة

(١) كأنه يشير بذلك إلى قاعدة المقتضى، ومرجعها أنه إذا احرز المقتضى وشك في المانع، بني على عدمه، وحكم بتأثير المقتضى، بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع بمقتضى أصل أو أمانة، ففي المقام حيث كان مقتضى النجاسة وهو ملاقاة النجس معلوماً مع الشك في وجود المانع وهو الكرية يحكم بالنجاسة.

لكن القاعدة المذكورة لم يتضح مستندها، من شرع أو عرف.

نعم لو أحرز عدم المانع ولو بمقتضى أصل تعين ترتيب الأثر، لإحراز موضوعه. ولا مجال له في المقام بعد فرض عدم العلم بحال الماء سابقاً حتى يستصحب، فلا مجال لإحراز النجاسة، بل يتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة، بل استصحابها في الماء.

ولا مجال لتوهم الرجوع إلى استصحاب عدم الكرية بنحو العدم الأزلي، لعدم كون الكرية من عوارض الوجود بل هي من لوازم الماهية وكذا الحال في سائر المقادير، فلا مجال لدعوى أن الماء المشكوك الكرية لم يكن كراً ولو قبل وجوده، كما حقق في محله من الفقه. فلاحظ.

(٢) لما كان التقدم متقوماً بالهياة الخاصة بين الوجودين فهو أمر وجودي تابع للوجودين حادث بحدوثهما فلا يمكن استصحابه مع فرض الشك فيه، لعدم العلم بحال الوجود سابقاً، لكن يمكن استصحاب عدمه الأزلي السابق على الوجود، بناء على جريان استصحاب العدم الأزلي، كما هو غير بعيد، وكذا الحال في التأخر.



نعم، نفس الكرية حادثة، فإذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها. وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة (١).

لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية (٢)، وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية، فيتعارضان، فلا وجه لما ذكره من الأصل (٣).

تفصيل صاحب  
الفصول في مسألة  
الكرية والملاقاة

وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً، فإنه يحكم بأصالة تأخر المجهول (٤) بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك

نعم تقدم الكرية على الملاقاة ليس موضوعاً لأثر شرعي وكذا تأخرها عنها لأن الأثر لمجرد عدم الكرية حين الملاقاة، أو وجودها حينها فلا مجال لاستصحاب عدم تقدم الكرية بنفسه، ويتعين الرجوع إلى استصحاب عدم الكرية، كما سيذكر المصنف رحمته.

(١) يعني: أن من تمسك بأصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة أراد هذا المعنى، وإلا فعدم التقدم بنفسه ليس موضوعاً للأثر - كما عرفت منا - ولا متيقن سابقاً بناء على ما عرفت منه.

(٢) فإنه يحرز اعتصام الماء وعدم تنجسه بالملاقاة المتيقنة، فيعارض استصحاب عدم الكرية حين الملاقاة المقتضي لانفعال الماء بالنجاسة فيتساقطان.

(٣) يعني: الفاضل التوني رحمته، حيث تقدم منه الاستشهاد بأصالة عدم تقدم الكرية، وظاهره أنه جارٍ في نفسه لو لا المحذور الذي ذكره، مع أنه ساقط بالمعارضة.

(٤) كما يأتي من المصنف رحمته عند الكلام في أصالة تأخر الحادث في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، حيث يأتي أنه مع العلم بحدوث أمرين والشك في تقدم أحدهما على الآخر إذا كان أحدهما معلوم التاريخ يصح استصحاب عدم

في ثبوته فيه، فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة، وقد يجهل التأريخان بالكلية، وقضية الأصل في ذلك التقارن، ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه (١)، وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كحال الملاقاة، فلا ينجس به، انتهى.

وفيه: أن تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء، لأن الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، فإن الضمير المنصوب راجع إلى الكر المفروض الكرية (٢)، فإذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الفصول

الآخر إلى زمان وجود معلوم التاريخ ويترتب الأثر.

(١) لكن إحراز عدم وقوع كل منهما في زمان الشك، الراجع إلى إحراز عدم حدوث أحدهما قبل الآخر لا يقتضي حدوث كل منهما حين وقوع الآخر الذي هو معنى التقارن إلا بناء على الأصل المثبت. ومنه يظهر الإشكال في كلام المصنف عليه السلام الآتي، لظهوره في تسليم اقتضاء الأصل في مجهولي التاريخ التقارن. فتأمل.

(٢) إن قلت: الماء المذكور مفروض الكرية أيضاً، واعتبار سبق فرض الكرية زماناً لا وجه له.

قلت: ظاهر الحديث الشريف أن الشرط في الاعتصام باستقرار الكرية، لا مجرد حصولها، ومن الظاهر أن الماء المذكور لم تستقر كريته حين الملاقاة.

اللهم إلا أن يقال: لا وجه لأخذ الاستقراء ومجرد التعبير بـ «كان» لا يقتضيه، فإن المراد بها مجرد الحكاية عن تحقق النسبة الحملية، ويكفي فيه صرف اتصاف الماء بالكرية. وتام الكلام في الفقه. فراجع وتأمل جيداً.

وكيف كان فقد عرفت أن الأصل في المقام لا يحرز التقارن، وعليه فيتعين الرجوع لأصالة الطهارة بلا إشكال.

المعروض للملاقاة غير كرا (١)، فهو نظير (٢) ما إذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما إذا تم الماء الطاهر كراً بالماء النجس، والحكم فيه النجاسة. إلا أن ظاهر المشهور فيما نحن فيه (٣) الحكم بالطهارة، بل ادعى المرتضى عليه السلام عليه الإجماع، حيث استدل بالإجماع على طهارة كرا في نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية، على (٤) كفاية تميم النجس كرا في زوال نجاسته.

ورده الفاضلان وغيرهما: بأن الحكم بالطهارة هنا لأجل الشك في ثبوت التنجيس، لأن الشك مرجعه إلى الشك في كون الملاقاة مؤثرة - لوقوعها قبل الكرية - أو غير مؤثرة.

لكنه يشكل، بناء على أن الملاقاة سبب للانفعال، والكرية مانعة، فإذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع، وجب الحكم

---

(١) الظاهر أن حق التعبير أن يقول: كان الملاقي غير مفروض الكرية.

(٢) لا وجه للتنظير بذلك ضرورة أن الملاقاة فيه ليست للكر، إذ الملاقاة إنما تكون في أحد المائين والكرية قائمة بهما معاً، فما هو الكرا لم يلاق النجاسة وما لاقاها ليس كراً خصوصاً مع كون حصول الكرية متوقف على اتحاد المائين واستقرارهما، وهو متأخر زماناً عن زمان الملاقاة الذي يكفي فيه محض الاتصال قبل الاستقرار فالبناء فيه على النجاسة هو المتعين فلاحظ.

(٣) وهو صورة الشك في تقدم الكرية على الملاقاة وعدمه. وقد عرفت وجه الحكم بالطهارة.

(٤) متعلق بقوله: «حيث استدل...».

بالمسبب (١).

إلا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل (٢)، فتأمل.

الثاني (٣):

أن لا يتضرر بإعمالها مسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته.

٢- عدم تضرر آخر

فإن أعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك، فيحتمل اندراجه في قاعدة (الإتلاف)، وعموم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإن المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع (٤)، وإلا فالضرر غير منفي (٥)، فلا علم (٦) حينئذٍ - ولا ظن - بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص، بل يحصل القطع بتعلق

(١) إشارة إلى قاعدة المقتضي التي سبق الكلام فيها.

(٢) لما أشرنا إليه من عدم ثبوت قاعدة المقتضي.

وكان هذا من المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عدول عما يظهر منه سابقاً من كون مقتضى الأصل في مجهولي التاريخ التقارن، وأن الحكم في المتقارن النجاسة، إذ لو تم ذلك أغنى عن قاعدة المقتضي، ولزم الحكم بالنجاسة بمقتضى الأصل المذكور. فلاحظ.

(٣) يعني: الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التوني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لأصل البراءة.

(٤) يعني: أن المراد أنه لا ضرر إلا وهو مجبور من قبل الشارع بالحكم بالضمان فهو يقتضي ثبوت الضمان في المقام لو فرض شمول أدلة نفي الضرر له.

(٥) لأنه من الأمور التكوينية التي لا تقبل النفي الشرعي الاعتباري.

(٦) تفريع على قوله: «فيحتمل اندراجه».

حكم شرعي بالضرار، ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة (١) ولو بالصلح.

المناقشة فيما ذكره  
الفاضل التونسي

ويرد عليه: أنه إن كانت قاعدة «نفي الضرر» معتبرة في مورد الأصل، كانت دليلاً كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة.

ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة (الإتلاف) أو (الضرر) لا يوجب رفع اليد عن الأصل (٢).

والمعلوم تعلقه بالضرار فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير (٣) إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

وبالجملة: فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلة الضرر.

كما لا وجه لما ذكره (٤): من تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن

(١) لكن وجوب التعزير ليس من أحكام الشخص الموقع للضرر، بل من أحكام الحاكم الشرعي ووظيفته، فالموقع للضرر لا يعلم إجمالاً بثبوت تكليف في حقه حتى يتوهم وجوب اليقين عليه بالبراءة ولو بالصلح.

(٢) إذ الأصل حجة ما لم يعلم بالدليل المخرج عنه.

(٣) يعني: بنظر الحاكم.

(٤) هذا إشارة إلى شرط ثالث ذكره الفاضل التونسي رحمته، وهو لا يكون مجرى الأصل جزء عبادة أو شرطاً لها، كما حكاها عنه بعض أعظم المحشين رحمته، نظراً إلى أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص لا غير.

جزء عبادة ، بناء على أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص .

فإن (١) النص قد يصير مجملاً ، وقد لا يكون نص في المسألة ، فإن قلنا بجريان الأصل (٢) وعدم العبرة بالعلم (٣) بثبوت التكليف بالأمر المردد بين الأقل والأكثر فلا مانع (٤) منه ، وإلا فلا مقتضي له (٥) ، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة .

---

(١) تعليل لقوله : « كما لا وجه لما ذكره ... » .

(٢) يعني : في جريان أصل البراءة في الأقل والأكثر .

(٣) يعني : العلم الإجمالي ، الذي تقدمت دعواه في دوران الواجب بين الأقل والأكثر .

(٤) يعني : في العبادة ، لعدم خصوصيتها من بين سائر العبادات الواجبات .

(٥) يعني : لا مقتضي للأصل في العبادة حتى يدعى كون النص مانعاً منه .

## [قاعدة لا ضرر ولا ضرار]

وحيث جرى ذكر حديث «نفي الضرر والضرار» ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة، فنقول:

دعوى فخر الدين  
تواتر الأخبار بنفي  
الضرر والضرار

قد ادعى فخر الدين في الإيضاح - في باب الرهن - : تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار ، فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلا لما هو أصح ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة، وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري، وهي ما رواه غير واحد عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

الرواية المتضمنة  
لقضية سمرة  
ابن جندب

«إن سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، وكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري.

فقال الأنصاري: يا سمرة، لا تزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن في طريقي إلى عذقي.

فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتاه، فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت

أن تدخل.

فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟

فقال له رسول الله ﷺ: خل عنه ولك عذق في مكان كذا.

قال: لا.

قال: فلك إثنان. فقال: لا أريد.

فجعل ﷺ يزيد حتى بلغ عشر أعذق. فقال: لا.

فقال ﷺ: خل عنه ولك عشر أعذق في مكان كذا، فأبى.

فقال: خل عنه ولك بها عذق في الجنة. فقال: لا أريد.

فقال له رسول الله ﷺ: إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار

على مؤمن.

قال عليّ: ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت، ثم رمي بها إليه. وقال

له رسول الله ﷺ: انطلق فاغرسها حيث شئت... الخبر».

وفي رواية أخرى موثقة: «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط

لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان - وفي آخرها -:

قال رسول الله ﷺ: للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه

لا ضرر ولا ضرار... الخبر».

وأما معنى اللفظين:

معنى (الضرر)

و(الضرار)

فقال في الصحاح: الضر خلاف النفع (١)، وقد ضره وضراره بمعنى.

(١) لا يبعد أن يكون مراده به ما يستلزم نحواً من النقص في قبالة النفع المبني



والاسم الضرر. ثم قال: والضرار المضارة.

وعن النهاية الأثرية: في الحديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». الضر ضد النفع، ضره يضره ضراً وضراراً، وأضر به يضره إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه.

والضرار فعال من الضر، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه.

والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الإثنين (١)، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه.

---

على نحو من الزيادة، كما هو المعنى العرفي - وإليه يرجع ما يأتي من القاموس - لا مجرد عدم النفع، كما قد يوهمه، وإلا فهو مقطوع ببطلانه.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن التقابل بين الضرر والنفع من تقابل العدم والملكه.

(١) الظاهر أن مراده عدم تحققه إلا بفعل الإثنين، لأن الجزاء متوقف على البدء لا أنه عين فعلهما، والا لم ينطبق على الجزاء الذي هو فعل الثاني لا غير.

واحتمال إرادته الاشتراك اللفظي بين الجزاء وما هو فعل الاثنين، فيكون هذا معنى آخر غير الجزاء، لا راجع إليه. لا يناسب ما قبله ولا ما بعده، للتعرض فيهما معاً المعنى الجزاء لا غير، فمن القريب جداً أن يكون هذا جرياً على مقتضاهما وتوضيحاً لهما.

نعم سيأتي من المصنف رحمته احتمال إرجاع التفسير بالجزاء إلى التفسير بأنه فعل الاثنين عكس ما ذكرنا وهو غير ظاهر لظهور كلام النهاية في تباين الضرر والضرار خارجاً لا دخول الضرر في الضرار. فلاحظ.

وقيل: الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به. والضرار أن تضره من غير أن تنتفع.

وقيل: هما بمعنى. والتكرار للتأكيد، انتهى (١).

وعن المصباح: «ضره يضره» من باب قتل: إذا فعل به مكروهاً وأضر به. يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً. والاسم الضرر. وقد يطلق على نقص في الأعيان.

وضاره مضارة وضراراً بمعنى ضره، انتهى.

وفي القاموس: الضر ضد النفع، وضاره يضاره ضراراً. ثم قال: والضرر سوء الحال. ثم قال: والضرار الضيق»، انتهى (٢).

(١) قريب مما في النهاية ما في لسان العرب.

(٢) والذي تحصل من كلمات اللغويين المتقدمة: أن الضرر إدخال النقص أو نحوه على الانسان بأي وجه كان، كما هو معناه العرفي الذي يبعد مخالفته للمعنى اللغوي جداً.

وأما الضرار فهو لا يخلو عن إجمال، فقد يدعى مرادفته للضرر وقد يؤخذ فيه خصوصية زائدة عليه، ككونه صادراً تشهياً ورغبة في الإضرار من دون حصول نفع للمضر، أو كونه صادراً جزاءً على الضرر.

أما الأول فهو وإن كان ممكناً في نفسه، إلا أنه مستلزم للتأكيد في الحديث، وهو خلاف الأصل فتأمل.

وأما الثالث فبعيد لا يناسب التطبيق في الرواية لعدم سبق الانصاري بالضرر لسمرة، كما لا يناسب استعماله في كثير من الموارد، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضَرَاراً...﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضَرَاراً...﴾. بل لعله لا يناسب

معاني «لا ضرر  
ولا ضرار»  
في الرواية:  
١- عدم  
تشريع الضرر

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم:

أن المعنى (١) بعد تعذر إرادة الحقيقة (٢): عدم تشريع الضرر،  
بمعنى أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد (٣)، تكليفاً كان

ما يركز في الذهن من استنكار الضرر ومقتته، والجزاء على الضرر بمثله ليس بتلك  
الحال، بل هو بنظر العرف من حق الإنسان العام.

ولعله عليه جرى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا  
اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾. نعم هو خلاف الأولى.

ولعل الأقرب الثاني لملائمته لكثير من الاستعمالات. وإن كان في صلوح  
ذلك لرفع الإجمال بعد اختلاف اللغويين، وعدم شيوع استعمال الكلمة في العرف  
العام إشكال، بل منع. فلاحظ.

(١) يعني: معنى الحديث من حيث التركيب، لا من حيث المفردات.

(٢) وهي نفي الضرر تكويناً وخارجاً. وتعدره ظاهر، ولا سيما مع عدم  
مناسبته لما في بعض طرق الحديث من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «في الاسلام».

(٣) فيكون نفي الضرر بلحاظ نفي سببه شرعاً، وهو الحكم الضري،  
فالحديث وارد لنفي السبب وهو الحكم بلسان نفي المسبب وهو الضرر.

لكن هذا يقتضي اختصاص الحديث بنفي الأحكام الضررية، لا تشريع  
الأحكام التي يتدارك بها الضرر الحاصل، فلا وجه لما يظهر منه صلى الله عليه وآله وسلم من كون ثبوت  
حق الشفعة للشريك مقتضى الحديث الشريف، فإنه أمر زائد على مفاد النفي الذي  
ذكرناه.

نعم ورد في بعض الروايات: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء  
في الأرضين والمسكن، وقال: «لا ضرر ولا ضرار» وظاهر الرواية أن جعل حق  
الشفعة من صغريات نفي الضرر الذي تضمنه الحديث، ولازمه كون مفاد «لا ضرر»

ليس محض النفي، بل ما يعم جعل الحكم بنحو لا يكون معه ضرر، فيصح البيع مع جعل الحق المذكور للشريك، ومثله ما ورد أيضاً، وهو: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع البئر [الشيء خ. ل.]». وقضى بين أهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء. فقال: «لا ضرر ولا ضرار».

ولعل ذلك هو المنشأ لما يظهر من بعضهم من دلالة الحديث الشريف على جعل أحكام يُتداركُ بها الضرر، كالضمان على المتلف.

لكن الالتزام بالكلية المذكورة غير ممكن، والا لزم تأسيس فقه جديد، كما قيل، وذلك موجب لحمل التعليل على بيان حكمة التشريع التي تكون ملاحظتها من وظيفة الشارع الأقدس، ولا تكون قاعدة عملية يُطبّقها الناس بأنفسهم، ويدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، ولا سيما مع عدم اطراد الضرر في حق الشريك مثلاً، لإمكان عدم كون المشتري أسوأ حالاً من البائع، بل قد يكون أحسن حالاً منه، وعدم اطراد ارتفاع الضرر مع الحق المذكور كما لو كان عاجزاً عن تهية الثمن.

ثم إن إجمال التطبيق في الموردين لا يوجب التوقف في ظهور الرواية في قضية سمرة في إرادة القاعدة العملية التي يطبقها الناس من دون محذور فيها.

وإن قلت: قصة سمرة قد اشتملت على قلع النخلة، وليس هو مقتضى مجرد نفي سلطته عليها، بل هو تشريع زائد في جعل سلطته للأنصاري في القلع، وذلك نظير حق الشفعة.

قلت: إذا فرض سقوط سلطته على النخلة وذهاب حرمة، جاز لكل أحد التصرف فيها، إذ لا موجب لحرمة التصرف في مال الغير إلا سلطته. مع أنه يمكن دعوى: أن تطبيق رفع الضرر بلحاظ رفع السلطنة لا غير، وأن الحكم بالقلع أمر تعبدى خاص ليس تطبيقاً لنفي الضرر. فتأمل.

أو وضعياً.

فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمن كثير (١)، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري، وكذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه.

ومنه: براءة ذمة الضار من تدارك ما أدخله من الضرر (٢)، إذ كما

---

هذا وقد يقال: إن تطبيق التعليل في الروايتين السابقتين في مقام تشريع الأحكام الرافعة للضرر لا ينافي العمل بعمومه لرفع الأحكام الضرورية، فإن عدم كون أحكام الإسلام ضرورية يكفي فيه تشريع أحكام يتدارك بها الضرر، فإن ثبت هذا التشريع عمل به وصح تطبيق العموم بلحاظه، وإلا كان اللازم رفع الحكم الضرري الثابت بعموم دليله أو إطلاقه بعموم التعليل، لأن الحمل على التدارك محتاج إلى عناية خاصة والأصل عدمها، فيتعين تطبيق الحديث بلحاظ الرفع لا غير، لأنه الظاهر أولاً وبالذات من عموم نفي الضرر.

وإن شئت قلت: القضية ظاهرة في إرادة النفي، وتطبيقها على موارد تشريع ما يرتفع به الضرر كحق الشفعة إنما يحتاج إلى عناية في التطبيق، ولا يوجب إجمال القضية نفسها بنحو يتوقف في اعمالها في موارد عدم الحاجة إلى تشريع الأحكام التي يتدارك بها الضرر، بل يكفي فيها مجرد الرفع. فتأمل. والله سبحانه العالم العاصم.

(١) مما سبق يظهر أنه يصح تطبيق القاعدة بلحاظ رفع وجوب الوضوء، لا بلحاظ وجوب التيمم، ويكون وجوبه مستنداً إلى مقتضى الملازمة الشرعية بين الأمرين التي دلت عليها أدلة أخر مذكورة في محلها.

(٢) كما سبق من الفاضل التوني رحمته.

أن تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافي (١) هذا قوله: «لا ضرار»، بناء على أن معنى الضرر المجازاة على الضرر. وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثني (٢)، لأن فعل البادئ منهما ضرر قد نفي بالفقرة الأولى فالضرر المنفي بالفقرة الثانية إنما يحصل بفعل الثاني.

وكان من فسرّه بالجزاء على الضرر أخذه من هذا المعنى، لا على أنه

ويظهر الإشكال فيه مما ذكرناه هنا في مفاد الحديث، فإن البراءة ليست من الأحكام المجعولة، بل هي مقتضى النفي، فلا تنهض القاعدة برفعها، كما لا تصلح لتشريع الضمان، لأنه أمر زائد على مقتضى النفي والرفع فلاحظ.

(١) وجه المنافاة: أن التدارك قد يكون بالجزاء ولو بمثل الضمان، الذي هو الإشكال في التفسير المذكور. فتأمل.

(٢) لما اشتهر من أنه هياة تقتضي الاشتراك ولا تقوم بفعل الواحد، فالفرق بين قتل زيد عمراً، وقاتل زيد عمراً، اختصاص القتل في الأول بزيد، واشتراكها فيه في الثاني لكنه في غير محله، لأن تعدي الهياة إلى المفعول يقتضي امتيازته عن الفاعل وعدم كون نسبة المادة إليهما بنحو واحد، وإلا لزم رفعها فاعلين متعاطفين، كهياة التفاعل مثل: تقاتل زيد وعمرو.

نعم هي في بعض الموارد تقتضي نحواً من الاشتراك ولو بلحاظ النتائج أو المقارنات، كما أطلنا الكلام فيه في بعض ما كتبناه في العقود، والظاهر أن المضارة ليست من تلك الموارد، فلا تقتضي أي اشتراك، كما يظهر من إطلاقها في الحديث على سمة المعلوم اختصاصه بالإضرار، فلاحظ.

معنى مستقل (١).

٢- حمل النفي  
على النهي

ويحتمل أن يراد من النفي: النهي عن إضرار (٢) النفس أو الغير،  
إبتداءً أو مجازة. لكن لا بد من أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد  
وعدم المضي، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي (٣) دون  
محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط والعقود (٤)،  
فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماضٍ على من أضره.

وهذا المعنى قريب من الأول، بل راجع إليه.

الأظهر  
المعنى الأول

والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات  
وفهم العلماء: هو المعنى الأول (٥).

---

(١) تقدم الكلام في ذلك في تعقيب كلام النهاية، وأشرنا إلى ما ذكره المصنف  
فَيَبْرُهُ هنا وإلى حاله.

(٢) نظير قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾.

(٣) كأنه يشير إلى مثل رواية الشفعة المتقدمة. لكن من الظاهر عدم اشتغال  
موردها على التحريم التكليفي، لوضوح عدم حرمة البيع على غير الشريك.

(٤) لكن الظاهر أنه كناية عن نفوذها من حيث أن التكليف من أحكام نفوذ  
العقد وصحته، فدلالته على التكليف والوضع إنما هو من حيث كون أحدهما من  
أحكام الآخر ولوازمه الشرعية، فلا يشبهه المقام مما كان التكليف أمراً مجعولاً في  
قبال الوضع، وليس من أحكامه ولا ملازمة بينهما، فحمل الحديث على كليهما نظير  
استعمال المشترك في أكثر من معنى. فلاحظ.

(٥) لأن ظاهر النفي هو النفي الخارجي للضرر، بعد تعذره بحمل على النفي  
الشرعي بنفي الحكم الموجب له، وهو أقرب من حمل النفي على إرادة النهي.

ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، كأدلة لزوم العقود، وسلطنة الناس على أموالهم، ووجوب الوضوء على واجد الماء، وحرمة الترافع إلى حكام الجور، وغير ذلك.

حكومة هذه  
القاعدة على  
عمومات تشريع  
الأحكام الضررية

وما يظهر من غير واحد كالفاضل النراقي: من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب وإما بالأصول - كالبراءة في مقام التكليف (١)، وغيرها (٢) في غيره -، فهو خلاف ما يقتضيه التدبير في نظائرها: من أدلة (رفع الحرج)، و(رفع الخطأ والنسيان)، و(نفي السهو على كثير السهو)، و(نفي السبيل على المحسنين)، و(نفي قدرة العبد على شيء)، ونحوها.  
مع أن وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات (٣).

كما أنه المناسب لمورد التطبيق في الرواية وعليه جرى الأصحاب، كما ذكره المصنف رحمته الله. فالتحقيق أن التحريم التكليفي في الجملة مستفاد من أدلة آخر.

(١) يعني: في مقام يكون منشأ الضرر تكليفاً، كوجوب الوضوء والصوم.  
(٢) كأصالة عدم ترتب الأثر في الأمور الوضعية، وإن كان الظاهر عدم اطرادها في ترجيح القاعدة.

(٣) لأن الامتنان لما كان أمراً ارتكازياً كان التكليف بين موارده مخالفاً للمرتكزات العرفية، بخلاف عمومات الأحكام التعبدية فإن تخصيصها أسهل بحسب المرتكزات المذكورة.

خصوصاً في مثل المقام مما كان عدم تقديمه مستلزماً لإلغائه بالمرّة فإن القاعدة مع كل عام وإن كانت أعم من وجه إلا أن العمومات لما كانت من سنخ



المراد من  
(الحكومة)

والمراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر (١) من حيث إثبات حكم الشيء أو نفيه عنه.  
فالأول: مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دل على أنه «لا صلاة إلا بطهور»، فإنه يفيد بمدلوله اللفظي: أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل «لا صلاة إلا بطهور» وغيرها، ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة (٢).

واحد كان اللازم عرفاً أما تقديمها بأجمعها على القاعدة أو تقديم القاعدة عليها، والأول مستلزم لإلغاء القاعدة بالمرة وأما التفصيل بين العمومات فهو بلا مرجح عرفاً. فلاحظ.

فيذا فرض ظهور روايات نفي الضرر في محض الأخبار عن عدم تحققه في الأحكام الشرعية كشف عن كون المصلحة بنحو يتدارك بها الضرر مهما كان، كما لعله ظاهر. ولعل ما ذكره المصنف رحمته في الجواب راجع إلى هذا.

(١) قد يوهم هذا التعبير لزوم كون الحاكم في مقام شرح الدليل المحكوم وتفسيره، مثل ما دل على أنه لا يعيد الصلاة ففيه مع مثل صحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثاً؟ قال عليه السلام: يعيد.

قلت: ليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ قال عليه السلام: إنما ذلك في الثلاث والأربع».

لكن الظاهر انه غير مراد المصنف رحمته بل يكفي عنده في الحكومة كون الدليل الحاكم بنظر العرف مفسراً للمحكوم ومبيناً للمراد منه لخصوصية في مدلوله تقتضي ذلك وإن لم يصرح بالتفسير المذكور، كما يدل عليه الأمثلة التي ساقها.

بل حكى عنه رحمته أنه ضرب على العبارة الموهمة لذلك في مبحث التعارض في الدورة الأخيرة، وهي قريبة من هذه العبارة. فلاحظها.

(٢) وإلا كان التعبد بالطهارة بالاستصحاب أو بالبينة لاغياً.

## والثاني (١) مثل الأمثلة المذكورة (٢).

وأما المتعارضان، فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من

لكن مجرد التعرض لثبوت أحكام الطهارة لا يقتضي تفسير المراد بموضوعات أحكامها في أدلتها، لأن ثبوت حكم موضوع لآخر لا يقتضي عموم دليل ثبوت ذلك الحكم لذلك الموضوع له، لجواز اشتراك المتباينين في حكم واحد. بخلاف نفي عنوان موضوع عن بعض أفرادها، فإنه يقتضي كون المراد بذلك الموضوع ما عداها عند جعل الحكم لاغ، كما أوضحناه في مبحث التعارض من شرح كفاية الأصول. فراجع.

(١) وهو ما اقتضى نفي حكم الشيء.

(٢) وهي أدلة رفع الحرج والخطأ وغيرها مما تقدم في كلامه عليه السلام.

ووجه نظر هذه الأدلة لأدلة الأحكام الأولية وتفسيرها لها ما أشرنا إليه من أن نفي عنوان موضوع الحكم عن بعض أفرادها يكشف عن كون المراد بالموضوع في دليل جعل الحكم له ما عدا تلك الأفراد، فيصلح لتفسير المراد منه.

ومما ذكره عليه السلام في تفسير الحكومة يتضح وجه حكومة قاعدة نفي الضرر على عمومات الأحكام، فإنه حيث لم يكن المقصود الإخبار عن عدم وقوعه خارجاً، بل رفعه تشريعاً الراجع إلى رفع الحكم المسبب له - كما سبق تقريره - كان ناظراً - ولو إجمالاً - إلى الأحكام الشرعية ومبيناً لكيفية جعلها وإنما لم تجعل بنحو توجب الضرر، بل بنحو ترتفع بسببه ولذا كان المفهوم عرفاً عدم ارتفاع ملاك الأحكام عند لزوم الضرر، بل يرتفع الحكم الفعلي بسببه مع بقاء الملاك، لأن الموجب للضرر هو الحكم التابع للملاك لا نفس الملاك، فلا موجب لارتفاع الملاك.

وهذا بخلاف ما لو كانت القاعدة مخصصة لعمومات الأحكام لأن الدليل المخصص موجب لخروج مورده عن حكم العام رأساً، ولا يحكم العرف ببقاء ملاكه. فلاحظ.

حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد حكماً منافياً لحكم آخر، وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية (١) على المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه. ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة، لأن قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح (٢).

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر، فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له، بل هو متعين للقرينة بمدلوله له. وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين (٣) إن شاء الله تعالى.

---

(١) كأنه لا متناع اجتماع المتنافيين عقلاً فمع كون أحدهما أقوى دلالة يرى العقل قرينته على الآخر.

لكن ادراك الأقوائية الدلالية وتقديم الأقوى إنها هو بحكم العرف ولا دخل في ذلك للعقل، فالأولى أن يقول: إن الأقوائية قرينة عرفية.

نعم كونه قرينة عرفية ليس لسوقه عرفاً في مقام القرينة، بخلاف الدليل الحاكم الناظر للدليل المحكوم، فإنه مسوق للقرينة، فالفرق بين الحاكم والمخصص بعد كون كل منهما قرينة عرفاً أن قرينة الحاكم ناشئة من ظهور كونه مسوقاً لها، بخلاف المخصص فإنه بحكم العرف ابتداءً جمعاً بين الدليلين بعد فرض تنافيهما.

(٢) يعني: أن العقل لا يحكم بقرينته إلا مع المرجح.

(٣) يأتي الكلام فيه أيضاً في الشرط الثالث من شروط جريان الاستصحاب عند الكلام في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب، وفي مبحث التعادل والتراجيح.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا - من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان، نظير أدلة نفي الحرج والإكراه - : أن مصلحة الحكم الضري المجعول بالأدلة العامة (١) لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر، حتى يقال: إن الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر، وإن الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي، بل ليس ضرراً.

توهم أن الضرر يتدارك بمصلحة الحكم الضري المجعول

توضيح الفساد: أن هذه القاعدة تدل على عدم جعل الأحكام الضررية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر (٢). نعم، لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال (٣).

فساد هذا التوهم

وقد يدفع (٤): بأن العمومات الجاعلة للأحكام إنما تكشف عن دفع التوهم بوجه آخر

دفع التوهم بوجه آخر

(١) كعمومات السلطنة ووجوب الوضوء والغسل والقيام في الصلاة وغيرها.

(٢) فهي إما أن تدل على عدم ثبوت المصلحة للحكم الأولي في مورد الضرر حتى تكون متداركة له. أو عدم صلوحها للتدارك، لأهمية مصلحة رفع الضرر منها، فيكون حكمها مرفوعاً لأجله، ولعل الأظهر بمقتضى الجمع العرفي الثاني، كما هو الظاهر في جميع القواعد الامتنانية، فإنها ظاهرة في عدم ارتفاع ملاكات الأحكام الأولية في مواردنا وإن لم تصلح للتأثير. فلاحظ.

(٣) كما هو الحال لو كانت الروايات مسوقة لبيان قضية خبرية، نظير إخبارنا نحن بابتناء الأحكام الشرعية على المصالح لا على الإضرار، فإنه راجع إلى دعوى تدارك الأضرار والمفاسد الظاهرة المدركة لنا بالمصالح الواقعية المقتضية لجعل الأحكام.

(٤) يعني: توهم صلوح المصالح الواقعية لتدارك الضرر.

المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر، وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورد، فإن الأمر بالحج والصلاة - مثلاً - يدل على عوض ولو مع عدم الضرر، ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر (١).

فَسَاد  
هَذَا الدَّفْع

وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم، لأنه إذا سلم عموم الأمر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد. مع أنه يكفي حينئذٍ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أفضل الأعمال أحمرها»، وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول من: «أن الأجر على قدر المشقة» (٢).

(١) إن أريد أنه لا يعلم بوجود ما يقابل الضرر زائداً على المصلحة الأولية الموجبة لجعل الحكم فهو مسلم، إلا أنه لا يمنع من تشريع الحكم بلحاظ المصلحة الأولية لإمكان كونها أهم من الضرر.

وإن أريد أنه لا يعلم بوجود ما يقابل الضرر مطلقاً، لعدم إحراز كون المصلحة الواقعية بنحو يصلح لتدارك الضرر، فهو ممنوع، لأنه إذا فرض شمول إطلاق دليل الحكم لحال الضرر كشف عن تمامية ملاكه وعدم مزاحمته بالضرر الطارئ.

(٢) إن قلت: الأجر لا يصحح جعل الحكم، بل لا بد من استناد الحكم إلى الملاك نعم لو فرض أهمية الملاك بنحو لا يمكن التخلي عنه عند إصابة المكلف بالضرر ولم يكن لضرره تدارك في الدنيا أمكن إبقاء الحكم تبعاً للملاكة وتعويضهم بالأجر الكثير تفضلاً منه تعالى. ولعل منه مثل الجهاد.

قلت: الأجر وإن لم يصحح جعل الحكم بملاكة - بل لا بد فيه من الملاك - إلا أنه كاف في تدارك الضرر وصدق قضية نفي الضرر، لو فرض عموم أدلة الأحكام الأولية لحال الضرر الكاشف عن ثبوت الملاك المصحح للحكم في ذلك الحال.

فالتحقيق في دفع التوهم المذكور: ما ذكرناه من الحكومة، والورود في مقام الامتنان.

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا: أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها، سنداً ودلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي: كثرة التخصيصات فيها (١) بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا

تمامية القاعدة  
سنداً ودلالةً  
وهن القاعدة  
بكثرة  
التخصيصات

فالعمدة ما ذكره المصنف رحمته من ظهور القضية في الحكومة على العمومات الكاشفة - كما ذكرنا - عن عدم صلوح ملاكها لاستتباع الحكم في حال الضرر. والعمدة فيه ما ذكره من ظهور القضية في النظر إلى الأحكام الشرعية ورفعها، كما يقتضيه قرينة تطبيقها في الروايات الظاهر في كونها قاعدة شرعية يرجع إليها الناس في مقام العمل، لا خبرية بلحاظ واقع الأحكام الشرعية وشرحها، حتى يكفي في ذلك المصالح الخفية أو الأجر الذي يتدارك به الضرر حتى يصح التعبير بنفيه. فلاحظ.

(١) لأن كثيراً من الأحكام ضرورية، مثل باب الحقوق الشرعية العامة، كالزكاة والخمس والخاصة كأبواب النفقات على الناس والحيوان، والضمانات والجهاد والكفارات والديات والقصاص وغيرها من الأحكام التي تستلزم الضرر بالمكلف المالي أو البدني أو غيرهما.

لكن المتأمل قاض بخروج كثير منها تخصصاً لا تخصيصاً، لرجوع فرض الحقوق العامة إلى قلة النفع فإن الحكم بعدم ملك تمام الربح بل أربعة أخماسه مثلاً ليس فيه ضرر بالمالك، بل تقليل النفع، فإن جعل الملك والحق بيد الشارع الأقدس، فحكمه بعدم ملك شيء من الربح غير ضروري، فضلاً عن عدم ملك بعضه.

كما أن ورود القاعدة مورد الامتنان الظاهر في رفع الحكم مع بناء الملاك ظاهر في اختصاصها بالضرر الذي يقع لا باختيار المكلف، فما يقع باختيار المكلف

يخفى على المتتبع، خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم (١)، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد.

ومع ذلك، فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وإن كان في كفايته نظر، بناء على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم

---

لجعل نفسه موضوعاً للحكم الضرري يشكل عموم القاعدة له وعليه يشكل شمول القاعدة لموارد الغرامات والكفارات والقصاص ونحوها إذا كان الوقوع فيها باختيار المكلف.

كما أن ورود القاعدة مورد الامتنان موجب لقصورها عن شمول الأحكام التي يتدارك بها ضرر الآخرين الذي حصل بفعل المكلف ولو خطأ، فخرج باب الديات والضمانات الخطائية.

كما أنها لا تشمل الخسارات الحاصلة مقابل نفع للمكلف الراجع إلى تنظيم حقوق الناس بعضهم مع بعض، كنفقة الزوجية والحيوان ونحوهما مما يمكن التخلص عنه برفع منشأ انتزاعه، كبيع الحيوان وطلاق الزوجة، إلا أنه لا يختاره المكلف، لتعلق غرض المكلف بها. فلم يبق إلا ما لا نفع فيه ولا ينشأ من فعل المكلف نفسه، بل قهراً عليه، مثل الجهاد وباب نفقات الأقارب ونحوها، وذلك لا يوجب كثرة التخصيص المستهجن المانع من ظهور القضية في العموم. فتأمل جيداً.

(١) قد يستظهر من كلام المصباح المتقدم.

لكنه معلوم البطلان لو أريد على إطلاقه.

منه ذلك (١). غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى (٢)،  
واستدلال العلماء لا يصلح معيناً (٣)، خصوصاً لهذا المعنى (٤) المرجوح  
المنافي لمقام الامتنان (٥) وضرب القاعدة.

(١) يعني: إنه إذا كان الحمل على العموم مستلزماً لتخصيص الأكثر كشف  
عن عدم صحته وأن المراد معنى آخر غيره فلا مجال للحمل عليه.

(٢) يعني الذي لا يلزم منه كثرة التخصيص.

والظاهر أن قوله: «غاية الأمر...» تنزل عن الدعوى الأولى، وهي دعوى  
ظهور العام في عدم إرادة العموم إلى دعوى الإجمال وتردد الأمرين إرادة العموم  
وإرادة معنى آخر. لكن الظاهر أنه لا مجال لدعوى الإجمال لأن كثرة التخصيص  
توجب استهجان العموم فيكشف عن عدم إرادته.

(٣) لا يبعد كونه معيناً لكشفه عن اطلاعهم على قرينة في تعيين المعنى الآخر  
الذي يرجع إليه بعد تعذر العموم.

لكن لا مجال لدعوى ذلك في المقام، لعدم حملهم للقاعدة على معنى آخر  
غير العموم، حتى يكشف إرادته، بل لم يصدر منهم إلا الفتوى على خلاف القاعدة  
مورد التخصيصات المدعاة، وذلك لا يصلح لتعيين المعنى المراد بالقاعدة كي يرجع  
إليه في موارد الشك.

هذا لو أريد تعيين المعنى الآخر غير العموم بسبب فهمهم، أما لو أريد تعيين  
العموم - كما يظهر منه ﷺ - فلا مجال له بعد كونه مستهجنًا، وقد عرفت الإشكال في  
دعوى الإجمال. فلاحظ.

(٤) وهو العموم المفروض كونه مرجوحاً بسبب كثرة التخصيص. فتأمل.

(٥) كأنه لدعوى: أن ظهور القاعدة في الامتنان يجعلها آية عن التخصيص  
فضلاً عن كثرتة.



إلا أن يقال - مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلمت كثرت (١) - :  
 الجواب عن هذا الوهن  
 إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها  
 وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وقد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان  
 فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي (٢)، كما إذا قيل:  
 «أكرم الناس» ودل دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصص  
 مما يعلم به المخاطب حال الخطاب (٣).

ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج  
 أكثر أفرادها، كما في قوله <sup>عليه السلام</sup>: «المؤمنون عند شروطهم»، وقوله تعالى:

وجه التمسك  
 بكثير من  
 العمومات  
 مع خروج  
 أكثر أفرادها

(١) عرفت الإشكال في الكثرة فضلاً عن الأكثرية بالنحو الموجب لسقوط

العموم.

(٢) هذا مما لم يتضح وجهه أصلاً، خصوصاً إذا لم يعرف العنوان بالتفصيل  
 لعدم تعرض دليل واحد له، بل تعرضت الأدلة لعناوين متعددة، كما هو المفروض  
 في المقام.

(٣) فإن ذلك مانع من انعقاد الظهور في العموم وظهور العام في خصوص

العنوان الخاص.

لكن هذا موقوف على وضوح العنوان المخصص حين صدور العام، بحيث  
 يكون العام ظاهراً في إرادته حين صدوره، أما إذا كان عنوان التخصيص مجملاً،  
 لكون موارد التخصيص متباينة لا عنوان بجمعها عرفاً كما هو المفروض في المقام  
 فلاطلاع عليها لا يوجب رفع إجمال العام بعد العلم بعدم إرادة ظاهره، بل يبقى  
 مجملاً.

فالعقدة ما ذكرنا من عدم المانع من ظهور القاعدة في العموم، لعدم كثرة

التخصيص.

﴿أوفوا بالعقود﴾، بناء على إرادة العهود (١) كما في الصحيح.

ثم إنه يشكل الأمر من حيث: إن ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعية الخيار للمغبون، نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وإن فرض عدم تضرره في خصوص مقام (٢)، كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاءه ضرراً على البائع، لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب (٣)، وكما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

الضرر المنفي هو  
الضرر النوعي  
لا الشخصي

وبالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر اطرادها، وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها، مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي (٤).

إلا أن يستظهر منها: انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجبا للضرر غالباً

(١) يعني: ولو كانت ابتدائية من جانب واحد. لكنه محل إشكال واستفادته من الصحيح اشكل. ولأجل ذلك لا مجال لدعوى كثرة التخصيص المستهجن. وكذا الحال في عموم الشروط وتام الكلام في محله.

(٢) التعيين حينئذ عدم الاستدلال بقاعدة نفي الضرر، بل التحقيق عدم صحة الاستدلال به في خيار الغبن مطلقاً، لأنه راجع إلى تشريع حكم يتدارك به الضرر، وأن وجه الخيار أمراً آخر كما حقق في محله، ومنه يظهر حال الشفعة، وقد سبق بعض الكلام فيها

(٣) يعني: مع عدم كون ذلك موجباً لنقصان قيمة المبيع وإلا خرج عن الغبن.

(٤) ويتعين العمل عليه.

وإن لم يوجبه دائماً (١)، كما قد يدعى نظير ذلك في أدلة نفي الحرج.  
ولو قلنا بأن التسلط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهراً عليه  
بختيار أو شفعة ضرر أيضاً، صار الأمر أشكل (٢).  
إلا أن يقال: إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل  
فيه الخيار (٣)، فتأمل.

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين،  
فمع فقد المرجح (٤) يرجع إلى الأصول والقواعد الأخرى، كما أنه إذا أكره

---

(١) هذا خلاف ظاهر الأدلة في المقام، كما أنه خلاف ظاهر أدلة نفي الحرج  
كما تقدم في الدليل الثاني لجواز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة.

(٢) لتزاحم الضررين فأعمال أحدهما منافٍ للامتنان في حق الآخر، فاللازم  
رفع اليد عنهما معاً والرجوع للقواعد الأخرى.

(٣) فهو نظير ما سبق في الحقوق الشرعية من أنها منع نفع لا توجب ضرراً.

(٤) الظاهر أن المراد بالمرجح أهمية أحد الضررين.

وقد حكى عن المصنف رحمته في رسالته الخاصة في القاعدة الجزم بترجيح الضرر  
الأهم ورفع الحكم الموجب له، دون الحكم الآخر بالنسبة إلى شخص واحد.

ولعل وجهه أن تطبيق القاعدة في الأهم مقتضى الامتنان وفي الثاني على  
خلاف الامتنان وحيث كانت القاعدة امتنانية تعين الأول.

ولو لا ذلك أشكل الترجيح، إذ الترجيح قد ثبت بين الروايات بالأدلة الخاصة  
فلا وجه للتعدي منها إلى مطلق المتعارضين ولو كأن أصالة العموم بالأضافة إلى كل  
من الفردين. فتأمل.

وأما بالنسبة إلى شخصين فالترجيح بالأهمية لا يخلو عن إشكال، لأن تطبيق  
القاعدة بالإضافة إلى الضرر الأهم وإن كان امتناناً في حق صاحبه إلا أنه منافٍ

على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس، فإنه يرجع إلى قاعدة (نفي الحرج)، لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج (١)، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب.

ومثله: إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه (٢)، فإنه يرجع إلى عموم: «الناس مسلطون على

تعارض  
ضرر المالك  
وضرر الغير

للامتنان في حق الآخر وإن كان ضرره أقل. وتعين الترجيح إنما يتم فيما لو لم يمكن سقوط القاعدة ولزم العمل بها، كما هو الحال في حرمة الإضرار، فإنه لو دار الأمر بين إضرار شخصين تعين اختيار الأخف ضرراً ترجيحاً للفرد الآخر لأنه أقوى ملاكاً، بحكم العقل. وكذا سائر موارد التزام.

أما في المقام فلا محذور في الالتزام بسقوط القاعدة لمنافاة أعمالها للامتنان، ولا ملزم للعمل بها، وحيثئذ فيكون الحكم كما لو لم يكن مرجح.

(١) بل هو ضرر في حقه. لكن هذا بالإضافة إلى وجوب دفع الضرر عن الغير، وهو خلاف الفرض، لأن المفروض أن الولاية تقتضي الإضرار بالناس، فالتكليف حيثئذ ليس هو وجوب دفع الضرر عن الناس، بل حرمة إضرارهم والتعدي عليهم، وحيثئذ فرغ الحكم المذكور بقاعدة نفي الضرر لا وجه له، لمنافاته للامتنان في حقهم.

وكذا رفعه بقاعدة نفي الحرج لأنها أيضاً امتنانية.

نعم لو لم يكن امتناعه وتحمله الضرر موجباً لرفع الضرر عنهم لقيام غيره به لم يكن إجراء القاعدة في حقه منافياً للامتنان في حقهم، فيجوز له التولي حيثئذ، كما أوضحنا ذلك في شرح كلام المصنف في مبحث الولاية.

(٢) هذا إذا لم يكن التضرر بفعل ما ينافي سلطة الجار على ملكه كما فيما إذا

أموالهم»، ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضرراً (١)، لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط.

ويمكن الرجوع إلى قاعدة (نفي الحرج)، لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه (٢)، إما لحكومته ابتداء على نفي الضرر (٣)، وإما لتعارضهما والرجوع إلى الأصول (٤).

---

رفع حائطه، أما إذا كان بفعل ما ينافي سلطنة الجار كتسليط الماء على داره فمقتضي قاعدة السلطنة في حق الجار منعه وحرمته، ولا مجال لرفع اليد عنها بقاعدة نفي الضرر في حق الشخص نفسه لمنافاته للامتنان في حق الجار بعد فرض تضرره.

وبالجملة: بعد سقوط قاعدة نفي الضرر بمنافاة الامتنان يجب الرجوع إلى القاعدة الأولية، وهي قد تكون قاعدة السلطنة في حق الشخص نفسه فتقتضي جواز عمله، وقد تكون قاعدة السلطنة في حق الجار فتقتضي المنع، فتأمل.

ثم إنه بناء على ما سبق من المصنف رحمته من ملاحظة الترجيح في تعارض ضرر شخصين فاللازم ملاحظته هنا لا إطلاق القول بالتساقط والرجوع إلى قاعدة السلطنة، كما يظهر منه.

(١) لكنه في غير محله، ولا سيما بملاحظة قصة سمرة، بل قد يكون الحجر مفوتاً للنفع لا غير من دون ضرر.

(٢) هذا بعمومه غير مسلم، بل يختلف باختلاف أنحاء التصرفات.

(٣) لا وجه للحكومة المذكورة بعد كون كل منهما قاعدة امتنانية ثانوية.

بل قد يحتمل ترجيح قاعدة نفي الضرر لأقوائية ملاكها عرفاً، وإن كان لا يخلو عن خفاء.

(٤) لكن الأصول والقواعد العامة قد تقتضي ملاحظة حال الجار.

ولعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك وإن تضرر الجار بيت القصاراة أو الحدادة، بل حكى عن الشيخ والحلي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه.

جواز تصرف المالك وإن تضرر الجار

ولعله أيضاً منشأ ما في التذكرة: من الفرق بين تصرف الإنسان في الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح، وبين تصرفه في ملكه، حيث اعتبر في الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني، فإن المنع (١) عن التصرف في المباح لا يعد ضرراً بل فوات انتفاع.

نعم، ناقش في ذلك صاحب الكفاية - مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب -: بمعارضة عموم التسلط بعموم نفي الضرر، قال في الكفاية:

إشكال المحقق السبزواري فيما إذا تضرر الجار ضرراً فاحشاً

ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد، أو جعل داره مدبغة أو مطبخة، انتهى.

واعترض عليه - تبعاً للرياض - بما حاصله: أنه لا معنى للتأمل بعد

اعتراض السيد العاملي على المحقق السبزواري

(١) بيان لوجه الفرق الذي ذكره في التذكرة.

وحاصله: أن منع التصرف في الملك يعد ضرراً فيعارض به ضرر الجار، بخلاف المنع من التصرف في المباح فإنه لا يعد ضرراً، بل فوت نفع، فلا يعارض به ضرر الجار.

وقد عرفت الإشكال في عموم كون المنع من التصرف في الملك ضرراً.

إطباق الأصحاب عليه - نقلاً وتحصيلاً - ، والخبر المعمول عليه بل المتواتر: من أن «الناس مسلطون على أموالهم».

كلام السيد  
العالمي رحمته

وأخبار الإضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلة، محمولة على ما إذا لم يكن غرض له إلا الإضرار، بل فيها - كخبر سمرة ابن جندب - إيحاء إلى ذلك (١).

سلمنا، لكن التعارض بين الخبرين (٢) بالعموم من وجه، والترجيح للمشهور، للأصل (٣)، والإجماع (٤)، انتهى.

ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف:

بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنه يمنع، كما دل عليه خبر سمرة بن جندب، حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إنك رجل مضار».

وأما إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير، فإنه جائز قطعاً (٥). وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار.

---

(١) كأنه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم - على ما في بعض طرق الرواية -: « ما أراك يا سمرة إلا مضاراً... » بناءً على تفسير المضار بذلك، كما سبق الكلام فيه.

(٢) يعني: خبري السلطنة والضرر.

(٣) كأن المراد به أصالة البراءة من حرمة الإضرار. لكنه - لو تم - لا يقتضي السلطنة له بنحو لا يجوز للجار منعه خارجاً، كما لعله يظهر بالتأمل.

(٤) هذا لو تم كان دليلاً قطعياً مستقلاً لا مرجحاً للدليل المتقدم.

(٥) اللازم التفصيل بين ما إذا كان الفرض منع الضرر وما إذا كان جلب

وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة، فإنه جائز على كراهية شديدة (١). وعليه بنوا كراهية التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه (٢).

وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه، فإنه لا يجوز له ذلك (٣). وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك (٤). وعليه

---

النفع، فيجوز في الأول، لقصور قاعدة نفي الضرر، بلحاظ ورودها مورد الامتنان، ويحرم في الثاني، لعدم كون ترتب النفع مانعاً من امتنانية القاعدة.

نعم لو فرض عدم صدق الضرر على الجار عرفاً لقلته، أو كان ما يترتب عليه منع نفع أو نحوه، جاز مطلقاً ولو لم يكن فيه نفع للمالك. ولعل منه رفع الجدار على سطح الجار، خصوصاً في الأمكنة المعدة لذلك، كمناطق الدور. فلاحظ.

(١) هذا مما لم يتضح مأخذه، بل اللازم التفصيل على الوجه السابق.

نعم في صورة الجواز قد يترجح الحكم باستحباب الترك أو كراهة الفعل، ويشدد بشدة الضرر الواقع على الجار أو كثرة النفع الذي يمنع منه. فلاحظ.

(٢) أشرنا قريباً إلى اختصاص الحكم بما إذا لم يوجب امتناعه دفع الضرر عن

الناس، لقيام غيره به، كما هو الغالب، فالمدار على ذلك لا على ما ذكره.

(٣) كأنه لتزاحم الضررين وأهمية ضرر الجار. لكن عرفت الإشكال في

الترجيح بالأهمية في حق شخصين.

نعم يتجه الحكم في الفرض الذي ذكره، وهو ما إذا كان الفرض ترتب النفع لنفسه لا دفع الضرر عنها، لجريان قاعدة نفي الضرر في حق الجار بلا مزاحم، لكنه يقتضي الحكم بالحرمة بمطلق ضرر الجار ولو كان متحماً إذا كان معتداً به عرفاً.

(٤) عرفت أن مفاد القاعدة النفي لا تشريع الأحكام الرافعة للضرر، وحيثئذٍ

فاستفادة الحرمة منها لا تخلو من إشكال.



بنى جماعة - كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة - الضمان إذا أجمع ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير (١).

وأما إذا كان ضرره كثيراً وضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره وإن تضرر جاره أو أخوه المسلم. وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر (٢) - إلى أن قال - :

والحاصل: أن أخبار الإضرار فيما (٣) يعد إضراراً معتداً به عرفاً والحال أنه لا ضرر بذلك على المضر، لأن الضرر لا يزال بالضرر (٤)، انتهى.

الأوفق بالقواعد  
تقديم المالك

أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك (٥)، لأن حجر المالك عن

---

نعم مقتضاها رفع سلطنته على ماله، وذلك غير حرمة الاحتكار كما أن إثبات السلطنة لغيره محتاج إلى عناية فتأمل. وتام الكلام في التجارة.

(١) وهو المتعين مطلقاً ولو لم يظن التعدي إذا فرض التعدي خارجاً. لكن لقاعدة الإلتاف لا لقاعدة الضرر، لعدم تضمينها التشريع، كما ذكرنا.

(٢) عرفت الكلام فيها.

(٣) لانصراف الضرر إلى ذلك، بل لعله لا يصدق على غيره. فتأمل.

(٤) كأنه إشارة إلى ما ذكرناه من كون القاعدة امتنانية، وإجراؤها في حق

شخص مع لزوم الضرر على غيره خلاف الامتنان.

لكنه لا يقتضي جواز إضرار الغير بفعل ما لا يجوز فعله مما ينافي حرمة ما له أو دمه أو عرضه وغيرها مما لا يجوز فعله مع قطع النظر عن القاعدة، كما نبهنا إليه في الولاية من قبل الجائر.

(٥) عرفت الإشكال فيه، كما عرفت الإشكال في الرجوع إلى قاعدة نفي

التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة «السلطنة» و «نفي الحرج». نعم، في الصورة الأولى التي يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض في التصرف يعتد به، لا يعد فواته ضرراً.

والظاهر: عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل، إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيحيى (١)، وإما لحكومة (٢) نفي الحرج على نفي الضرر، فإن تحمل (٣) الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً، حرج وضيق. ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير (٤).

عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشد من ضرر الغير أو أقل

هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير.

تعارض ضرر المالكين

وأما في غير ذلك (٥)، فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأخر أو بعد

الحرج، وكذا دعوى حكومتها.

(١) لم يتضح مراده بما سيحيى.

نعم سبق منا توجيه ما ذكره رحمته في أدلة الكلام في تعارض الضررين.

(٢) عرفت الإشكال في جريانها لأنها امتنانية فضلاً عن حكومتها.

(٣) بيان لوجه لزوم الحرج، وقد عرفت الإشكال فيه.

(٤) عرفت الإشكال فيه. نعم لا يجب عليه دفع الضرر عن الغير بتحمل

الضرر.

(٥) كما في تعارض ضرر أحد المالكين، واللازم التفصيل بين ما إذا كان

أحدهما يريد القيام بالتصرف الدافع لضرره، وما إذا تصدى الحاكم لذلك بعد تشاها وترافعها إليه.

الترجيح بقلة الضرر؟ وجهان، بل قولان.

يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض

موارد الدروس ، ورجحه غير واحد من المعاصرين .

ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور : من أنه لو أدخلت الدابة

رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين، وكسرت (١) القدر ضمن

---

ففي الأول يتعين جريان ما سبق من سقوط القاعدة بتزاحم الضررين وعدم الترجيح بالأهمية ثم الرجوع إلى القواعد الأولية المقتضية لجواز التصرف تارة ولعدمه أخرى، مع الضمان لو فرض تحقق سببه من إتلاف أو نحوه.

وفي الثاني يعمل الحاكم بوظيفته، ولا ينبغي الإشكال في اقتصاره من الإضرار على ما لا بد منه مع اختيار أخف الضررين عند التزاحم، لأقوائية ملاك الآخر، ومع التساوي لا يبعد الإقراع مع تشاحهما، كما لا يبعد البناء على تقسيط الضرر المالي عليهما إذا كان ناشئاً من فعل ما يرفع ضررهما، مثلاً إذا كان بقاء الدابة في الدار مضراً بالكيههما، ودار الأمر بين ذبحها وقلع الباب، وكان كلاهما موجباً للإضرار المالي بهالكه، لم يبعد البناء على الإقراع، لأنها لكل أمر مشكل، وما خرجت عليه القرعة يقسط ضرره المالي عليهما، بخلاف ما لو لم يكن البقاء مضراً إلا بأحد المالكين، فإنه يتحمل الضرر المالي خاصة.

هذا مع ملاحظة ما إذا كان السبب في تحقق الأمر الموجب للضرر - كدخول الدابة في الدار - هو أحدهما أو كلاهما، أو أمر ثالث كالغاصب ونحوه، فيختص تحمّل الضرر بالسبب وللکلام مقام آخر. فلاحظ. والله سبحانه العالم.

(١) بالبناء للمفعول، يعني: لو كسرت القدر في مقام تخليص الدابة، لا أن

الدابة هي التي كسرتها.

قيمه صاحب الدابة، معللاً بأن الكسر لمصلحته (١).

فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب: من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها، أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته (٢). وبعبارة أخرى: تلف إحدى العينين وتبديلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

وحيثنذ (٣): فلا يبقى مجال للاعتراض (٤) على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة (٥)، بما في المسالك: من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط (٦)، وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما.

(١) هذا وحده لا يجدي ما لم يكن هو المتلف، أو يصطلحان على ذلك، أو بحكم الحاكم.

(٢) هذا غير ظاهر بعد فرض عدم الخسارة المالية في حق كل منهما، وتعلق الفرض الشخصي بالعين مشترك بينهما.

وقد أشرنا إلى ما ينبغي للحاكم فعله مع التشاح.

كما أشرنا إلى أنه لا مجال لتحمل أحدهما للخسارة المالية، بل لا بد من تقسيطها عليهما مع عدم اختصاص أحدهما بالتسبيب، أو بالضرر من بقاء الدابة.

(٣) يعني: حين فرض الغلبة المذكورة.

(٤) الوجه في عدم صحه الاعتراض حيثنذ أن حكم المشهور إذا كان مبنياً على الغلبة المذكورة فإذا فرض كون الأمر على خلاف مقتضى الغلبة - كما فرضه في المسالك - فلا حكم للمشهور بما سبق حتى يتوجه عليهم الإشكال.

(٥) متعلق بقوله: «الاعتراض».

(٦) لا يتصور كون كسر القدر لمصلحة صاحبه.

وكذلك حكمهم بضمن صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا تخرج إلا بهدمها معللاً بأنه لمصلحة صاحب الدابة، فإن الغالب (١) أن تدارك المهذوم أهون من تدارك الدابة (٢). وبه نستعين ومنه نستمد.

---

نعم إذا أمكن إصلاحه بعد كسره وكان بقاؤه في رأس الدابة ضرراً ولو لعدم إمكان الانتفاع به أصلاً كان الكسر في مصلحته لكنه خلاف فرض تلفه بالكسر الذي فرض كونه موجباً للضمن.

(١) تعليل للحكم بالضمن. لكن عرفت أن هذا - لو تم - إنما يصلح تعليلاً لترجيح الهدم مع الضمان إتلاف الدابة معه، لا لتعليل الضمان.  
(٢) مما سبق تعرف الإشكال فيه.

وإشكال المسالك هنا متجه لإمكان كون تهديم الدار لتخليصها من الدابة من صالح صاحب الدار.

والظاهر أن عمدة الإشكال ليس في تعيين المتلف مع ضمانه لصاحبه، بل في تعيين المضمون، لأنه خسارة على الضامن، فكل منهما لا يرضى بها.  
والظاهر ما ذكرنا من لزوم التقسيط.

وكيف كان فجميع ذلك أجنبي عن قاعدة نفي الضرر، لعدم جريانها مع تراحم الضررين، ولا لتشريع الأحكام التي يتدارك بها الضرر، بل المرجع هي القواعد والأصول الأخرى. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. وله الحمد وحده والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الغرّ الميامين.

انتهى الكلام هنا في الثاني عشر من شهر جمادى الثانية سنة ألف وثلثمائة وسبع وثمانين للهجرة في النجف الأشرف بقلم العبد الفقير محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه.

---

كما انتهى تبييضه من أول مبحث الشبهة الوجوبية المحصورة إلى هنا في ليلة  
الثلاثاء الرابع عشر من شهر ذي القعدة الحرام سنة ألف وثلثمائة وتسعين للهجرة  
بقلم مؤلفه الفقير والحمد لله في البدء والختام، وبه الاعتصام، والصلاة والسلام على  
محمد وآله الكرام.

## المحتويات

### المطلب الثاني

#### في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين:

#### القسم الأول: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين المتبائنين

وفيه مسائل:

- ٨..... المسألة الأولى: اشتباه الواجب بغيره من جهة فقدان النص
- ٨..... الظاهر حرمة المخالفة القطعية والدليل عليه
- ٩..... الأقوى وجوب الموافقة القطعية والدليل عليه
- ٩..... عدم كون الجهل التفصيلي عذراً لا عقلاً ولا نقلاً
- ١٢..... دلالة بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسألة
- ١٣..... العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة لتتنجز التكليف بالمعلوم
- ١٤..... عدم جواز التمسك في المسألة بأدلة البراءة
- ١٦..... كلام المحقق القمي رحمته في عدم وجوب الاحتياط في المسألة
- ١٨..... ظاهر بعض كلمات المحقق الخوانساري رحمته عدم وجوب الاحتياط أيضاً
- ٢٠..... المناقشة في كلمات المحقق القمي رحمته
- ٢٥..... إذا سقط قصد التعيين فبأيها ينوي الوجوب والقربة؟
- ٢٧..... توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة

- ٢٧..... اندفاع التوهم
- ٣٠..... معنى نية الفعل
- ٣٢..... هل يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة؟
- ٣٦..... المسألة الثانية: اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النص
- ٣٧..... مختار المصنف رحمته في المسألة
- ٣٨..... المخالف في المسألة
- ٣٩..... كلام المحقق الخوانساري رحمته في المسألة
- ٣٩..... عدم ظهور الكلام المذكور في موافقة المختار
- ٤١..... المسألة الثالثة: اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصين
- ٤٢..... المسألة الرابعة: اشتباه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع
- ٤٢..... الأقوى وجوب الاحتياط
- ٤٢..... المخالف في المسألة هو المحقق القمي رحمته
- ٤٣..... تأييد القول المختار
- ٤٥..... لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب
- ٤٦..... دعوى سقوط الشرط المجهول لوجهين
- ٤٧..... المناقشة في الوجه الأول
- ٤٧..... المناقشة في الوجه الثاني
- ٥٠..... كيفية النية في الصلوات المتعددة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها
- ٥٢..... وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي
- ٥٤..... لو انكشفت مطابقة المأتي به للواقع قبل فعل الباقي
- ٥٥..... لو كانت محتملات الواجب غير محصورة
- ٥٨..... هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكن من الامتثال التفصيلي؟
- ٥٩..... لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى
- ٦٠..... لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتين شرعاً
- ٦٣..... إذا تحقق الأمر بأحدهما في الوقت المختص



## القسم الثاني: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر

وهو على قسمين:

### القسم الأول: الشك في الجزء الخارجي

وفيه مسائل:

- ٦٥..... الجزء المشكوك إما جزء خارجي وإما جزء ذهني وهو القيد
- ٦٦..... المسألة الأولى: الشك في الجزئية من جهة فقدان النص
- ٦٦..... المشهور إجراء أصالة البراءة في المسألة
- ٦٧..... المخترار جريان البراءة
- ٦٧..... الاستدلال عليه من العقل
- ٦٨..... قبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء
- ٦٩..... عدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على مسألة اللطف
- ٧١..... اللطف إنما هو في الإتيان على وجه الامتثال
- ٧٣..... الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالجزء المشكوك
- ٧٣..... عدم جريان الدليل العقلي المتقدم في المتبائنين فيما نحن فيه
- ٧٥..... عدم معذورية الجاهل المقصر
- ٧٦..... العلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط
- ٧٧..... التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر في المسألة
- ٧٧..... المناقشة في هذا الأصل
- ٧٩..... سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في المسألة
- ٧٩..... المناقشة فيما يتمسك به
- ٨٣..... كيف تقصد القربة بإتيان الأقل؟
- الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة:
- ٨٤..... الاستدلال بحديث الحجب
- ٨٤..... الاستدلال بحديث الرفع
- ٨٥..... عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشك في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري

٨٦. .... حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدم لوجوب الاحتياط
٨٨. .... كلام صاحب الفصول في حكومة أدلة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة.
٨٨. .... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول
٩٠. .... حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال أيضاً
٩١. .... استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي
٩٢. .... كلام صاحب الفصول
٩٢. .... المناقشة في كلام صاحب الفصول
- أصول آخر قد يتمسك بها على المختار والمناقشة فيها:
٩٦. .... أصالة عدم وجوب الأكثر
٩٦. .... أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيه
٩٨. .... أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك
٩٩. .... إذا شك في الجزئية عند اختراع المركب
١٠٠. .... التمسك بأصالة عدم التفات الأمر إلى الجزء المشكوك، والمناقشة فيه
١٠٢. .... المسألة الثانية: الشك في الجزئية من جهة إجمال النص
١٠٢. .... الإجمال قد يكون في المعنى العرفي وقد يكون في المعنى الشرعي
١٠٣. .... الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً
١٠٣. .... تخيل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة
١٠٣. .... دفع التخيل المذكور
١٠٤. .... عدم تعلق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه
١٠٦. .... توهم ودفع
١٠٦. .... ما ذكره بعض من الثمرة بين الصحيح والأعمى
١٠٧. .... عدم كون الثمرة وجوب الاحتياط بناء على الصحيح
١٠٧. .... توضيح ما ذكره ثمره للصحيح والأعمى
١١١. .... عدم كون الثمرة البراءة بناءً على الأعمى
١١٤. .... ما ينبغي أن يقال في ثمره الخلاف بين الصحيح والأعمى

|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٣٣٧ |
| المسألة الثالثة: الشك في الجزئية من جهة تعارض النصين .....                    | ١١٦ |
| مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير .....                                   | ١١٦ |
| موضوع المسألة .....   | ١١٧ |
| المتعارضان مع وجود المطلق .....   | ١١٨ |
| الفرق بين أصالة الإطلاق وسائر الأصول العقلية والنقلية .....                   | ١١٩ |
| الكلام في حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق .....                         | ١٢٠ |
| المسألة الرابعة: الشك في الجزئية من جهة اشتباه الموضوع .....                  | ١٢١ |
| اللازم في المسألة الاحتياط .....  | ١٢١ |
| عدم جريان أدلة البراءة في المسألة .....                                       | ١٢٢ |
| الفرق بين المسألة والمسائل المتقدمة من الشبهة الحكمية .....                   | ١٢٢ |
| الشك في القيد .....   | ١٢٤ |
| القيد يكون منشؤه مغايراً للمقيد وقد يكون قيداً متحداً معه .....               | ١٢٤ |
| الظاهر اتحاد حكمهما .....   | ١٢٤ |
| قد يفرق بين القسمين بإلحاق الأول بالشك في الجزئية دون الثاني .....            | ١٢٤ |
| كلام المحقق القمي <small>رحمته</small> في وجوب الاحتياط في القسم الثاني ..... | ١٢٦ |
| المناقشة فيما ذكر من الفرق بين القسمين .....                                  | ١٢٧ |
| المناقشة في كلام المحقق القمي <small>رحمته</small> .....                      | ١٢٨ |
| مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين .....                                  | ١٢٩ |
| الأقوى وجوب الاحتياط .....  | ١٣٠ |
| الشك في المانع .....  | ١٣٠ |
| الشك في القاطعية .....  | ١٣٠ |
| إذا كان الشك في الجزئية أو الشرطية ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي .....    | ١٣١ |
| الشك في الركنية .....   | ١٣٣ |
| الركن في اصطلاح الفقهاء .....   | ١٣٣ |
| حكم الإحلال بالجزء نقيصة وزيادة .....   | ١٣٤ |

## القسم الثاني: الشك في الجزء الذهني

وفيه مسائل:

- المسألة الأولى: هل تبطل العبادة بترك الجزء سهواً؟ ..... ١٣٦.
- الأصل البطلان والدليل عليه ..... ١٣٦.
- عدم كون هذه المسألة من مسألة الأجزاء ..... ١٤٠.
- توهم آخر ودفعه ..... ١٤١.
- التمسك في المسألة باستصحاب الصحة والمناقشة فيه ..... ١٤٥.
- توهم أصل ثانوي في المسألة من جهة حديث الرفع ..... ١٤٥.
- المناقشة في التمسك بحديث الرفع ..... ١٤٥.
- إمكان دعوى أصل ثانوي في خصوص الصلاة ..... ١٤٧.
- المسألة الثانية: هل تبطل العبادة بزيادة الجزء عمداً؟ ..... ١٤٩.
- موضوع المسألة ..... ١٤٩.
- أقسام الزيادة العمدية:
- قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً ..... ١٥٠.
- قصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً ..... ١٥١.
- أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد ..... ١٥١.
- بطلان العبادة في القسم الأول ..... ١٥١.
- عدم البطلان في القسمين الأخيرين ..... ١٥٢.
- استدلال المحقق عليه السلام على البطلان والمناقشة فيه ..... ١٥٣.
- الاستدلال على الصحة باستصحاب الصحة ..... ١٥٣.
- المناقشة في استصحاب الصحة ..... ١٥٣.
- عدم الحاجة إلى استصحاب صحة الأجزاء السابقة ..... ١٥٦.
- صحة الاستصحاب إذا شك في القاطعية ..... ١٥٨.
- الفرق بين الشك في المانعية والقاطعية ..... ١٥٨.
- كلام صاحب الفصول في رد استصحاب الصحة ..... ١٥٩.

|  |     |
|--|-----|
| المحتويات .....  | ٣٣٩ |
| المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول .....                                  | ١٥٩ |
| الكلام في الاستصحاب إذا شك في القاطعية .....                           | ١٦٠ |
| دفع الإشكال .....  | ١٦٠ |
| الاستدلال على الصحة بقوله تعالى: ﴿لا تبطلوا أعمالكم﴾ .....             | ١٦٣ |
| المناقشة في الاستدلال .....  | ١٦٣ |
| معاني حرمة إبطال العمل .....   | ١٦٣ |
| الاستدلال على الصحة باستصحاب حرمة القطع والمناقشة فيه .....            | ١٦٩ |
| الاستدلال على الصحة باستصحاب وجوب الإتمام والمناقشة فيه .....          | ١٧٠ |
| الجواب عن الاستصحابيين بوجه آخر .....                                  | ١٧٠ |
| المناقشة في هذا الجواب .....   | ١٧١ |
| الدليل الخاص على مبطلية الزيادة في بعض العبادات .....                  | ١٧٣ |
| ما ورد في الصلاة .....   | ١٧٣ |
| ما ورد في الطواف .....   | ١٧٤ |
| المسألة الثالثة: هل تبطل العبادة بزيادة الجزء سهواً؟ .....             | ١٧٥ |
| الأقوى البطلان .....   | ١٧٥ |
| الأصل في الجزء أن يكون ناقصه مخللاً دون زيادته .....                   | ١٧٥ |
| ملخص ما ذكرنا في هذا التنبيه .....                                     | ١٧٦ |
| مقتضى الأصول .....   | ١٧٦ |
| مقتضى القواعد الحاكمة على الأصول .....                                 | ١٧٧ |
| هل يسقط التكليف بالكل أو المشروط إذا تعذر الجزء أو الشرط، أم لا؟ ..... | ١٨٠ |
| القول بالسقوط ودليله .....   | ١٨٠ |
| القول بعدم السقوط ودليله .....   | ١٨٣ |
| الاستدلال على هذا القول بثلاثة روايات أيضاً .....                      | ١٨٦ |
| الإشكال في دلالة الرواية الأولى ودفعه .....                            | ١٨٧ |
| الإشكال في دلالة الرواية الثانية .....                                 | ١٨٩ |

٣٤٠ ..... التنقيح / ج ٤

- ١٩٠ ..... دفع الإشكال
- ١٩٣ ..... الإشكال في دلالة الرواية الثالثة
- ١٩٤ ..... دفع الإشكال
- ١٩٦ ..... تمامية الاستدلال بهذه الروايات
- ١٩٧ ..... الأصل في الشروط ما مرّ في الأجزاء
- ١٩٧ ..... عدم جريان القاعدة المستفادة من الروايات في الشروط
- ١٩٨ ..... جريان القاعدة في بعض الشروط
- ١٩٩ ..... النظر فيما ذكره صاحب الرياض
- ٢٠٢ ..... الاستدلال برواية عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه
- ٢٠٣ ..... لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط
- ٢٠٤ ..... لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً
- ٢٠٦ ..... لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية
- ٢٠٧ ..... لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً أو بين كونه جزءاً أو زيادة مبطله
- ٢٠٧ ..... وجهان في المسألة
- ٢١١ ..... وجوب الاحتياط والدليل عليه
- ٢١٢ ..... التحقيق في المسألة

### المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام

- ٢١٤ ..... حكم المسألة

### خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

الكلام في مقامين:

المقام الأول: ما يعتبر في العمل بالاحتياط

- ٢١٥ ..... لا يعتبر في الاحتياط إلا إحراز الواقع
- ٢١٦ ..... المشهور عدم تحقق الاحتياط في العبادات إلا بعد الفحص

|  |     |
|--|-----|
| المحتويات .....  | ٣٤١ |
| المشهور بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد .....                         | ٢١٧ |
| لو كان التارك للطريقين بانياً على الاحتياط .....                               | ٢١٧ |
| الأقوى الصحة إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار .....                           | ٢١٨ |
| الأحوط عد الاكتفاء بالاحتياط .....   | ٢٢٠ |
| لو توقف الاحتياط على التكرار .....   | ٢٢١ |
| قوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية دون الاحتمالية .....                       | ٢٢١ |
| لودخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق ما يوجب ترده في الصحة والبطلان .....       | ٢٢٤ |
| إمكان التفصيل بين كون الموجب للتردد مما يعم به البلوى وغيره .....              | ٢٢٥ |
| <b>المقام الثاني: ما يعتبر في العمل بالبراءة</b>                               |     |
| عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية .....                                     | ٢٢٦ |
| أدلة وجوب الفحص:   |     |
| الإجماع .....  | ٢٢٧ |
| ما دلّ على وجوب تحصيل العلم .....  | ٢٢٧ |
| ما دلّ على مؤاخذة الجهّال .....  | ٢٢٨ |
| العقل .....  | ٢٢٩ |
| العلم الإجمالي .....   | ٢٣٠ |
| المناقشة في العلم الإجمالي .....   | ٢٣٠ |
| الأولى ما ذكر في الوجه الرابع .....  | ٢٣٣ |
| الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص .....  | ٢٣٤ |
| المشهور أن عقاب الجاهل المقصر على مخالفة الواقع .....                          | ٢٣٤ |
| عدم العقاب مع عدم مخالفة الواقع .....  | ٢٣٤ |
| الاستدلال على العقاب عند مخالفة الواقع .....                                   | ٢٣٥ |
| عدم كون الجهل مانعاً من العقاب لا عقلاً ولا شرعاً .....                        | ٢٣٦ |
| الاستدلال على العقاب بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع والمناقشة فيه ..... | ٢٣٧ |
| جعل العقاب على ترك التعلم في كلام صاحب المدارك .....                           | ٢٣٧ |

٢٣٨. .... توجيه كلام صاحب المدارك
٢٣٩. .... ما هو مراد المشهور القائلين بالعقاب على مخالفة الواقع؟
٢٤٠. .... ظاهر بعض كلماتهم توجه النهي إلى الجاهل حين غفلته
٢٤٢. .... الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع
٢٤٣. .... مما يؤيد مراد المشهور
٢٤٣. .... عدم إباء كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجباً نفسياً
٢٤٤. .... ظاهر أدلة وجوب العلم كونه واجباً غيرياً
٢٤٥. .... هل العمل الصادر من الجاهل صحيح أو فاسد؟
٢٤٥. .... المشهور أن العبرة في المعاملات بمطابقة الواقع ومخالفته
٢٤٦. .... عدم الخلاف في المسألة إلا من الفاضل التراقي رحمته
٢٤٦. .... كلام الفاضل التراقي رحمته
٢٥٠. .... المناقشة فيما أفاده الفاضل التراقي رحمته
٢٥٣. .... محصل ما ذكرنا
- عدم الفرق في صحة معاملة الجاهل بين شكّه في الصحة حين صدورها أو قطعه  
بفسادها.
٢٥٤. ....
٢٥٥. .... إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضيه البراءة
٢٥٥. .... عدم تحقق قصد القرية مع الشك في كون العمل مقرباً
٢٥٦. .... إذا كان غافلاً وعمل باعتقاد التقرب
٢٥٩. .... هل العبرة في عقاب الجاهل بمخالفة الواقع أو الطريق؟  
في المسألة وجوه أربعة:
٢٥٩. .... دليل الوجه الأول
٢٦٠. .... دليل الوجه الثاني
٢٦٠. .... دليل الوجه الثالث
٢٦١. .... دليل الوجه الرابع
٢٦٢. .... الأقوى الوجه الأول والدليل على ذلك



|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٣٤٣ |
| معدورية الجاهل بالقصر والإتمام والجهل والإخفات                                | ٢٦٦ |
| دفع الإشكال من وجوه:  |     |
| الوجه الأول .....   | ٢٦٨ |
| الوجه الثاني .....  | ٢٧٠ |
| الوجه الثالث .....  | ٢٧١ |
| عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية .....                            | ٢٧٥ |
| هل يجب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية؟ .....                              | ٢٧٦ |
| بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص .....                                   | ٢٧٦ |
| كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال .....                      | ٢٧٦ |
| كلام المحقق القمي <small>رحمته الله</small> تأييداً لصاحب المعالم .....       | ٢٧٧ |
| اختلاف كلمات الفقهاء في فروع المسألة .....                                    | ٢٧٧ |
| المناقشة فيما ذكره صاحب المعالم والمحقق القمي <small>رحمته الله</small> ..... | ٢٧٩ |
| ما يمكن أن يقال في المسألة .....  | ٢٨١ |
| رجوع إلى مناقشة المحقق القمي <small>رحمته الله</small> .....                  | ٢٨٣ |
| حدّ الفحص هو اليأس .....  | ٢٨٤ |

### تذنيب

شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني لأصل البراءة:

|   |     |
|---|-----|
| الأول: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم آخر .....                                    | ٢٨٧ |
| توضيح المقام ومناقشة كلام الفاضل التوني <small>رحمته الله</small> .....         | ٢٨٨ |
| إذا أريد بإعمال الأصل إثبات موضوع لحكم شرعي .....                               | ٢٨٩ |
| إذا أريد بإعمال الأصل نفي أحد الحكمين وإثبات الآخر .....                        | ٢٩١ |
| إذا أريد بمجرد نفي أحد الحكمين .....  | ٢٩١ |
| سقوط العمل بكل أصل لأجل المعارض .....   | ٢٩٢ |
| عدم الفرق بين أصالة عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كراً وأصالة البراءة من الدين ..... | ٢٩٢ |
| مورد الشك في البلوغ كراً .....  | ٢٩٣ |

٣٤٤ ..... التنقيح / ج ٤

٢٩٤..... أصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة

٢٩٥..... تفصيل صاحب الفصول في مسألة الكرية والملاقاة

٢٩٦..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

٢٩٨..... الثاني: عدم تضرر آخر

٢٩٩..... المناقشة فيما ذكره الفاضل التوني رحمته الله

### قاعدة لا ضرر ولا ضرار

٣٠١..... دعوى فخر الدين رحمته الله تواتر الأخبار بنفي الضرر والضرار

٣٠١..... الرواية المتضمنة لقضية سمرة بن جندب

٣٠٢..... معنى (الضرر) و(الضرار)

معاني «لا ضرر ولا ضرار» في الرواية:

٣٠٥..... عدم تشريع الضرر

٣٠٩..... حمل النفي على النهي

٣٠٩..... الأظهر المعنى الأول

٣١٠..... حكومة هذه القاعدة على عمومات تشريع الأحكام الضرورية

٣١١..... المراد من (الحكومة)

٣١٤..... توهم أن الضرر يتدارك بمصلحة الحكم الضري المجعول

٣١٤..... فساد هذا التوهم

٣١٤..... دفع التوهم بوجه آخر

٣١٥..... فساد هذا الدفع

٣١٦..... تمامية القاعدة سنداً ودلالةً

٣١٦..... وهن القاعدة بكثرة التخصيصات

٣١٩..... الجواب عن هذا الوهن

٣١٩..... وجه التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها

٣٢٠..... الضرر المنفي هو الضرر النوعي لا الشخصي

٣٢١..... تعارض الضررين

|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٣٤٥ |
| تعارض ضرر المالك وضرر الغير .....   | ٣٢٢ |
| جواز تصرف المالك وإن تضرر الجار .....   | ٣٢٤ |
| إشكال المحقق السبزواري فيما إذا تضرر الجار ضرراً فاحشاً .....                           | ٣٢٤ |
| اعتراض السيد العاملي على المحقق السبزواري <small>رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا</small> ..... | ٣٢٤ |
| كلام السيد العاملي <small>رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ</small> .....                           | ٣٢٥ |
| الأوفق بالقواعد تقديم المالك .....  | ٣٢٧ |
| عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشد من ضرر الغير أو أقل .....                              | ٣٢٨ |
| تعارض ضرر المالكين .....  | ٣٢٨ |
| المحتويات .....   | ٣٣٣ |

التَّبَيُّحُ



# التبكي

تعلیقة موسعة على فرائد الأصول  
للشيخ الأنصاري بيته قلبي

الجزء الخامس

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مدظله)



دارالسلام  
طباعة، نشر، توزيع

|                            |   |   |
|----------------------------|---|---|
| المؤلف                     | : | الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...                               |
| العنوان                    | : | التنقيح   |
| توضيح                      | : | تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small> |
| الجزء                      | : | الخامس  |
| الناشر                     | : | دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.   |
| اللغة                      | : | العربية   |
| الموضوع                    | : | Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction                 |
| الطبعة                     | : | الثانية   |
| تصنيف BP                   | : | ١٣٩٥ ٨ ط ٢ / ٨ / ١٥٩ BP   |
| تصنيف ديوي                 | : | ٣١٢ / ٢٩٧   |
| الايداع في المكتبة الوطنية | : | ٤٢٣٩٢٤٩   |

## الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

جميع الحقوق محفوظة

|             |                            |
|-------------|----------------------------|
| اسم الكتاب  | ..... التنقيح / ج ٥        |
| تأليف:      | ..... السيد الحكيم (مدّله) |
| المطبعة     | ..... نينوا                |
| العدد       | ..... ١٠٠٠ نسخة            |
| الناشر      | ..... دار الهلال           |
| الدورة ISBN | ..... 978-600-6992-44-0    |
| ISBN        | ..... 978-600-6992-49-5    |



المقام الثاني

في الاستصحاب







## المقام الثاني

### في الاستصحاب

وهو لغة: أخذ الشيء مصاحباً (١)، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا  
الاستصحاب لغة واصطلاحاً

---

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين  
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

اللهم أعن ووفق وسدد يا أرحم الراحمين.

(١) الظاهر ان الأخذ غير دخيل في المعنى، لعدم دخله لا في مادة  
الاستصحاب ولا في هيئته.

أما المادة فلوضوح أن الصحبة قد لا تكون مع الأخذ كصحبة الرفيق في  
الطريق.

نعم قد تتوقف عليه خارجاً لخصوصية في المستصحب، لكونه مما لا يستقل  
بنفسه، كما في استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، ونحوه.

وأما الهيئة فعدم دخل الأخذ فيها أوضح ضرورة صدقها مع ما لا يقبل

## يؤكل لحمه في الصلاة.

وعند الأصوليين عرف بتعاريف (١)، أسدها وأخصرها: (إبقاء ما كان)، والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخل الوصف (٢) في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء هو أنه كان (٣)، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله.

---

الأخذ كالاستعجال والاستعمار واستصحاب الصديق والاستقذار والاستهجان وغيرها.

ثم إن هيئة الاستفعال:

تارة: تفيد جعل المادة وتحقيقها خارجاً، كما في استصحاب الصديق واستعمال الشيء واستعمار الأرض.

وأخرى: تفيد طلب المادة، كما في الاستغفار والاسترضاء.

وثالثة: تفيد ادعاء المادة والحكم بها والبناء عليها، كما في الاستحسان والاستقذار والاستهجان اما الاستصحاب في المقام فلا يبعد رجوعه إلى الوجه الثالث، من حيث ان مقتضاه الحكم بمصاحبة المتيقن السابق في الزمان اللاحق وعدم انقطاعه بانقطاع اليقين.

نعم ربما يرجع المعنى الثالث إلى المعنى الأول بتكلف تنزيل الوجود الادعائي منزلة الوجود الحقيقي. فلاحظ.

(١) قال بعض المحشين: «بلغت إلى نيف وعشرة».

(٢) وهو وصف الموضوع بأنه كان.

(٣) لكن الاستفادة من دليله ان العلة العلم بأنه كان لا مجرد سبق وجوده، فالعلم في المقام مقوم للموضوع لا كاشف عنه وطريق له. ويأتي بعض الكلام في ثمرة ذلك في الأمر الخامس إن شاء الله تعالى.

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بأنه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً (١) على ثبوته في الزمان الأول»، بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال: إن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه.

تعريف صاحب  
القوانين  
والمناقشة فيه

وأزيف التعاريف تعريفه بأنه: «كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق» (٢)، إذ لا يخفى (٣) أن كون حكم أو وصف كذلك، هو محقق مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه. ولذا صرح في المعالم - كما عن غاية المأمول - : بأن استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم في وقت، ثم يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، وهو الاستصحاب؟ انتهى.

توجيه  
تعريف القوانين

ويمكن توجيه التعريف المذكور (٤): بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة (٥)، وليس الدليل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم،

(١) هذا قد يشعر بكون الثبوت في الزمان السابق دليلاً وامارة على ثبوته في الزمان اللاحق.

وهو مبني على كون الاستصحاب من الامارات والتحقيق انه من الأصول، لانحصار الدليل عليه في الأخبار الظاهرة في ذلك كما يتضح في محله.

(٢) حكى هذا التعريف عن المحقق القمي رحمته الله.

(٣) بيان لوجه بطلان التعريف المذكور.

(٤) وهو التعريف المحكي عن المحقق القمي رحمته الله.

(٥) يعني: أن التعريف المذكور إنما صدر ممن يرى أن الاستصحاب من

الأدلة لا من الأصول.

والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلا كونه يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق (١)، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره عليه السلام.

لكن فيه: أن الاستصحاب - كما صرح به هو عليه السلام في أول كتابه - إن اخذ من العقل كان داخلاً في دليل العقل، وإن اخذ من الأخبار فيدخل في السنة، وعلى كل تقدير، فلا يستقيم تعريفه بما ذكره، لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي، وليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان (٢)، والمأخوذ من السنة ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لاحقاً لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين (٣).

عدم تمامية التوجيه المذكور

نعم ذكر شارح المختصر (٤): «أن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

تعريف شارح المختصر

- 
- (١) ما ذكره عليه السلام لو تم فانما يتم في اليقين السابق، دون الشك اللاحق، لوضوح ان الشك اللاحق لا أثر له في الظن بالبقاء.
- (٢) وأما اليقين السابق فهو أمر حقيقي تكويني، لا دخل لحكم العقل فيه، بل يكون هو موضوعاً لحكم العقل المذكور.
- (٣) هذا وإن كان مسلماً، إلا أنه مبني على عدم كون الاستصحاب بنفسه أمانة الحكم، وإنما هو نفس الحكم، أما لو قيل بأنه بنفسه أمانة تعين ما سبق من تعريفه بنفس اليقين في الزمان السابق.
- (٤) وهو العضدي في شرحه لمختصر ابن الحاجب.

فإن كان الحد هو خصوص الصغرى (١) انطبق على التعريف المذكور (٢)، وإن جعل خصوص الكبرى (٣) انطبق على تعاريف المشهور (٤).

تعريف  
صاحب الوافية

وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين (٥)، فوافقه في ذلك، فقال: الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال، فيقال: إن الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو باق، انتهى. ولا ثمرة مهمة في ذلك (٦).

---

(١) وهي قوله: «إن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه».

(٢) وهو تعريف المحقق القمي رحمته الله.

(٣) وهي قوله: «كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

(٤) هذا لا يخلو عن اشكال، لأن تعاريف المشهور راجعة إلى أنه نفس الحكم بالبقاء والحكم المذكور ليس عين الظن بالبقاء - الذي هو مفاد الكبرى - بل هو مترتب على الظن المذكور. فلاحظ.

(٥) ظاهر كلام الوافية أن الاستصحاب نفس الحكم بالبقاء الراجع إلى التمسك بثبوت الشيء في حال على بقاءه فيما بعد ذلك الحال.

وأما القياس الذي ذكره فظاهره أن الصغرى مذكورة تمهيداً للاستصحاب الذي هو الكبرى، فيكون راجعاً إلى تعريف المشهور. فتأمل جيداً.

(٦) لو ضوح ان عنوان الاستصحاب لم يؤخذ في لسان أدلته، وإنما هو عنوان اصطلاحى ماخوذ من مفاد الأدلة، فالنزاع فيه راجع إلى النزاع في الاصطلاح لا في مفاد الأدلة، ولا ثمرة في ذلك.



بقي الكلام في أمور:

## الأول

هل الاستصحاب  
أصل عملي  
أو أمارة ظنية؟

أن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم - نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال - مبني على استفادته من الأخبار (١)، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني (٢) اجتهادي، نظير القياس والاستقراء، على القول بهما.

---

(١) فإنه حينئذ يكون أصلاً تعبدياً غير ملحوظ فيه الكشف.

اللهم إلا أن يقال: المستفاد من الأخبار الاشارة إلى القضية الارتكازية العقلائية وامضاؤها، وهي قضية عدم نقض اليقين بالشك، فلو فرض كون القضية المذكورة مبنية على الامارية والكشف كانت الأخبار دالة على حجية تلك الامارة، ولا يكون حينئذ الاستصحاب المستفاد من الأخبار اصلاً، كما هو الحال فيما دل على امضاء قاعدة اليد، فإنه لو فرض كون اليد من الامارات عند العقلاء كان مفاد تلك الأدلة أماريتها وحجيتها ولا تكون أصلاً.

(٢) هذا ممنوع إذ لا يبعد كونه حينئذ أصلاً عقلائياً أو حكماً عقلياً في مقام العمل، نظير حكم العقل بلزوم الاحتياط مع الشك في القدرة وبالبراءة مع الشك في التكليف، من دون أن يبتني على كونه أمارة، فيكون نظير قاعدة المقتضي عند الشك



وحيث إن المختار عندنا هو الأول، ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر - كالشيخ والسيد والفاضلين والشهيد وصاحب المعالم - كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

المختار كونه من  
الأصول العملية

نعم، ذكر في العدة - انتصاراً للقائل بحجتيه - ما روي عن النبي ﷺ من: «أن الشيطان ينفخ بين أيتي المصلي فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة - في حديث الأربعائة - من أبواب العلوم (١).

وأول من تمسك بهذه الأخبار - فيما وجدته - والد الشيخ البهائي قده، فيما حكى عنه في (٢) العقد الطهماسبي، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس، وشاع بين من تأخر عنهم.

---

في المانع فإنها - لومت - من الأصول العقلائية غير المبنية على الكشف والامارية على عدم وجود المانع.

ومنه يظهر أنه لا مجال لقياس الاستصحاب بالاستقراء والقياس، لوضوح كون الكاشفية ملازمة لهما سواء كانا ظنيين أم قطعيين. فلاحظ.

(١) لا تخلو هذه العبارة عن غموض، وكذا عبارة بعض أعظم المحشين قده حيث قال: «المعدود بعضها في حديث الأربعائة».

(٢) متعلق بقوله: «تمسك...» لا بقوله: «حكى عنه».

نعم، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغييره من قبل نفسه، بـ: «عدم نقض اليقين إلا باليقين».

وهذه العبارة، الظاهر أنها مأخوذة من الأخبار (١).

---

(١) ذكر بعض أعظم المحشين عليه السلام أن الإتفاق في التعبير مع الروايات لا يدل على الاستناد إليها، والا فالتعبير بذلك موجود في كلام الشيخ عليه السلام في مواضع من مبسوطه... إلى آخر ما ذكره وهو في محله كما اعترف به المصنف عليه السلام حيث حكى عن الحلّي أنه عبر عن قاعدة اليقين بالعبارة المذكورة عنهم في روايات الاستصحاب، ثم ذكر أن تعبيره بذلك لا يدل على أخذه لها من تلك الروايات فراجع ما يأتي منه عليه السلام في الشرط الثاني لجريان الاستصحاب في الخاتمة.

## الثاني

إن عد الاستصحاب - على تقدير اعتباره من باب إفادة الظن - من الأدلة العقلية، كما فعله غير واحد منهم، باعتبار (١) أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية (٢)، والكبرى عقلية ظنية، فهو والقياس والاستحسان والاستقراء - نظير المفاهيم والاستلزامات - من العقلية الغير المستقلة (٣).

الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية

---

(١) خبر (إن) في قوله: «إن عدّ الاستصحاب...».

(٢) كون الصغرى شرعية موقوف على أن موضوع الاستصحاب نفس ثبوت الحكم سابقاً، أما بناءً على أن موضوعه اليقين بالثبوت سابقاً، فالصغرى ليست شرعية، بل متفرعة على حكم شرعي. فلاحظ.

(٣) الأحكام العقلية المستقلة هي الأحكام أو المدركات العقلية التي يثبت بها الحكم الشرعي بلا توسط جعل شرعي أو غيره، كحكم العقل بقبح الظلم وحسن

العدل، والأحكام العقلية غير المستقلة هي الأحكام العقلية التي لا يثبت بها وحدها الحكم الشرعي بل بتوسط جعل شرعي أو غيره، كباب الملازمات العقلية، مثل ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدمته وحرمة ضده، فإن اثبات وجوب خصوص مقدمة شرعية كالوضوء مشروط بثبوت وجوب ذي المقدمة شرعاً، والا فمجرد الملازمة لا ينهض به، لأن صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها. والاستصحاب في المقام كذلك، لأن اثبات الحكم الشرعي في الزمان اللاحق موقوف مع الحكم العقلي المذكور على ثبوته شرعاً في الزمان السابق. فلاحظ.

ومنه يظهر الحال في مثل المفاهيم وانها ليست من المستقلات، فإن العقل إنما يحكم بلزوم ارتفاع الحكم عند ارتفاع علته التامة، واثبات الحكم الشرعي بذلك موقوف على اثبات ظهور القضية الشرطية في عليية الشرط للجزاء مثلاً.

نعم ليس ذلك أمراً شرعياً، بل ظهوراً عرفياً، وعلى كل حال فالعقل لا يستقل باثبات الحكم الشرعي وما ذكرناه هنا تابعنا فيه بعض أعاضم المحشين في الجملة. فراجع وتأمل جيداً.

### الثالث

أن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة أصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير حجية القياس والاستقراء.

هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي رحمته الله في القوانين وحاشيته: من أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً (١)، لا عن دلالية الدليل.

بناءً على كونه حكماً عقلياً فهو مسألة أصولية

وعلى ما ذكره رحمته الله، فيكون مسألة الاستصحاب - كمسائل حجية الأدلة الظنية، كظاهر الكتاب وخبر الواحد (٢) ونحوهما - من المبادئ

(١) إذ حينئذ يكون البحث عن دلالية الدليل بحثاً عما يتقوم به موضوع علم الأصول فيكون من المبادئ، لا بحثاً عن عوارضه الذاتية الثابتة له بوصف كونه موضوعاً كي يدخل في مسائل العلم.

(٢) لكن تقدم من المصنف رحمته الله في مسألة خبر الواحد تقريب دخولها في المسائل الأصولية حينئذ، بدعوى: ان البحث فيها بحث عن ثبوت السنة بخبر

التصديقية للمسائل الأصولية، وحيث لم تتبين في علم آخر احتياج إلى بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادئ التصورية.

نعم ذكر بعضهم (١): أن موضوع الأصول ذوات الأدلة (٢) من حيث يبحث عن دليلتها أو عما يعرض لها بعد الدليلية.

ولعله موافق لتعريف الأصول بأنه: (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية من أدلتها) (٣).

بناءً على كونه  
من الأصول  
العملية ففي كونه  
من المسائل  
الأصولية غموض

وأما على القول بكونه من الأصول العملية، ففي كونه من المسائل الأصولية غموض، من حيث إن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة (٤)، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة (٥)، والمسألة الأصولية هي التي

---

الواحد، فهو بحث عن عوارض السنة بعد الفراغ عن دليلتها. فراجع.

(١) كما هو المحكي عن صاحب الفصول رحمته.

(٢) فيكون البحث عن دليلتها بحثاً عن عوارض الموضوع، فيدخل في

العلم ولا يكون من المبادئ.

(٣) لأن دلالية الدليل مما يتوقف عليه استنباط الأحكام الفرعية.

(٤) كي يكون بحثاً عن عوارض الموضوع ويدخل في العلم.

(٥) لكن إذا فرض كون القواعد المذكورة مما يترتب عليه استنباط

الأحكام الفرعية - كما في الاستصحاب - كانت داخلة في التعريف المتقدم للمسألة الأصولية.

وإن كان لا يلائم فرض كون الموضوع هو الأدلة بناءً على أن الموضوع هذا

الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية.

بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: « لا تنقض اليقين بالشك »، وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه، فهذه القاعدة - كقاعدة (البراءة) و(الاشتغال) (١) - نظير قاعدة (نفي الضرر والخرج)، من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف.

نعم، تندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب (٢)، كما تندرج المسألة الأصولية أحياناً تحت أدلة نفي الخرج، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه (٣) بنفي الخرج.

نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية: بأن إجرائها

الإشكال في كون  
الاستصحاب من  
المسائل الفرعية

وبعبارة أخرى: التعريف المتقدم لا يلائم كون الموضوع هو الأدلة لا بذواتها ولا بما هي أدلة، فلا بد من رفع اليد عن أحد الأمرين، ولا يبعد رفع اليد عن الثاني، كما حقق في محله فيتعين كون الاستصحاب من المسائل الأصولية فتأمل.

(١) الكلام فيهما هو الكلام في الاستصحاب. نعم يفترقان عنه بأنها لا يقعان في طريق استنباط حكم فرعي، وإنما هما من القواعد الباحثة في المعذرية والمنجزية. ومن ثم أضاف المحقق الخراساني **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ** إلى تعريف المسألة الأصولية ما يوجب دخول هاتين المسألتين ونحوهما. فراجع.

وأما قاعدتا نفي الضرر والخرج، فهما يتضمنان بنفسيهما رفع الحكم الخرجي والضرري، الذي هو من الأحكام الفرعية، فيتعين كونهما من القواعد الفقهية ولا وجه لقياسهما بالمقام.

(٢) كما في موارد استصحاب الحجية ونحوها.

(٣) بل يكتفي بالفحص حتى يحصل اليأس، كما سبق الكلام فيه في شروط

جريان أصل البراءة.

في موردها - أعني: صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره - مختص بالمجتهد (١) وليس وظيفة للمقلد، فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية (٢)، فإن المسائل الأصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط، ولا حظ لغيره فيها.

فإن قلت: إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد، لأجل أن موضوعها - وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه - لا يتشخص إلا للمجتهد، وإلا فمضمونه وهو: العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها، مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت: جميع المسائل الأصولية كذلك، لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصديق عليه ليس مختصا بالمجتهد. نعم، تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص

---

(١) لأنه الذي يتسنى له تمييز موارد فقد الدليل على الحكم الشرعي الذي هو شرط في جريان الاستصحاب.

(٢) هذا غير ظاهر، بل قد تكون المسألة الفرعية مما يرجع في تشخيص مواردها وتطبيقها على جزئياتها إلى المجتهد، كما إذا أخذ في موضوعها أمر لا يتسنى للعامي تشخيصه، كما في وجوب التفقه على الزوجة لو فرض الشك فيه من جهة الشك في زوجية المعقود عليها بالعقد الفارسي، فإنه لا سبيل للعامي حينئذٍ إلى تشخيص كون المورد من صغريات مسألة وجوب التفقه على الزوجة بل لابد من رجوعه إلى المجتهد في ذلك. فجعل ذلك من خواص المسألة الأصولية في غير محله.



بالمجتهد، لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه، فكأن المجتهد نائب (١) عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الأصول العملية، وإلا فحكم الله الشرعي في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد.

كلام السيد بحر العلوم فيما يرتبط بالمقام

هذا، وقد جعل بعض السادة الفحول (٢) الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده (٣)، وجعل قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل - نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد - حيث قال: إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعي رافع لحكم الأصل، ومخصص لعمومات الحل - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله (٤) - : وليس عموم قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس

(١) لا ملزم بذلك، بل الظاهر أن المجتهد يفحص ليحصل العلم والعامي يتبعه في علمه بعد عجزه عن إحراز الحكم وتشخيص موضوعه، فالحكم الأصولي وإن كان شاملاً للعامي، إلا أن عجز العامي عن تشخيص مورده وموضوعه موجب لسقوطه في حقه وعدم كونه فعلياً، فالعامي يقلد الفقيه في الحكم الفرعي الذي علم به بسبب الفحص، لا في تشخيص موضوع الحكم الأصولي. فتأمل.

هذا وفي بعض النسخ: «فكأن المجتهد نائب عنه».

(٢) حكى عن السيد بحر العلوم الطباطبائي قدس سره.

(٣) وحينئذ فيكون من الأدلة، وتكون المسألة التي يبحث فيها عن حجيتها من المسائل الأصولية بناءً على ما سبق من أنه يعتبر في المسألة الأصولية البحث عن أصول الأدلة، لأن موضوع علم الأصول هو الأدلة من حيث هي.

(٤) يأتي التعرض لنظير هذا الكلام في التنبيه العاشر من تنبيهات

الاستصحاب.

إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته، إلا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتمدة، انتهى.

المناقشة فيما  
أفاده بحر العلوم

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص - كاستصحاب نجاسة الماء المتغير - ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي (١)؟! وهل الدليل عليه إلا قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» (٢)؟! وبالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات (٣).

هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي.

الاستصحاب  
الجاري في الشبهة  
الموضوعية

وأما الجاري في الشبهة الموضوعية - كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق

---

(١) يعني: الظاهري.

(٢) والحاصل: ان مفاد الاستصحاب في الموارد الجزئية ابقاء الحكم السابق، وهو عين مفاد القضية الكلية المستفادة من قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» بخلاف مفاد خبر الواحد مثلاً، فإنه يتضمن الحكم الفرعي، وهو مغاير لمفاد آية النبأ التي فرض دلالتها على حجية خبر الواحد، لاختلاف سنخ الحكم فيهما واختلاف موضوعه، فلا وجه لقياس الاستصحاب بذلك.

ويأتي في آخر التنبيه العاشر كلام للسيد المذكور عليه السلام مبني على ما ذكره هنا، ويأتي تعقيبه هناك إن شاء الله تعالى.

(٣) عرفت الفرق بينه وبينها من حيث وقوعه في طريق استنباط الأحكام الفرعية دونها، لأنها هي بنفسها متعرضة للحكم الفرعي.

عمرو وطهارة بدنه - فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً (١)، سواء كان التكلم فيه من باب الظن، أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار، لأن التكلم فيه على الأول، نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات، كـ(يد المسلمين) و(سوقهم) و(البينة) و(الغلبة) ونحوها في الشبهات الخارجية. وعلى الثاني، من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، ونحو ذلك.

---

(١) لتعرضه للأحكام الشرعية الجزئية.

## الرابع

أن المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري (١)، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة (٢).  
وأما على القول بكونه من باب الظن، فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام (٣)، كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كلية (٤) مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة، ويظهر ذلك بأدنى تتبع في أحكام العبادات

ليس المناط  
الظن الشخصي  
بناءً على كونه  
من باب الظن

---

(١) يعني: المستفاد من الأخبار.

(٢) يعني: سواءً ظن ببقائها أم لا، ظن بارتفاعها أم لا. ويأتي التعرض لوجهه في التنبيه الثاني عشر.

(٣) يعني: لا يعتبر حصول الظن الشخصي في مورده.

(٤) قال بعض أعظم المحشين رحمته في توضيحه: «ويدل عليه كما في الكتاب حكمهم بمقتضيات الأصول المثبتة والنافية من أول الفقه إلى آخره من دون الاشتراط بشيء من افادتها الظن في اشخاص الموارد أو عدم قيام الظن على الخلاف».

والمعاملات والمرافعات والسياسات (١).

نعم، ذكر شيخنا البهائي عليه السلام في الحبل المتين - في باب الشك في الحدث بعد الطهارة - ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي، حيث قال:

لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث، لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً، كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل: أن المدار على الظن، فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف. انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

كلام الشيخ  
البهائي في أن  
المناط الظن  
الشخصي

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه، حيث قال بعد حكاية هذا الكلام:

ظاهر شارح  
الدروس  
ارتضاؤه ذلك

ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو بنى المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم أو يظن طرو ما يزيله، يحصل الظن ببقائه، والشك في

(١) وهذا مؤيد لما سبق منا من أن استفادة الاستصحاب من حكم العقل لا يستلزم كونه من الأمارات، لإمكان كونه أصلاً عقلاً عملياً.

ودعوى: أن الملحوظ فيه الظن النوعي لا الشخصي، فلا مانع من كونه امارة مع عدم افادته الظن الشخصي.

بعيدة عن المرتكزات، وإن كانت ممكنة في نفسها، بل ظاهرة من بعض كلماتهم.

نقيضه (١) لا يعارضه، إذ الضعيف لا يعارض القوي.

لكن، هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على الروايات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد، وهي تشمل الشك والظن معاً، فأخراج الظن منها مما لا وجه له أصلاً، انتهى كلامه.

استظهار ذلك  
من كلام الشهيد  
في الذكرى

ويمكن استظهار ذلك من الشهيد عليه السلام في الذكرى حيث ذكر أن:  
قولنا: «اليقين لا ينقضه الشك»، لا نعني به اجتماع اليقين والشك، بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظن عليه، كما هو مطرد في العبادات (٢)، انتهى كلامه.

ومراده من الشك مجرد الاحتمال (٣)، بل ظاهر كلامه أن المناط في

---

(١) وهو ارتفاع الحالة السابقة. والمراد من الشك هنا الوهم المقابل للظن الحاصل معه، لا ما يتساوى معه الطرفان الذي يمتنع اجتماعه مع الظن، كما لا يخفى.  
(٢) الذي يظهر من بعض أعظم المحشين عليه السلام أن مراده الإشارة إلى حجية الظن في عدد الركعات وفي الأفعال.

(٣) إذاً كان الشك بمعنى تساوى الطرفين لا يجتمع مع الظن، وحينئذٍ فيكون مشعراً أو ظاهراً في اعتبار كون الاحتمال موهوماً.

لكن يأتي من المصنف عليه السلام في التنبيه الثاني عشر دفع ذلك أيضاً بما حاصله: أن كون الاحتمال موهوماً إنما هو بملاحظة جريان أصالة بقاء ما كان، وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا ملزم بكونه موهوماً، وحينئذٍ فلا يكون مراد الشهيد اعتبار الظن الشخصي في المقام، لإمكان حصول الظن بانتقاض الحالة السابقة، إلا أنه بملاحظة

اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك، هو الظن أيضاً (١)، فتأمل.

---

أصالة بقاء ما كان يظن ببقائها. فراجع، وتأمل.

(١) يعني: أنه يظهر من كلام الشهيد اعتبار الظن في جريان الاستصحاب حتى بناء على كونه حكماً تعبدياً مأخوذاً من الأخبار.

وكان وجهه تعبير الشهيد عليه السلام بعبارة النصوص بدعوى ظهوره في أخذه منها.

وقد عرفت الإشكال في ذلك في الأمر الأول.

خصوصاً مع قول الشهيد: «قولنا: اليقين...» حيث لم ينسب العبارة للنصوص، بل ظاهره نسبتها للعلماء أو له عليه السلام، كما نبه إلى ذلك بعض أعظم المحشين عليه السلام.

## الخامس

تقوم  
الاستصحاب  
بأمريين:  
اليقين بالحدوث،  
والشك في البقاء

أن المستفاد من تعريفنا السابق - الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق - أن الاستصحاب يتقوم بأمرين:  
أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان (١) وجوده أم لا.

نعم، لا بد من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتمد (٢)، وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد

- 
- (١) تقدم أن موضوع الاستصحاب ليس مجرد وجود الشيء في زمان، بل العلم به، فالعلم مأخوذ في موضوع حكم الاستصحاب، لا طريق محرز لموضوعه.
- (٢) الاكتفاء بالظن المعتمد بناء على مختار المصنف من كون الموضوع هو الثبوت الواقعي والعلم طريقي لا غير واضح الوجه، لما سبق في أول الكتاب من قيام الامارات مقام القطع الطريقي بلا اشكال.
- وأما بناءً على ما ذكرناه من كون العلم مأخوذاً في موضوع الاستصحاب. فقد أطل المتأخرون عن المصنف رحمته في توجيهه.



في زمان آخر (١)، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وإن توهم بعضهم: جريان عموم (لا تنقض) فيه، كما سننبه عليه (٢).

والثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق عليه، فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري (٣) مجازاً (٤).

الاستصحاب  
القهقري

ثم المعتبر هو الشك الفعلي (٥) الموجود حال الالتفات إليه، أما لو لم

المعتبر هو  
الشك الفعلي

ولعل الوجه فيه: ظهور الأدلة الشرعية في إمضاء القضية الارتكازية للاستصحاب، وموضوع القضية الارتكازية ليس هو العلم بما هو صفة خاصة، بل بما هو حجة، فيقوم مقامه سائر الحجج المجعولة للشارع، على ما سبق الكلام فيه في أوائل الكتاب. فلاحظ.

(١) وهو المعبر عنه بقاعدة الشك المساوي.

(٢) يأتي الكلام في القاعدة في الرواية الرابعة من روايات الاستصحاب، وفي الشرط الثاني من شروط الاستصحاب في مباحث الخاتمة.

(٣) وكأن أصالة عدم النقل عند الشك فيه مبنية عليه. وإن كان التحقيق أنها كسائر الأصول اللفظية ليست مبنية على الاستصحاب التعبدي، بل هي أصل عقلائي قائم بنفسه. يأتي التعرض على ذلك في آخر التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب.

(٤) المجازية بلحاظ المعنى الاصطلاحي، والا فالجميع مناسب للمعنى اللغوي. فلاحظ.

(٥) لظهور الأدلة فيه، كما في جميع العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام، لظهورها في الموضوعات الحقيقية الفعلية لا التقديرية.

ومنه يظهر أن اليقين المعتبر هو الفعلي أيضاً لا التقديري، بناءً على ما سبق منا

يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشك فيه على فرض الالتفات.  
فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك، جرى  
الاستصحاب في حقه، فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته، لسبق  
الأمر بالطهارة (١)، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد  
الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من  
قبل (٢).

نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى، ثم التفت وشك  
في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً، جرى في حقه قاعدة الشك بعد  
الفراغ، لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر  
بالطهارة (٣) والنهي عن الدخول فيه بدونها.

---

من أخذه في موضوع الاستصحاب.

(١) هذا لا يصلح تعليلاً لإعادة بعد فرض كون الأمر بالطهارة ظاهرياً  
استصحابياً متقوماً بالشك واليقين، فمع ارتفاعها بالغفلة حين الصلاة يرتفع الأمر  
المذكور، ولا وجه لتأثيره، كما أوضحناه في شرح الكفاية.

مع أن الاستصحاب لو جرى مع الغفلة كفت قاعدة الفراغ في الحكومة  
عليه لو فرض جريانها، كما يأتي في صورة عدم الالتفات إلا بعد الفراغ من الصلاة،  
فالعمدة ما يأتي من منع جريانها، فلا يخرج عن مقتضى استصحاب الحدث الجاري  
بعد الفراغ.

(٢) لقصور أدلة قاعدة الفراغ عن شموله. وقد عرفت أن هذا هو العمدة  
في بطلان الصلاة في محل الكلام.

(٣) عرفت أنه لا أثر للأمر بالطهارة مع الغفلة عنه حين الصلاة. فالعمدة في

نعم، هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لولا حكومة (١) قاعدة الشك بعد الفراغ عليه، فافهم.

---

الفرق بين هذا الفرع وسابقه جريان قاعدة الفراغ فيه دون الفرع السابق. ومنه يظهر أنه لا وجه لما ذكره المصنف رحمته من تفریع الفرق بين الفرعين على عدم عموم موضوع الاستصحاب للشك التقديري واختصاصه بالشك الفعلي. (١) يأتي الكلام فيها في الشرط الثالث لجريان الاستصحاب في مباحث الخاتمة.

## السادس

تقسيم  
الاستصحاب  
من وجوه:

في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام، ليعرف أن الخلاف في مسألة  
الاستصحاب في كلها أو في بعضها، فنقول:  
إن له تقسيماً باعتبار المستصحب.  
وآخر: باعتبار الدليل الدال عليه (١).  
وثالثاً: باعتبار الشك المأخوذ فيه.

---

(١) يعني: على المستصحب، لا على الاستصحاب، إذ سيأتي الفرق من حيث  
كون الدليل الدال على المستصحب اجماعاً أو حكماً عقلياً وغير ذلك.

## [تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]

تقسيمه باعتبار  
المستصحب

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه:  
الوجه الأول:

من حيث إن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً - كوجوب شيء أو  
طهارة شيء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك - وقد يكون عدمياً.  
وهو على قسمين:

المستصحب  
إما وجودي  
وإما عدمي

أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي، ويسمى عند بعضهم  
بـ(البراءة الأصلية) و(أصالة النفي).

والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، وعدم القرينة، وعدم  
موت زيد ورطوبة الثوب وحدث موجب الوضوء أو الغسل، ونحو  
ذلك.

ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

وأما العدمي، فقد مال الأستاذ رحمته إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه  
عن استاذة السيد صاحب الرياض رحمته: من دعوى الإجماع على اعتباره في  
العدميات. واستشهد على ذلك - بعد نقل الإجماع المذكور - باستقرار

كلام شريف  
العلماء في  
خروج العدميات  
من محل النزاع

سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية، مثل: أصالة عدم القرينة والنقل والاشترار وغير ذلك، وبنائهم هذه المسألة (١) على كفاية العلة المحدثه للإبقاء (٢).

أقول: ما استظهره ﷺ لا يخلو عن تأمل:

المناقشة فيما أفاده  
شريف العلماء

أما دعوى الإجماع، فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمر بك من تصريحات كثير بخلافها، وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح، حيث قال: «إن خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي الأصلي» (٣).

قيام السيرة على  
التمسك بالأصول  
الوجودية  
والعدمية في  
باب الألفاظ

وأما سيرة العلماء، فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك

---

(١) يعني: مسألة حجية الاستصحاب.

(٢) يعني: انهم بنوا مسألة حجية الاستصحاب على النزاع في البقاء هل يحتاج إلى علة مستقلة، أو يكفي فيه علة الحدوث، فعلى الأول لا يكون الاستصحاب حجة وعلى الثاني يكون حجة، ومن الظاهر أن هذا يقتضي الاتفاق على حجية الاستصحاب في العدميات، لعدم الإشكال في أنه يكفي في استمرار العدم عدم العلة المحدثه له. فلاحظ.

(٣) فإنه دال على أن الحنفية متفقون مع غيرهم في حجية الاستصحاب في النفي الأصلي.

لكن هذا قد يظهر منه اتفاق الحنفية مع غيرهم في جريان الاستصحاب في البراءة الأصلية لا في مطلق العدميات.

مع أنه مختص بالحنفية ولا يدل على عدم خلاف غيرهم في الاستصحاب النفي الأصلي فصلا عن غيره من العدميات.

### بالأصول الوجودية (١) والعدمية كليهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية - بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، وإثباته عن بعض، والتفصيل عن بعض آخر - ما هذا لفظه:

كلام الوحيد البهبهاني في ذلك

لكن الذي نجد من الجميع - حتى من المنكر مطلقاً - أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً، وكذا لغة، لأصالة عدم النقل، ويستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوي، فينكرون الحقيقة الشرعية، إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتبع، انتهى.

وحيثُذ، فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر (٢) الظاهر الاختصاص (٣) بالوجودي - فمع أنه معارض

ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات ومناقشته

(١) كأصالة بقاء المعنى اللغوي، على ما يأتي في كلام الوحيد البهبهاني قوله.

(٢) لا يخفى أن قصور الدليل عن الدعوى لا يدل على خصوص الدعوى وعدم عمومها، إلا أن الذي تقدم الاستشهاد به على اختصاص النزاع بالوجوديات. ليس هو الاستدلال على الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر، بل هو بناؤهم الكلام في حجية استصحاب على النزاع في كفاية العلة المحدثة للإبقاء، وظاهر ذلك انحصار الدليل بذلك، وهو مستلزم للاتفاق في العدميات. فلاحظ.

(٣) يعني: في اختصاص النزاع بالوجودي مع كون جريان الاستصحاب في العدمي متفقاً عليه.

باختصاص بعض أدلتهم الآتية بالعدمي (١)، وأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع (٢) - يمكن توجيهه: بأن الغرض الأصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي (٣). مع أنه يمكن أن يكون الغرض تميم المطلب في العدمي بالإجماع المركب، بل الأولوية، لأن الوجود إذا لم يحتج في بقاءه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة بـ (استصحاب الحال)، وتعريفهم له، ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلا أن الوجه فيه: بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام، ولذا عنونه بعضهم - بل الأكثر - بـ (استصحاب حال الشرع).

ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة: (استصحاب الحال)، في الوجودي، وإلا لدل تقييد كثير منهم العنوان بـ (استصحاب حال الشرع)، على اختصاص

---

(١) وهو ظاهر في وقوع النزاع فيه إذ لو كان اتفاقاً لم يحتج إلى الاستدلال فتأمل.

(٢) إذ استغناء الباقي عن المؤثر لا ينافي احتمال المانع، فلا بد من فرض المفروغية عن جريان الاستصحاب في الشك في المانع، كي ينفع استصحاب الأمر الوجودي بناءً على استغناء الباقي عن المؤثر. فلاحظ.

(٣) لكن الاستصحاب العدمي مما ينفع في الأحكام الشرعية أيضاً كاستصحاب البراءة الأصلية.



## النزاع بغير الامور الخارجية.

ومن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم منه، بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب (١).

وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع، استدلال النافين في كتب الخاصة والعامّة: بأنه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي، لاعضاده بالاستصحاب، واستدلال المشبّتين - كما في المنية - : بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة، لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب (٢).

ومن أنكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك، حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح (٣).

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «لأنه قسم الاستصحاب قبل الكلام المذكور إلى أقسام عديدة منها التقسيم باعتبار كون المستصحب وجودياً وعدمياً، فنسب انكار اعتباره مطلقاً بعده إلى جماعة».

(٢) فإن الاستصحاب المنافي للاحتتمالات المذكورة هو الاستصحاب العدمي، كأصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وغير ذلك.

(٣) قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «حكى الاستاذ العلامة أنه علل انكار الاستصحاب المذكور بوجهين: احدهما: المنع من اعتبار الاستصحاب مطلقاً ثانيهما: معارضته باستصحاب عدم موت الحنف. فكلامه صريح في المنع عن اعتبار الاستصحاب حتى في العدميات».

التبع يشهد بعدم  
خروج العدميات  
عن محل النزاع

وبالجملة: فالظاهر أن التبع يشهد بأن العدميات ليست خارجة عن محل النزاع، بل سيجيء - عند بيان أدلة الأقوال - أن القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي - بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلا عن اتفاق النافين عليه، إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم (١) من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية. وانتظر لتام الكلام.

ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات: اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعينا.

ظاهر جماعة  
خروج بعض  
العدميات  
عن محل النزاع

نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع، كاستصحاب النفي المسمى بـ(البراءة الأصلية)، فإن المصرح به في كلام جماعة - كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد - : الإطباق على العمل عليه. وكاستصحاب عدم النسخ، فإن المصرح به في كلام غير واحد - كالمحدث الأسترابادي والمحدث البحراني - : عدم الخلاف فيه، بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد.

(١) يعني: وحيث فرض أن الاستصحاب من الامارات وكانت الامارات حجة في لوازم مؤدياتها تعين البناء على اثبات مضمون الاستصحاب الوجودي لملازمته للاستصحاب العدمي فلا أثر لانكار حجية الاستصحاب الوجودي مع الاعتراف بجريان الاستصحاب العدمي. ويأتي تمام الكلام في ذلك في محله.

والتحقيق: أن اعتبار الاستصحاب - بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه - مختلف فيه، من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة، ك(قاعدة قبح التكليف من غير بيان)(١)، أو (عدم الدليل دليل العدم)(٢)، أو (ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره أو عمومته أو إطلاقه)(٣)، أو غير ذلك، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثم إننا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

الوجه الثاني:

أن المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصحبة(٤)

المستصحب إما حكم شرعي وإما من الأمور الخارجية

(١) التي مقتضاها البناء على البراءة الأصلية.

(٢) التي قد يتمسك بها للبراءة الأصلية، خصوصاً في المسائل التي تعم بها البلوى، لكنها حينئذٍ من الأدلة لا من الأصول.

(٣) التي يرفع اليد بها عن احتمال النسخ والتخصيص والتقييد. ومنه يظهر أن الأصول المذكورة لا تبني على الاستصحاب المصطلح، بل هي أصول عقلانية لا تدخل للاستصحاب فيها بوجه، ولذا اتفقوا عليها مع خلافهم في الرجوع للاستصحاب، أمكن التمسك بها في نفس دليل الاستصحاب، مع أنها لو كانت مبنية عليه لكان التمسك بها فيه دورياً. فلاحظ.

(٤) بناءً على ما هو الظاهر من أنها من الأحكام الشرعية، لا الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع الاقدس، وكذا الحال في النجاسة.

بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه (١)، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرية، والرطوبة، والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل أو في تأريخه.

وقوع الخلاف  
في كليهما

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين.

نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف بالثاني، ونسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمي في القوانين.

للحكم الشرعي  
إطلاقان:  
١- الحكم الكلي  
٢- ما يعم  
الحكم الجزئي

وفيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره، فنقول: الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذي أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، واخرى يراد به ما يعم (٢) الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص، كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإن الحكم بهما - من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته - ليس وظيفة للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها (٣).

إنكار الأخباريين  
جريان  
الاستصحاب  
في الحكم  
بالإطلاق الأول

وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله الأسترابادي من أغلاط

اللهم إلا أن يكون مرادهم من الحكم الشرعي ما يعم ذلك.

(١) يعني: النجاسة المستصحبة في الماء المتغير بالنجاسة الذي زال تغير من قبل نفسه.

(٢) يعني: ما يعم الحكم الكلي والحكم الجزئي الخاص.

(٣) الذي هو مفاد أصالة الطهارة. لكنه حكم ظاهري لا يراد استصحابه.

من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الامور الخارجية.

وصرح المحدث الحر العاملي: بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته.

والأصل في ذلك عندهم: أن الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا الاحتياط (١) دون البراءة أو الاستصحاب، فإنهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع.

وعلى الإطلاق الثاني (٢) جرى بعض آخر.

قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار:

وينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

ومثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن، وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حججه بقسميه، وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط، انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام

تقسيم المحقق  
الخوانساري  
الاستصحاب  
في الحكم  
بالإطلاق الثاني

(١) هذا مختص عندهم بالشبهة التحريمية، أما الشبهة الوجوبية فلا يقول بوجود الاحتياط فيها الا نادر، كما سبق في محله.

(٢) يعني: الذي يراد بالحكم الشرعي فيه ما يعم الكلي والجزئي.

الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي، لأن المراد بالحكم الشرعي:

إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره (١)، فإن ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

وإن اريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم، فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي، لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية (٢).

الأقوى في حجة  
الاستصحاب من  
حيث هذا التقسيم

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً (٣) - جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير - وهو

---

(١) لأن القائل بنفيه في غير الحكم الشرعي يريد به نفيه في الموضوع الخارجي، لا الحكم الجزئي.

(٢) والحاصل ان الحكم الشرعي الجزئي يتفق الطرفان على جريان الاستصحاب فيه ويتعاكسان في الحكم الكلي والموضوع الخارجي لا غير، فليس التعاكس بين القولين تاماً بل ناقصاً.

(٣) يعني دون الأمور الخارجية. وهذا القول هو الذي جعله المصنف قوله القول الرابع من الأقوال في الاستصحاب فيما يأتي.

الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري (١).

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكما جزئيا، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين (٢).

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية (٣)، وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد قده في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

الوجه الثالث:

من حيث إن المستصحب قد يكون حكما تكليفيا، وقد يكون وضعيا شرعيا كالأسباب والشروط والموانع.

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالإنكار في الأول دون الثاني.

وإنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنه تقسيم لأحد قسميه (٤)، لأن ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل

المستصحب إما حكم تكليفي وإما حكم وضعي

القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره

- 
- (١) يعني: في كلامه السابق. وقد سبق أن السبزواري قد استظهر القول المذكور.
- (٢) وهو الذي جعله المصنف قده فيما يأتي القول الخامس من الأقوال في الاستصحاب بعد استثناء أصالة عدم النسخ.
- (٣) وهو الذي جعله المصنف قده فيما يأتي القول السادس من الأقوال في الاستصحاب.
- (٤) وهو الحكم الشرعي.

بين الحكم التكليفي والوضعي، إلا أن آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع (١)، دون السببية والشرطية والمانعية (٢)، وسيوضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال.

---

(١) التي هي قد تكون من الأمور الخارجية.

(٢) التي هي من الأحكام الوضعية.



## [تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب]

وأما بالاعتبار الثاني (١)، فمن وجوه أيضاً:  
أحدها:

من حيث إن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأول. وربما يظهر من صاحب الحقائق - فيما حكى عنه في الدرر النجفية - أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع. وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

دليل المستصحب  
إما الإجماع  
وإما غيره

الثاني:

من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي، وقد يثبت بالدليل العقلي. ولم أجد من فصل بينهما، إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي - وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي - تأملاً، نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم (٢)،

المستصحب إما  
يثبت بالدليل  
العقلي وإما  
بالدليل الشرعي

(١) يعني: تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب.

(٢) إذ الحكم العقلي عبارة عن حكم الانسان نفسه ويمتنع جهل الحاكم

الإشكال في  
الاستصحاب  
مع ثبوت الحكم  
بالدليل العقلي

والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم، لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع. فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء.

ولا فرق فيما ذكرنا، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخرة إلى تبدل العنوان (١)، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه

بمناط حكمه.

(١) لكن المراد بالموضوع الذي يعتبر بقاؤه في الاستصحاب ليس هو العنوان المأخوذ في موضوع الحكم، بل معروض الحكم، بنحو يصدق كان هذا كذا فهو كما كان، سواء تبدل عنوانه أم لا كما سيأتي.

نعم تبدل العنوان إنما يوجب ارتفاع الموضوع إذا كان الموضوع أمراً كلياً احتمال كون العنوان قيداً له، كالصدق المقيد بعنوان الضار أما إذا كان أمراً خارجياً - كهند المعروضة لعنوان الزوجية - فتبدل عنوانه لا يستلزم ارتفاع الموضوع حتى يمتنع الاستصحاب، كما وهذا هو المعيار في جريان الاستصحاب في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية أيضاً، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى فلا فرق بين الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية والعقلية في ذلك.

ثم أنه قد تمتاز الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية بأنه قد يستفاد من دليلها أن بعض الخصوصيات والعناوين غير مقومة للموضوع الكلي، بل هي خارجة عنه وإن احتمال دخلها في الحكم، فلا يكون انخراطها موجباً لتبدل الموضوع حتى يمتنع

يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا: «المضر قبيح» حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق (١) كان قبيحاً سابقاً فيستصحب

---

الاستصحاب، بخلاف الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية فإنه لا يبعد كون جميع ما يؤخذ فيها قيوداً راجعة إلى الموضوع يكون انخراطها موجباً لتبدله، ولا أقل من احتمال ذلك فيمتنع الاستصحاب، إذ المعتبر فيه العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي الشك.

وينحصر استصحابها بما إذا كان الحكم وارداً على الموضوع الخارجي الجزئي، لما ذكرنا.

لكن هذا فرض لا واقع له على الظاهر، لأن الأحكام العقلية لا تكون الا كلية لموضوعات كلية وبمناطات كلية.

ثم إنه يظهر من المصنف رحمته أن مناط الحكم العقلي - كالضرر في المثال السابق - هو موضوعه، فمع الشك فيه يشك في بقاء الموضوع، بخلاف مناط الحكم الشرعي المستفاد من الأدلة، فإنه قد يكون أمراً آخر غير الموضوع فالشك فيه لا يستلزم الشك في بقاء الموضوع وما ذكره من الفرق وإن كان قريباً جداً إلا أنه محتاج إلى التأمل.

(١) إن أريد به الإشارة إلى الصدق الخارجي المتشخص بوجوده فليس له حالة سابقة ولا أثر عملي لمعرفة حكمه، لوقوعه على كل حال.

وإن أريد الإشارة إلى كلي الصدق فليس هو موضوع الحكم الشرعي ولا العقلي، بل موضوعها خصوص الضار منه فلا يجرز انطباقه مع فرض الشك في الضرر، بل يعلم بعدم انطباقه مع العلم بعدم الضرر.

قبحة، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يعلم أن المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك أو مرتفع (١) فيستصحب الحكم الشرعي (٢).

فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية (٣)، فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم

---

نعم لو كان المتعلق الأمور الجزئية الشخصية الجزئية التي لها نحو استقرار في الوجود فلا مانع من استصحاب حكمه مع تبدل عنوانه، لعدم كون العنوان مقوماً له، وقد ذكرنا قريباً عدم تحقق ذلك في متعلقات الأحكام العقلية. نعم سيأتي إمكان ذلك في غير متعلق التكليف كما في المكلف.

(١) بناءً على ما أشرنا إليه من عدم كون موضوع الحكم الشرعي هو مناطه، بل أمر آخر.

(٢) هذا مختص بما إذا ظهر من الدليل عدم أخذ الخصوصية التي يشك مع ارتفاعها في بقاء الحكم - قيداً في الموضوع وأنها على تقدير اعتبارها قيد للحكم لا غير. أما لو ظهر من الدليل أو احتمال كونها قيداً في الموضوع الكلي امتنع الاستصحاب لما أشرنا إليه ويأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) المراد بتبعية الأحكام الشرعية للأحكام العقلية هنا ليس بتبعيتها للأحكام العقلية الفعلية التي تكون دليلاً عليها - بناء على قاعدة الملازمة - كحرمة الظلم التابعة لحكم العقل فعلاً بقبحه المستدل عليها به.

وذلك لسوق هذا المطلب في مقام الأشكال على ما ذكره أخيراً من جريان الاستصحاب في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية والفرق بينها وبين ما يستفاد من الأحكام العقلية كما سبق.

العقلي (١) بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بحرمة، إذ المفروض بقاعدة التطابق، أن موضوع الحرمة ومناطها هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلم، لكنه (٢) مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي

بل المراد هو تبعية الأحكام الشرعية المستفاد من الأدلة الشرعية للأحكام العقلية الشأنية التقديرية.

ومراده بذلك الإشارة إلى قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وكون الأحكام الشرعية الطافاً في الواجبات العقلية الراجعة إلى دعوى ان الحكم الشرعي لا يكون إلا بلحاظ المصالح والمفاسد الخفية التي لو اطلع العقل عليها لحكم على طبقها وعدم حكمه بها فعلاً إنما هو لعدم اطلاعه عليها.

إذا عرفت هذا فمراد المستشكل أنه لا فرق بين الأحكام الشرعية المستفاد من الأدلة الشرعية والأحكام الشرعية المستفاد من الأحكام العقلية في عدم جريان الاستصحاب، لأن ما هو الموضوع والمناط في الأحكام الشرعية المستفاد من الأدلة الشرعية هو الموضوع والمناط في الحكم العقلي لو فرض التفات العقل للمناط المذكور، فمع الشك في الحكم الشرعي للشك في مناطه لا مجال للاستصحاب، لعدم إحراز الموضوع في الحكم العقلي التقديري الذي حكم الشارع تبعاً له، فلا يحرز موضوع الحكم الشرعي أيضاً، كما سبق في الأحكام الشرعية المستفاد من الأحكام العقلية الفعلية.

(١) يعني التقديري الشأني.

(٢) يعني: أننا ذكر في الاشكال إنما يقتضي عدم الفرق بين الأحكام الشرعية المستفاد من الأحكام العقلية والأحكام المستفاد من الأدلة الشرعية في جريان الاستصحاب بناء على أن الاستصحاب من الأمارات الظنية، وذلك لأنه إذا شك في بقاء الحكم فقد شك في بقاء المناط، فإذا فرض حصول الظن من الاستصحاب

والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق (١)، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه، فإنه تابع لتحقيق موضوع المستصحاب ومعرّضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان، وشك في الزمان الثاني، ولم يعلم أن المناط الحقيقي واقعا - الذي هو المناط والموضوع في حكم العقل (٢) - باق هنا أم لا، فيصدق هنا أن الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجودا سابقا وشك في بقاءه (٣)، ويجري فيه أخبار الاستصحاب. نعم، لو علم مناظ

---

ببقاء المناظ والموضوع الواقعي لزم الظن ببقاء الحكم الشرعي سواء كان مستفاداً من الدليل الشرعي أم من الحكم العقلي، وإلا لم يحصل الظن في المقامين.

أما بناءً على أن الاستصحاب من الأصول التعبدية المستفادة من الأخبار فالوجه المذكور لا يمنع من الفرق بين الحكمين، وذلك لأن المعيار في التعبد الاستصحابي على بقاء الموضوع العرفي المستفاد للعرف من الأدلة لا على إحراز بقاء الموضوع والمناظ الواقعيين، فلو فرض الشك في المناظ مع إحراز الموضوع عرفاً أمكن الاستصحاب، بخلاف ما إذا كان الحكم الشرعي مستفاداً من الحكم العقلي فإن الموضوع فيه ليس الا الموضوع العقلي، وقد عرفت انه تابع للمناظ، فمع الشك في حصول المناظ يشك في الموضوع فيمتنع الاستصحاب.

هذا حاصل ما يقال في المقام، رجعنا فيه إلى ما ذكره بعض أعظم المحشين رحمهم الله في شرح كلام المصنف رحمهم الله الذي هو غامض جداً. فلاحظ.

(١) يعني: بناءً على كون الاستصحاب من الامارات الظنية.

(٢) يعني: حكم العقل الشأني والتقديري.

(٣) الضمير يرجع إلى الحكم الشرعي.

هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل (١) لم يجز الاستصحاب،  
لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

ومما ذكرنا يظهر: أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية (٢)،  
ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية،  
إذا كان العدم مستندا إلى القضية العقلية (٣)، كعدم وجوب الصلاة مع

عدم جريان  
الاستصحاب  
في الأحكام  
العقلية والشرعية  
المستندة إليها

(١) بأن كان الحكم مستفاداً من الحكم العقلي الفعلي الذي سبق الكلام فيه  
أول الأمر، أما لو استفيد من الأدلة الشرعية وعلم بموضوعه ومناطه الواقعي إلا  
أنه شك في بقاء المناط وكان الموضوع العرفي محرزاً معلوم البقاء فلا مانع من جريان  
الاستصحاب، لما عرفت من أن المدار فيه على إحراز الموضوع العرفي، لا الواقعي  
التابع للمناط.

(٢) الوجه فيه - مضافاً إلى ما سبق - : أن دليل التعبد بالاستصحاب مختص  
بالأحكام الشرعية وموضوعاتها، ولا يجري في غيرها كالأحكام العقلية.  
ودعوى: أن الحكم العقلي موضوع للحكم الشرعي بناءً على الملازمة بين  
الأحكام الشرعية والعقلية.

ممنوعة، لأن مجرد الملازمة بينهما لا يقتضي موضوعيته له، إذ المراد بالموضوع  
ما أخذ في كبرى القضية الشرعية، والقضية العقلية لا دخل لها في موضوع القضية  
الشرعية وإن كانت كاشفة عنها.

نعم قد يدعي جريان الاستصحاب لإحراز المناط في القضية العقلية المتبع  
للحكم العقلي، بناءً على جريان الاستصحاب بحكم العقل.

لكنه استصحاب عقلي، وليس من الاستصحاب الشرعي الذي نحن بصدد.

(٣) عرفت أن المعيار في المنع من جريان الاستصحاب كون الموضوع أمراً  
كلياً قابلاً للتقييد مع احتمال كون الخصوصية الزائلة قيده، فلو لم يكن كلياً بل

## السورة على ناسيها، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات (١)، كما صدر

جزئياً - كزيد - أو كان كلياً وعلم بعدم أخذ الخصوصية قيداً فيه فلا مانع من جريان الاستصحاب من دون فرق بين الحكم المستفاد من الأدلة الشرعية والعقلية.

(١) أشرنا إلى أن الخصوصية الزائلة إن لم يحتمل كونها قيداً في متعلق الحكم وإنما احتمل كونها شرطاً في الحكم مع إطلاق المتعلق فلا مانع من جريان الاستصحاب، وذلك كما يجري في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية كذلك يجري في الأحكام المستفادة من الأحكام العقلية، ومن الظاهر أن النسيان ليس قيداً في السورة التي يسقط وجوبها، بل هو غاية ما يحتمل كونه شرطاً في سقوط وجوب السورة وحينئذٍ فإذا احتمل سقوط السورة حتى بعد الالتفات فلا مانع من استصحاب. عدم وجوبها وإن كان سقوطها حال النسيان مستفاداً من حكم العقل.

إن قلت: لما كان مناط حكم العقل هو قبح تكليف الناسي فمع فرض ارتفاع النسيان يعلم بارتفاع المناط، فيعلم بارتفاع حكم الشارع السابق.

نعم يحتمل حكم الشارع بالاجزاء بملاك آخر غير ملاك قبح تكليف الناسي وهو حكم شرعي تعبدي غير الحكم السابق فلا مجال لإحرازه بالاستصحاب، بل الأصل عدمه.

قلت: ارتفاع ملاك الحكم العقلي لا يستلزم ارتفاع الحكم الشرعي، لاحتمال بقائه بملاك آخر، وتعدد المناط لا يوجب تعدد الحكم حتى يمتنع الاستصحاب.

فالعمدة في منع الاستصحاب في المقام: أن المتيقن سابقاً حين النسيان ليس هو ارتفاع الوجوب واقعاً بل ظاهراً، وحينئذٍ فبعد انكشاف الحال وارتفاع النسيان يعلم بارتفاع الحكم الظاهري، لامتناع جعل الحكم الظاهري مع العلم بالحال، وإنما يحتمل الاجزاء واقعاً، وهو حكم جديد لا دليل على ثبوته، والأصل عدمه.

بل قد يقال: إن مقتضى إطلاق دليل الواجب التام بقاؤه ما لم يمثل سواء



من بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعدار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

وأما إذا لم يكن العدم مستندا إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضي وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي، فالمراد استصحاب الحال (١) التي يحكم

استصحاب حال  
العقل لا يستند  
إلى القضية العقلية

جاء بالناقص نسياناً أم لا، والاطلاق المذكور مانع من جريان استصحاب عدم وجوب المقام من حين النسيان، بناء على ما هو الظاهر من الرجوع في أمثال ذلك إلى عموم العام لا إلى استصحاب حكم المخصص، هذا مع قطع النظر عما عرفت من عدم جريان الاستصحاب ذاتاً. فتأمل جيداً.

(١) لكن حتى لو فرض كون مرادهم استصحاب الحال المستندة إلى العقل فلا مانع منه، لما أشرنا إليه من أن الحالة المتبدلة إذا كانت من طائفة على الأمر الجزئي المستقر في الوجود فتبدلها لا يوجب تعدد الموضوع، لعدم إمكان تقييد الجزئي بل ليس الموضوع إلا الأمر الواحد المعروف للحالتين المتبادلتين وهو في المقام ذات المكلف الذي سبق له عدم التمييز، ومن الظاهر أن عدم التمييز ليس من الحالات المأخوذة في نفس الفعل الذي يتمسك في نفي التكليف عنه بالبراءة الأصلية، حتى يمكن فرض كونه قيداً له، لأنه أمر كلي، بل في نفس المكلف لأن من شروط التكليف هو التمييز، وهو أمر لا يقبل التقييد، كما ذكرنا. فلاحظ.

ومن جميع ما سبق يظهر أن الخصوصية المحتملة دخلها ان احتمال أخذها في متعلق الحكم التكليفي وهو فعل المكلف الكلي امتنع الاستصحاب، وإن احتمل أخذها قيداً في الحكم كما هو مفاد القضية الشرطية أو في المكلف فلا مانع من

العقل على طبقها - وهو عدم التكليف - لا الحال المستندة إلى العقل، حتى يقال: إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض (١) على القوم - في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة - بأن (٢) الثابت بالعقل قد يكون عديمياً وقد يكون وجودياً، فلا وجه للتخصيص، وذلك (٣) لما

---

الاستصحاب من دون فرق بين الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية والشرعية. فتأمل. وقال بعض أعظم المحشين رحمته: «أما استدلال المثبتين فهو قولهم: إن المقتضى للحكم الأول موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً... إلى آخر ما سيجيء».

وأما استدلال النافين فهو أنه لو كان الاستصحاب حجة لكانت بنية النفي أولى لاعتزادها بالاستصحاب، بناء على ما استظهره الاستاذ العلامة من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرفع حسب ما سيجيء».

(١) قال في الفصول: «واعلم أنه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده إلى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفاً كالبراءة حال الصغر، وإباحة الأشياء الخالية عن إماراة المفسدة قبل الشرع وكتحريم التصرف في مال الغير... أو كان وضعياً... كشرطية العلم لثبوت التكليف... وعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا القسم - أعني استصحاب حال العقل - بالمثال الأول - أعني البراءة الأصلية - مما لا وجه له...».

(٢) متعلق بقوله: «للاعتراض».

(٣) تعليل لقوله: «ومما ذكرنا ظهر...».

وحاصل ما ذكره رحمته أن هذا إنما يرد عليهم لو كان مرادهم من استصحاب

عرفت: من أن الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب وجوديا كان أو عدميا، وما ذكره (١) من الأمثلة يظهر الحال فيها مما تقدم (٢).

### الثالث:

أن دليل المستصحاب: إما أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية (٣)، وإما أن لا يدل.

دليل المستصحاب  
قد يدل على  
الاستمرار  
وقد لا يدل

حال العقل استصحاب الحال المستندة إلى العقل، وليس مرادهم ذلك، بل مرادهم استصحاب الحال المقارنة لحكم العقل، وحيثُذِ فالتخصيص بالبراءة الأصلية في محله.

لكن حمل مرادهم على ذلك، واختصاص البراءة الأصلية به، كلاهما لا يخلو عن اشكال، ولا مجال لاطالة الكلام في ذلك وقد ذكر بعض أعظم المحشين رحمهم الله في المقام ما ينبغي مراجعته والتأمل فيه.

(١) يعني: المعارض وهو صاحب الفصول في كلامه المتقدم وغيره.

(٢) ظاهر كلامه امتناع الاستصحاب فيها لأنه من استصحاب الحال المستندة لحكم العقل، ولذا صح للقوم تخصيص استصحاب حال العقل بالبراءة الأصلية وذلك لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

(٣) يعني: فيكون مقتضى الدليل المذكور كون الحكم من شأنه البقاء لو لا الرفع. وقد يدعي أن منه جميع الأحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة والزوجية وغيرها.

ثم إن الفرق بين الرفع والغاية أن الرفع يقتضي ارتفاع ما يكون من شأنه البقاء كالحدث الرفع للطهارة، والغاية ما ينتهي به الشيء ولو لانتفاء أحد مقتضيه.

لكن الظاهر عدم ارادته الفرق هنا، بل الغاية بمعنى الرفع لا بمعنى آخر.

وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج، والمحقق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجية في الثاني واعترفا بها في الأول، مطلقاً كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشك في وجود الغاية (١) كما يأتي من شارح الدروس.

وتحليل بعضهم - تبعاً لصاحب المعالم - : أن قول المحقق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ موافق للمنكرين، لأن (٢) محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن

فلاحظ.

(١) يعني: لا في كون الشيء غاية ورافعاً بنحو الشبهة الحكمية، كما لو شك في كون الغسلة الواحدة رافعة للنجاسة.

(٢) حاصل مراده أن صاحب المعالم تحيل كون جريان الاستصحاب مع إحراز المقتضي والشك في الرافع اتفاقياً حتى عند المنكرين، وأن النزاع إنما هو في جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي لا غير. وحينئذ توجه عليه ما يأتي من الإشكال.

لكن لا يبعد - كما استظهر بعض أعظم المحشين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أن يكون مراد صاحب المعالم حمل كلام المحقق على أن مراده من الحكم بالبقاء هو الحكم به للدليل الدال على الثبوت لا من جهة الاستصحاب، فيكون منكراً للحجية الاستصحاب مطلقاً حتى مع إحراز المقتضي والشك في الرافع.

وإن شئت قلت: الدليل الدال على الثبوت تارة: يقتضي ثبوت الحكم الفعلي في جميع الأزمنة، فتكون نسبة الزمان الثاني إلى الدليل كنسبة الآن الأول، بحيث لو فرض دلالة الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني كان منافياً للدليل الأول ومخصصاً له.

وأخرى: يقتضي ثبوت الحكم في الزمن الأول مع دلالة على أن الحكم من

اللاحق لولا الشك في الرفع. وهو (١) غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم، حيث إن المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكنة (٢) عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرفع.

إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم - مثل: إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك

شأنه الاستمرار لولا الرفع لاستمرار مقتضيه من دون دلالة على استمراره فعلاً، فلو فرض دلالة الدليل على ارتفاعه لم يكن منافياً للدليل الأول بوجه

وثالثة: يقتضي ثبوت الحكم في الزمن الأول مع السكوت عن الأزمنة اللاحقة فلا يقتضي ثبوت الحكم فعلاً ولا ثبوت مقتضيه فيها.

لا اشكال في عدم حمل كلام المحقق على الأخير، إلا أن ظاهر المصنف رحمته حمله على الثاني: ولذا نسب إليه التفصيل المذكور، ونسب إلى صاحب المعالم دعوى خروج الاستصحاب في الثاني عن محل النزاع، لأنه ادعى أن ما ذهب إليه المحقق راجع إلى قول المنكرين.

ولا يبعد أن يكون مراد صاحب المعالم حمل كلام المحقق على الأول الذي لا يكون البناء على البقاء فيه مبنياً على الاستصحاب، بل عملاً بنفس الدليل، فيكون منكراً للاستصحاب مطلقاً.

أما كلام المحقق فلا يخلو عن إجمال لظهور صدره وذيله فيما يظهر من صاحب المعالم، وظهور تمثيله فيما فهمه المصنف رحمته. فراجع كلامه وتأمل فيه.

(١) يعني: اختصاص النزاع بما إذا لم يجرز المقتضي، والاتفاق على جريان الاستصحاب مع إحراز المقتضي.

(٢) وهو الوجه الثالث الذي ذكرناه.

في وجود الرافع للحكم الشرعي، وغير ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين (٣) والنافين -: هو عموم النزاع لما ذكره المحقق (٤)، فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عما ذكره أولاً (٥)، بل لعله بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها

---

(٣) لعله إشارة إلى ما سبق عنهم في الاستصحاب العدمي من استدلالهم بأنه لو لا الاستصحاب لما أمكن استنباط الأحكام من الأدلة، لتطرف احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب بدعوى أن أكثر تلك الاحتمالات راجعة إلى الشك في الرافع.

وقال بعض أعظم المحشين رحمته: «أما استدلال المثبتين فهو قولهم: إن مقتضى للحكم الأول موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً... إلى آخر ما سيجيء». وأما استدلال النافين فهو أنه لو كان الاستصحاب حجة لكانت بينة النفي أولى لاعتزادها بالاستصحاب بناء على ما استظهره الاستاذ العلامة من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرافع حسبما سيجيء».

(٤) وهو الشك في الرافع. وقد أراد بهذا ردّ ما نسبته إلى المعالم من الاتفاق حتى من المنكرين على جريان الاستصحاب في الشك في الرافع. وقد عرفت الكلام فيه.

(٥) تعريض بصاحب المعالم حيث قال بعد الاستدلال بوجوه أربعة لجريان الاستصحاب: «فاعلم ان المحقق ذكر في أول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد رحمته، وقال: انه المختار، واحتج له بهذه الوجوه الأربعة، ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها، وقال بعد ذلك: والذي نختاره نحن أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم...» ثم نقل الكلام المتضمن للتفصيل الذي سبق عن المحقق وسبق الكلام فيه ثم قال: «وهذا الكلام جيد، لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره أولاً، ومصير إلى القول الآخر... فكأنه رحمته استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة

لاعتبار الاستصحاب (١)، وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون  
الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه.

---

فاستدرك بهذا الكلام...».

(١) وهي الوجوه الأربعة التي ذكرها في المعالم.

## [تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه]

وأما باعتبار (٢) الشك في البقاء، فمن وجوه أيضاً:  
أحدها:

منشأ الشك إما  
اشتباه الأمر  
الخارجي  
وإما اشتباه  
الحكم الشرعي

من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي - مثل: الشك في حدوث البول، أو كون الحادث بولاً أو ودياً - ويسمى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين (٣)، أم موضوعاً كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك. وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره، وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك.

دخول القسمين  
في محل النزاع

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين، حيث ينكرون (٤) استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر، والبلد المبني

(٢) يعني: وأما تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء.

(٣) هذا لو أريد استصحاب الطهارة، أما لو أريد استصحاب عدم خروج البول فالمستصحب موضوع أيضاً.

(٤) مع ان الاستصحاب في امثال ذلك موضوعي لا حكمي.



على ساحل البحر (١)، ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب (٢).

ويحكي عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني، وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الأسترابادي، حيث قال في فوائده:

المحكي عن  
الأخباريين  
اختصاص النزاع  
بالشبهة الحكمية

اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين.

كلام المحدث  
الاسترآبادي في  
الفوائد المدنية

إحدهما: أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ﷺ إلى أن يجيء ناسخه.

الثانية: أنا نستصحب كل أمر من الامور الشرعية - مثل: كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهرا أو نجسا، وكون الليل أو النهار باقيا، وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف - إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور. ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين، وقد يكون قول الحجام المسلم (٣) أو من في حكمه (٤)، وقد يكون قول

(١) كما تقدم التمثيل به عن السيد المرتضى رحمته الله عليه.

(٢) مع أن نظام المعاش لا يتوقف إلا على الاستصحابات الموضوعية.

(٣) يعني: في تطهير موضع الحجامة.

(٤) لعل المراد به من يستخلفه الحجام على التطهير ويطلب منه القيام به

القصار أو من في حكمه، وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين، وأشبه ذلك من الأمور الحسية، انتهى.

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار (١) لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجوداً أو منعا، إلا أن الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية، فكأنه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية - أعني الشك في النسخ - (سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور)، ولا يخفى ما فيه. وجميع صور الشبهة الموضوعية.

كلامه ﷺ في  
الفوائد المكية

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية، ما حكي عنه في الفوائد أنه قال - في جملة كلام له - : إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته تجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات، انتهى.

الثاني:

الشك في البقاء قد  
يكون مع تساوي  
الطرفين وقد  
يكون مع رجحان  
البقاء أو الارتفاع

من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب:

(١) حيث أن الشك فيها ليس لاحتمال الواقع مع إحراز المقتضى، بل للشك

في المقتضى.

قد يكون مع تساوي الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع (١).

ولا إشكال في دخول الأولين في محل النزاع، وأما الثالث (٢) فقد يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه.

قال شارح المختصر: معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، وقد اختلف في صحة الاستدلال به لإفادته الظن، وعدمها لعدم إفادته، انتهى.

والتحقيق: أن محل الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري (٣)، عم صورة الظن الغير المعترف بالخلاف (٤).

محل الخلاف  
في هذه الصور

وإن كان من باب إفادة الظن - كما صرح به شارح المختصر - فإن كان من باب الظن الشخصي، كما يظهر من كلمات بعضهم - كشيخنا البهائي في الجبل المتين وبعض من تأخر عنه - كان محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف، إذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء (٥)،

(١) تقدم في الأمر الرابع ما ينفع في المقام.

(٢) وهو ما يكون مع رجحان الارتفاع.

(٣) يعني: بحيث يكون الاستصحاب من الأصول لا الأمارات.

(٤) إذ لا يعتبر في جريان الأصول التي بأيدينا الا مجرد عدم العلم، لأنه

المأخوذ في أدلتها.

(٥) لكن مقتضاه عدم الجريان مع الشك أيضاً.

وإن كان (١) من باب إفادة نوعه الظن لو خلي وطبعه - وإن عرض لبعض أفراده ما يسقطه عن إفادة الظن - عم الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً. ويمكن أن يحمل كلام العضدي على إرادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف، وسيجى زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

### الثالث (٢):

الشك إما في  
المقتضي وإما  
في الرافع

من حيث إن الشك في بقاء المستصحاب:

قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول.

---

إلا أن يكون المراد من الشك والظن بالارتفاع في محل الكلام هما الظن والشك في المورد من حيث هو مع قطع النظر عن مقتضى الاستصحاب، وإن كانا بلحاظه يتبدلان بالظن بالبقاء.

وحيث فلا مانع من جريان الاستصحاب معهما مع الشك والظن بالارتفاع معاً. ولعله يأتي من المصنف رحمته في التنبيه الثاني عشر ما يشير بها ذكرنا. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: «فإن كان من باب الظن الشخصي».

(٢) جعل هذا التقسيم باعتبار المستصحاب أولى من جعله باعتبار الشك. مع إن هذا التقسيم راجع إلى التقسيم الثالث الذي تقدم من المصنف باعتبار الدليل الدال على المستصحاب لأنه وإن فرض التقسيم هناك بلحاظ الدليل، إلا أنه لا موضوعية للدليل هناك، بل ليس هو إلا محض طريق كاشف عن حال الحكم وأن مقتضيه محرراً أولاً وذلك هو الملحوظ هنا. فلاحظ.

وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام: لأن الشك إما في وجود الرافع، كالشك في حدوث البول، وإما أن يكون في رافعية الوجود، إما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الوجود رافعا وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة (١)، وإما للجهل بصفة الوجود (٢) من كونه رافعا كالمذي، أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم (٣).

أقسام الشك  
من جهة الرافع

ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلا للخلاف، وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين: بأن المقتضي للحكم الأول موجود... إلى آخره، يوهم الخلاف (٤).

محل الخلاف  
من هذه الأقسام

(١) فإن الشك في بقاء التكليف بالصلاة مع فعل إحدى الصلاتين ناشئ من تردد الصلاة التي علم سابقاً بوجوبها بينهما.

ونظير ذلك استصحاب النجاسة مع الغسل مرة واحد فيما لو ترددت بين نجاسة البول ونجاسة غيره مما لا يعتبر فيه تعدد الغسل، وكذا استصحاب الحدث بعد الوضوء لمن تردد حدثه بين الأكبر والأصغر.

(٢) يعني: للجهل بحكمه الصادر من الشارع الأقدس.

(٣) لعله كالغسل بتحريك البدن تحت الماء الذي يشك في رافعيته للحدث للشك في مفهوم الغسل المعتبر في رفع الحدث بنحو ينطبق على ذلك.

(٤) يعني: خلاف ما ذكره من تحقق الخلاف في غير الشك في وجود الرافع.

ووجهه: أن أخذ وجود المقتضى في حجة المثبتين يشعر في المفروغية عن عدم

وأما هو (١) فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه (٢)، كما يظهر من إنكار السيد عليه السلام للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر، وأن الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي أولى، لاعضادها بالاستصحاب (٣).

وكيف كان، فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع، فينكر الاستصحاب في الأول.

وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته، فينكر الثاني مطلقا، أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي (٤).

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

والمتحصل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

جريان الاستصحاب مع الشك فيه. فلاحظ.

(١) يعني: الشك في وجود الرافع.

(٢) خلافاً لما سبق منه استظهاره من صاحب المعالم من الاتفاق على جريان

الاستصحاب فيه.

(٣) كأنه لأن الوجود رافع للعدم فيبينة النفي ترجع إلى دعوى بناء العدم

وعدم ارتفاعه، فلو كان الاستصحاب مع الشك في الرافع لزم متفقاً عليه ترجيحها.

فتأمل.

(٤) يعني: فلو كان في المصداق الخارجي قبل، كما في لو ترددت الرطوبة

بين البول والمذي، دون ما لو كان في الحكم الشرعي اما لاحتمال كون الشيء رافعاً

مستقلاً كالمذي، أو احتمال كونه مصداقاً للرافع، لإجمال مفهوم الرافع كما تقدم في

تحريك البدن تحت الماء.

## [الأقوال في حجية الاستصحاب]

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً (١)، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول (٢) إلا في عدم النسخ (٣).

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره (٤)، فلا يعتبر في غير الأول، وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس، على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

---

(١) يعني: سواء كان كلياً أم جزئياً.

(٢) كما تقدم نقله عن الأخباريين.

(٣) لما تقدم في كلام المحدث الاسترآبادي.

(٤) وهو الحكم الشرعي الكلي، والموضوع الخارجي.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية - يعني نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره (١) فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية (٢)، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيحى من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشك (٣) في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصدقي (٤) دون المفهومي (٥)، كما هو ظاهر ما سيحى من المحقق الخوانساري.

---

(١) يعني استمراره شأناً لثبوت المقتضي، لا فعلاً، وإلا كان خارجاً عن الاستصحاب، كما تقدم الكلام فيه.

(٢) يعني: بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو احتل خروج البول.

(٣) يعني: فيجري الاستصحاب فيه أيضاً.

(٤) كما لو ترددت الرطوبة بين البول والمدي.

(٥) كما تقدم في مثل تحريك البدن تحت الماء، كما لا يجري الاستصحاب على هذا القول فيما لو احتل كون الشيء رافعاً مستقلاً، كما لو احتل كون المذي رافعاً.



ثم إنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع، لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

### [أقوى الأقوال في الاستصحاب]

مختار المصنف  
والمحقق حجية  
الاستصحاب عند  
الشك في الرفع  
دون المقتضي

والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقق (١)، فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال:

إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر ولم يقدّم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه ما لم يقدّم دلالة على نفيه؟ أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟

كلام المحقق  
في المعارج

حكي عن المفيد عليه السلام: أنه يحكم ببقائه، وهو المختار. وقال المرتضى عليه السلام: لا يحكم.

ثم مثل بالتميم الواجد للماء في أثناء الصلاة، ثم احتج للحجية بوجوه، منها: أن المقتضي للحكم الأول موجود، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها.

ثم قال: والذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان

---

(١) تقدم الكلام في مختار المحقق عليه السلام في التقسيم الثالث من تقسيمات الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب. فراجع.

يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، ك: (عقد النكاح)، فإنه يوجب حل الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: (حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده) كان صحيحاً، لأن المقتضي للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً (١)، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال: إن المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باق.

لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً بوقت، فيلزم دوام الحل، نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع.

ثم قال: فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه، انتهى.

---

(١) لا يخفى أن اقتضاء العقد لدوام حل الوطء إن أريد به كونه بنحو يقبل المنع بأن يراد بالاقتضاء ما هو بعض أجزاء العلة التامة كان مما نحن فيه، إلا أنه لم يتضح الوجه كونه عملاً بالدليل، لأن وجود المقتضي لا يكفي إلا مع إحراز عدم المانع، ولا يكون دليلاً مع الشك فيه.

وإن أريد باقتضاء العقد حل الوطء أنه اقتضى جعل الحل بنحو الاستمرار بنحو يكون دليل الرافع مخصصاً لإطلاق دليل اقتضاء العقد خرج عما نحن فيه وكان من التمسك بالإطلاق لا بالاستصحاب. لكنه غير مسلم في خصوص العقد، كما لعله ظاهر، وسبق الكلام فيه.

ويظهر من صاحب المعالم (١) اختياره، حيث جعل هذا القول من المحقق نفيًا لحجية الاستصحاب، فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره.

### [الاستدلال على القول المختار]

الاستدلال على  
المختار بوجوه:

لنا على ذلك (٢) وجوه:

الأول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه.

١- ظهور كلام  
جماعة في  
الاتفاق عليه

فمنها: ما عن المبادئ، حيث قال: الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء (٣) على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى.

(١) لكن سبق ان ظاهر صاحب المعالم انكار جريان الاستصحاب مطلقاً، وحمله كلام المحقق عليه السلام على ذلك.

(٢) يعني: القول التاسع المتضمن للتفصيل المذكور.

(٣) لا يبعد كون مراده دعوى اجماع الفقهاء على البناء على بقاء الحكم مع الشك في نسخه، فيكون أجنبياً عما نحن فيه، إذ الكلام في الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في الرفع، أما مع الشك في النسخ فلا اشكال في البناء على بقاء الحكم سواء قيل بجريان الاستصحاب أم لا، فإن أصالة عدم النسخ من الأصول العقلائية غير المبتنية على الاستصحاب، ولذا تجري مع الشك في نسخ الحكم الاستصحابي، كما أوضحناه في شرح الكفاية. فلاحظ.

ومراده وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب، بناء على ما ادعاه: من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل، هو اعتبار الحالة السابقة مطلقا، لكنه ممنوع، لعدم الملازمة، كما سيجيء.

ونظير هذا ما عن النهاية: من أن الفقهاء بأسرهم - على كثرة اختلافهم - اتفقوا على أننا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، وهو عين الاستصحاب، لأنهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث.

ومنها: تصريح صاحب المعالم (١) والفاضل الجواد: بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب، فإن هذه شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق. إلا أن في صحة هذه الشهادة نظراً (٢)، لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين، فإن الطهارة كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرفع.

الثاني: أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع

(١) تقدم الكلام في مراد صاحب المعالم.

(٢) تقدم من المصنف رحمته إنكار الإجماع على القول المذكور. فراجع.

فيه بالبقاء، إلا مع أمانة توجب الظن بالخلاف، كالحكم (١) بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة - بل لغلبة (٢) بقاء جزء من البول أو المنى في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمام عند بعض، والبناء على الصحة (٣) المستندة إلى ظهور فعل المسلم. والإنصاف: أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء (٤) الذي ذكر غير واحد - كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض - : أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق.

الثالث: الأخبار المستفيضة.

٣- السنة:

منها: صحيحة زرارة - ولا يضرها الإضمار (٥) - «قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء.

١- صحيحة  
زرارة الأولى

قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء، وهو لا يعلم؟

(١) تمثيل للمستثنى.

(٢) لا تخلو الغلبة المذكورة عن خفاء.

(٣) يعني: مع انه على خلاف أصالة عدم ترتب الأثر.

(٤) كلا الاستقراءين لا يصلحان للدليلية في اثبات الأحكام الشرعية.

(٥) لما هو المعلوم من جلاله زرارة التي لا تناسب سؤاله لغير الامام عليه السلام

خصوصاً في مثل هذه المسألة المتضمنة لضرب القاعدة.

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

وتقرير الاستدلال: أن جواب الشرط في قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين» محذوف، قامت العلة مقامه لدلالته عليه (١)، وجعلها نفس الجزء يحتاج إلى تكلف (٢)، وإقامة العلة مقام الجزء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾، و﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم﴾، و﴿من كفر فإن ربي غني كريم﴾، و﴿من كفر فإن الله غني عن العالمين﴾، و﴿إن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين﴾، و﴿إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل﴾، و﴿إن يكذبوك فقد كذبت﴾، إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنه

(١) والتقدير: وإن لم يجيء أمر بين بيني على وضوئه، لأنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك. وسيأتي وجه الاستدلال حينئذ.

(٢) لأنه مبني على كون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» قضية تعبدية يعني: وإلا لزمه البناء والتعبد بكونه على يقين من وضوئه.

ويكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» تأكيداً لمضمون تلك القضية راجعاً إليها، وحينئذ فلا تدل الرواية إلا على حجية الاستصحاب في الشك في الوضوء من جهة النوم لا غير. نعم قد يشعر قوله: «ولا ينقض اليقين...» بالعموم بدعوى أنه من تأكيد الخاص بالعام. فتأمل. وكيف كان لزوم التكلف في هذا الوجه ظاهر.

على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء (١) وجعل العلة نفس اليقين، يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ولا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

هذا، ولكن مبني الاستدلال على كون اللام في (اليقين) للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى - المنضمة إلى الصغرى - (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك)، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء، وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث، و(اللام) وإن كان ظاهراً في الجنس، إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور (٢)، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ. مع احتمال أن لا يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ:

كون السلام في  
(اليقين) للجنس

(١) لم يتضح وجه الحاجة إلى إهمال التقييد المذكور، فإن القيد المذكور قد أخذ في الصغرى، وليس الاستدلال بها، وإنما هو بالكبرى وهي: «ولا ينقض...»، وهي خالية عن التقييد المذكور، فلو فرض إبقاء «اليقين» فيها على إطلاقه - كما سيأتي - تم الاستدلال بها على عموم الاستصحاب.

نعم لازم عموم الكبرى إهمال التقييد في الصغرى، وأن ذكر القيد فيها ليس لدخله في الاستدلال والتعليل بل لتحقيقه في المورد، للزوم التطابق بين الصغرى والكبرى في الأوسط القياسي. فلاحظ.

وقد نبه إلى بعض ذلك المصنف رَحِمَهُ اللهُ في مجلس الدرس حسبها حكاه عنه بعض أعظم المحشين رَحِمَهُ اللهُ.

(٢) لا مجال لرفع اليد بذلك عن ظهور القضية في العموم، ومنشؤه ورود الكبرى مورد التعليل الظاهر في كونه ارتكازياً مشيراً إلى قضية عرفية ارتكازية عامة لا خصوصية فيها لليقين بالوضوء، فلو حمل على خصوصه كان التعليل تعبدياً، وهو خلاف ظاهر التعليل جداً. فلاحظ.

«فإنه على يقين» علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله عليه السلام: «ولا ينقض»، وقوله عليه السلام: «فإنه على يقين» توطئة له (١)، والمعنى: أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه، فيخرج قوله: (لا ينقض) عن كونه بمنزلة الكبرى (٢)، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف: أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور (٣)، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك.

وربما يورد (٤) على إرادة العموم من اليقين: أن النفي الوارد على

(١) نظير قولك: إن أساء إليك زيد فحيث أنه رحم اعف عنه. لكنه لا يناسب دخول الواو في قوله: «ولا ينقض...» إذ لا تدخل الواو على جملة الجزاء، فلا مجال لهذا الاحتمال، والمتعين ما ذكره المصنف عليه السلام أولاً.

(٢) بل يختص بالوضوء عملاً بمقتضى العلة المستفادة من التمهيد المذكور ولا يجري في كل شك لاحق لليقين.

(٣) العمدة فيه ما عرفت من سوق القضية مساق التعليل وظهور التعليل في كونه ارتكازياً وعدم الفرق ارتكازاً بين أفراد اليقين.

(٤) هذا الإيراد مبني على أن اللام في «اليقين» للاستغراق والعموم، إذ حينئذٍ يتجه الإيراد بأن وقوع العموم في حيز النفي لا يقتضي عموم النفي، بل نفي العموم، فيدل على عدم انتقاض كل يقين بالشك، لا على امتناع انتقاض اليقين بالشك، ليدل على عموم جريان الاستصحاب.

هذا ولكن ورود اللام للاستغراق مما لم يثبت في اللغة، وإنما تدل اللام على الإشارة للجنس، والاستغراق إنما يستفاد بمقدمات الاطلاق. وحينئذٍ فووقوع الجنس في حيز النفي يقتضي عموم النفي لأفراده كما سيذكره المصنف عليه السلام.



العموم لا يدل على السلب الكلي.

وفيه: أن العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي، فالعموم بملاحظة النفي (١) كما في (لا رجل في الدار)، لا في حيزه كما في (لم آخذ كل الدراهم)، ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر - بقرينة المقام (٢) والتعليل (٣) وقوله: (أبدا) - هو إرادة عموم النفي، لا نفي العموم.

وقد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن.

والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة - مضمرة أيضاً (٤) - : «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصببت، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً

٢- صحيحة  
زرارة الثانية

(١) يعني: ان العموم ناشئ من النفي ومتفرع عليه، لانه مورد للنفي كي يدعي ان نفي العموم لا يدل على عموم السلب.

(٢) لعله لما أشرنا إليه من كون التعليل ارتكازياً، والارتكاز المذكور مبني على العموم.

(٣) فإن مقام التعليل لا يناسب إرادة القضية الجزئية أو المهملة، وإنما يناسب القضية الكلية، ليتمكن الانتقال منها إلى الحكم المعلن، نظير الانتقال من حكم الكبرى إلى حكم الصغرى، فإنه لا يصح الا مع عموم الكبرى. فلاحظ.

(٤) هذا على رواية التهذيب. وقد رواها الصدوق في العلل بسند صحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الباب الثمانين من الجزء الثاني في الصفحة الواحدة والستين بعد الثلاثمائة من طبع النجف الأشرف. وقد أشار إلى ذلك في الوسائل أيضاً.

وصليت، ثم إني ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم

أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً

فصليت، فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك

أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال:

تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء، أن أنظر فيه؟ قال:

لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت،

وإن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة،

لأنك لا تدري، لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك... الحديث».

والتقريب: كما تقدم في الصحيحة الأولى، وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا (١).

وأما فقه الحديث، فبيانه: أن مورد الاستدلال (٢) يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحيثئذ فالمراد: اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، والشك حين إرادة الدخول في الصلاة.

فقه الحديث  
ومورد الاستدلال

لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة، لا لعدم وجوب الإعادة (٣) على من ييقن أنه صلى في النجاسة - كما صرح به السيد الشارح للوافية - إذ الإعادة ليست نقضا لآثار الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض

(١) إذ لا اشكال هنا في إرادة التعليل والاستدلال بالكبرى الكلية، ولا مجال لما سبق هناك من الاحتمالين الآخرين. كما أن مناسبة كون التعليل ارتكازياً يقتضي إرادة الجنس والعموم.

(٢) لا يخفى أن التعليل في الرواية الشريفة بعدم نقض اليقين بالشك وقع في موضعين، في صدر الرواية وذيلها، وما يأتي من المصنف عليه السلام من الكلام مختص بالأول، أما الثاني فلا مجال للكلام الآتي فيه. فلاحظ.

(٣) يعني: مع ان الرواية تضمنت تعليل عدم الاعادة به.

باليقين (١)، بناء على أن من آثار حصول (٢) اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها (٣) وجوب إعادتها.

وربما يتخيل: حسن التعليل لعدم الإعادة، بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري (٤) للإجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة (٥) وكاشفة عنها (٦).

- 
- (١) لغرض حصول اليقين بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة.
- (٢) لعل الأولى أن يقول: بناء على أن من آثار نجاسة الثوب واقعاً حين الصلاة إعادتها، إذ لا دخل لليقين إلا من حيث كشفه عن الموضوع للإعادة.
- ثم إن المبني المذكور هو مقتضى القواعد الأولية المقتضية لعدم إجزاء العمل الفاقد للشروط واقعاً لكن سيأتي لزوم الخروج عنه في المقام.
- (٣) متعلق بقوله: «حصول اليقين» والضمير يرجع إلى الصلاة.
- (٤) وهو في المقام الأمر الظاهري الناشئ من الاستصحاب الجاري حين الدخول في الصلاة المرتفع بعد العلم باصابة النجاسة وانكشاف الحال، فالصلاة واقعة بطهارة ظاهرية ناشئة من الاستصحاب.
- (٥) يعني: قاعدة إجزاء الأمر الظاهري.
- (٦) يعني: بالإلغاء خصوصية المورد. لكنه لا يخلو عن اشكال، ومجرد التعليل لا يصلح لذلك بعد عدم كون الاجزاء من الأمور الارتكازية، بل هو أمر تعبدى محض، فلعل التعليل مبني على تعبد خاص معلوم للسائل مختص بالمورد لا يجري في غيره، كما هو مبني لأصحاب عليه السلام تبعاً للأدلة الخاصة، حيث إن مبناهم على إجزاء الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط الواقعة غفلة أو استناداً إلى طريق ظاهري، بحيث لا يجب إعادتها بعد انكشاف الخلاف، كما في موارد حديث «لا تعاد...» ونحوها، مع عدم التزامهم

وفيه: أن ظاهر قوله: «فليس ينبغي»، يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً (١)، كما أن ظاهر قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى: «لا ينقض اليقين بالشك أبداً»، عدم إيجاب إعادة الوضوء، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

ودعوى: أن من آثار الطهارة السابقة (٢) أجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة (٣).

بالاجزاء في سائر موارد الطرق الظاهرية. فلاحظ.

(١) يعني: أن المستفاد من الرواية كون الإعادة بنفسها نقضاً لليقين بالشك وهذا لا يتم بناء على اجزاء الأمر الظاهري، إذ عليه لا تكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، بل نقضاً لقاعدة اجزاء الطريق الظاهري.

غايته أن القاعدة المذكورة مبنية على وجود طريق ظاهري في المقام محرز للشرط، وهو مبني على الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك.

لكن ما ذكره عليه السلام من ظهور التعليل في كون الإعادة بنفسها نقضاً لليقين بالشك غير ظاهر، بل يكفي في حسن التعليل ابتناء عدم الإعادة على عدم نقض اليقين بالشك ولو بضميمة قاعدة اجزاء الأمر الظاهري.

وحاصل الكلام: أن تعليل عدم الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك ليس لكون الإعادة بنفسها نقضاً، بل لكون العمل مبتئياً على قاعدة عدم نقض اليقين بالشك المقتضية لصحته واقعاً واجزائه بنحو لا تجب إعادته.

نعم قاعدة الاجزاء مع الطريق الظاهري ليست عامة في جميع الموارد، بل مختصة ببعضها وهذا منها، كما ذكرنا قريباً. فتأمل جيداً.

(٢) وهي الطهارة المتبقنة سابقاً.

(٣) هذا بظاهرة بين الوهن، لأن الممنوع عنه في الأخبار ليس هو نقض آثار

## مدفوعة: بأن الصحة الواقعية وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً، من الآثار العقلية (١) الغير المجعولة للطهارة

الطهارة السابقة مطلقاً، كي يمتنع النقض في المقام، بل خصوص نقضها بالشك، والمفروض حصول اليقين بعد الفراغ بانتقاض الطهارة السابقة قبل الصلاة، فلا تكون اعادة نقضاً للطهارة المتيقنة بالشك، بل باليقين ولا اشكال في جواز نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل لزومه.

وكأن المراد به - كما قد يستفاد من الجواب، ومن كلمات بعض المحشين - أن من آثار الطهارة الواقعية اجزاء الصلاة معها، ومقتضى تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة المتيقنة - الذي هو مفاد دليل الاستصحاب - ترتيب الأثر المذكور عليها، والبناء على اجزاء الصلاة معها وعدم اعادة، كما تجزي مع الطهارة الواقعية.

(١) يعني: أن الصحة الواقعية والأجزاء ليسا من الآثار الشرعية للطهارة الواقعية كي يمكن تنزيل الطهارة المشكوكة منزلتها فيهما، بل من الآثار العقلية - لما هو المعلوم من أن اجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعي الجامع للأجزاء والشرائط المعتبرة - عقلي لا شرعي - فلا يمكن التنزيل شرعاً بلحاظهما، لعدم إمكان تصرف الشارع إلا في أحكامه.

وفيه: أن الاجزاء وإن لم يكن شرعياً، إلا أنه مترتب على أثر شرعي، وهو أخذ الشرط - كالطهارة - قيماً في الواجب، وحينئذ يمكن التنزيل شرعاً بلحاظ ذلك، فتكون الطهارة المشكوكة شرطاً في الواجب كالطهارة الواقعية، فيترتب عليها الاجزاء عقلاً لا شرعاً.

فالعمدة في الجواب عن ذلك: أن تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة المتيقنة - الذي هو مفاد الاستصحاب - ليس واقعياً راجعاً إلى ترتب أثرها واقعاً، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة، وتنزيل المطلقة رجعيّاً منزلة الزوجة، بل ظاهرياً راجعاً إلى جواز التعبد بها مادام الشك، فاذا ارتفع الشك وانكشف الحال لزم ترتيب أثر

المتحقة (١)، لعدم معقولية عدم الإجزاء فيها، مع أنه (٢) يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد (٣)، كما هو (٤) ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: (وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت). إلا أن يحمل هذه الفقرة - كما استظهره شارح الوافية - على ما لو علم الإصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً (٥)، وهو مخالف لظاهر الكلام (٦) وظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: «وإن لم تشك ثم رأيت... الخ».

والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال

الواقع صحة أو فساداً، والمفروض انكشاف أن الصلاة واقعة مع النجاسة، فيتعين إعادتها، لأنها فاقدة للشرط، إلا بناءً على إجزاء الحكم الظاهري، على ما سبق.

(١) يعني: الطهارة الواقعية المتيقنة الوجود سابقاً.

(٢) الضمير يرجع إلى الوجه الذي هو محل الكلام، وهو الوجه الأول الذي حمل عليه مورد الرواية.

(٣) هذا الفرق راجع إلى الفرق بين الالتفات بعد الصلاة والالتفات في أثنائها، وليس ذلك محذوراً إذا اقتضته الأدلة، بل فتوى كثير من الأصحاب عليه، لما عرفت من أن الوجه المذكور مبني على إجزاء الأمر الظاهري، وهو خلاف الأصل، فلا بد فيه من الدليل الخاص، ويمكن التفكيك فيه بين الموارد. فلاحظ.

(٤) يعني: الإعادة مع الالتفات وانكشاف الحال في الأثناء قبل اتمام الصلاة.

(٥) إذ حينئذ يفترق عما نحن فيه بأن الكلام فيما نحن فيه في وقوع تمام الصلاة مع النجاسة جهلاً، وفي هذا الفرع في وقوع بعض الصلاة مع النجاسة نسياناً.

(٦) لظهوره في عدم تحقق العلم بالنجاسة قبل الصلاة، بل هو كالصريح

في ذلك.

وقوعها بعدها، فالمراد: أنه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

وهذا الوجه سالم عما يرد على الأول (١)، إلا أنه خلاف ظاهر السؤال (٢). نعم (٣)، مورد قوله عليه السلام أخيراً: «فليس ينبغي لك... الخ» هو الشك في وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤبة (٤)، ويكون المراد من قطع

(١) لغرض عدم انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، بل يحتمل وقوعها مع الطهارة المتيقنة سابقاً، فتكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك بلا اشكال.

(٢) بل قد يقال: إنه الظاهر، إذ لو كان المراد الوجه الأول لكان المناسب أن يقول: «فرأيته فيه» بالضمير الظاهر في كون المرئي بعد الفراغ من الصلاة عين المشكوك قبلها.

لكن هذا المقدار لا ينافي ظهور السؤال في الوجه الأول، غايته أن ذكر الضمير يجعله صريحاً فيه، فعدم ذكر الضمير رافع لصراحتة في الوجه الأول لا لظهور فيه. فضلاً عن أن يكون موجباً لظهوره في الثاني.

كيف ولو كان المراد الوجه الثاني لكان المناسب تمهيد التعليل بقوله: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك» كما ذكر في ذيل الرواية في نظيره.

هذا مع أن ظاهر الحديث انحصار تعليل الصحة بالاستصحاب، المقتضي للصحة الظاهرية، وهو خلاف مبناهم من صحة الصلاة واقعاً مع النجاسة جهلاً إذا انكشف خطأ الأصل أو الامارة المحرزة للطهارة بعد الفراغ. وقد دلت على ذلك الروايات فتأمل.

(٣) لم يتضح الوجه في الاستدراك الظاهر من قوله: «نعم» بل هذا أمر جديد لا يرتبط بها سبق. فلاحظ.

(٤) كما هو مقتضى قوله: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك...».



الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تحلل المنافي، لا إبطاها (١) ثم البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس (٢)، فافهم.

ومنها: صحيحة الثالثة لزرارة: «وإذا لم يدرك في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

٣- صحيحة  
زرارة الثالثة

وقد تمسك بها في الوافية، وقرره الشارح، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه. وفيه تأمل: لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى»، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة،

التأمل في  
الاستدلال  
بهذه الصحيحة

(١) يعني بفعل المنافي.

(٢) لما حكى عنه عليه السلام في مجلس الدرس من أن شرط التفريع أن يكون المتفرع أخص من المتفرع عليه ومن أفراده كي يصح تفريعه عليه، ضرورة أن تفريع العام على الخاص من المستهجنات فلا يحمل عليها كلام الإمام عليه السلام.

وفيه: أن العموم والخصوص لا دخل لهما في صحة التفريع وعدمها، بل المدار فيها على نحو من الترتب بين الأمرين، نظير ترتب الكبرى على الصغرى من حيث أن الصغرى منقحة للموضوع والكبرى منقحة للحكم المتفرع على الموضوع، ويمكن تصحيح التفريع في المقام بحمل قوله: «فليس ينبغي...» على إرادة الاستدلال بالكبرى، وذلك موجب للحمل على الجنس لا موهن له. فلاحظ.

حتى يكون حاصل الجواب هو: البناء على الأقل (١)، فهو مخالف للمذهب، وموافق لقول العامة، ومخالف (٢) لظاهر الفقرة الأولى (٣) من قوله: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب»، فإن ظاهرها - بقرينة تعيين الفاتحة (٤) - إرادة ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام - بعد التسليم في الركعة المرددة - إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الإمامية.

المراد من (اليقين)  
في هذه الصحيحة

فالمراد بـ (اليقين) - كما في (اليقين) الوارد في الموثقة الآتية، على ما صرح به السيد المرتضى رحمته الله، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، وإن كنت قد أتممت فكذا - : هو اليقين (٥) بالبراءة (٦)، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة،

---

(١) الذي هو مقتضى الاستصحاب، أعني: استصحاب عدم الاتيان بالاخيرتين.

(٢) بناء على أن الفرعين الذين تعرضت لهما الفقرتان مبنيان على أصل واحد.

(٣) صدر الحديث: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز

الثنتين. قال: يركع بركعتين وأربع سجديات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه».

(٤) مضافاً إلى أنه قد يؤمى قوله: «يركع بركعتين» إلى أنه يصلي صلاة جديدة

بركعتين، وإلا لكان المناسب أن يقول: يأتي بركعتين، فلاحظ.

(٥) خبر لقوله: «المراد باليقين».

(٦) يعني: اليقين يوجب براءة الذمة واقعاً مما يعالج به الشك. وحينئذٍ المراد

بالبناء عليه العمل بما يحصله.

بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقضه.  
وقد أريد من (اليقين) و(الاحتياط) في غير واحد من الأخبار هذا  
النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: «إذا شككت فابن على  
اليقين».

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه، يراد منها: البناء  
على ما هو المتيقن من العدد، والتسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط،  
ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن هذا العمل محرز للواقع،  
مثل قوله عليه السلام: «ألا اعلمك شيئاً إذا صنعته، ثم ذكرت أنك نقصت أو  
أتممت، لم يكن عليك شيء؟».

المراد من (البناء  
على اليقين)  
في الأخبار

وقد تصدى جماعة - تبعاً للسيد المرتضى - لبيان أن هذا العمل هو  
الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامة: من البناء على الأقل.  
ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك،  
وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط، يشعر (١) بكونه في  
مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل

---

وربما يكون المراد باليقين اليقين بكون المأتي به مشروعاً.

يعني: ابن علي ما تيقنت بمشروعيته وهو خصوص الأقل وسلم عليه ثم  
استأنف الركعتين ولا تخلط ما شككت في مشروعيته بما علمت مشروعيته.

وعلى كلا الوجهين فهو أجنبي عن الاستصحاب المقتضي للبناء على الاتيان  
بالأقل وعدم التسليم عليه إلا بعد ضم المشكوك إليه.

(١) خبر لقوله: «ومبالغة الإمام عليه السلام...».

وضم الركعة المشكوكة.

ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل (١) المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

تعين حملها حينئذٍ على التقية، وهو مخالف للأصل (٢).

ثم (٣) ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على (٤) بيان الواقع - ليكون التقية في إجراء القاعدة في المورد لا في نفسها - مخالفة (٥) أخرى للظاهر وإن كان ممكناً في نفسه.

مع أن هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية (٦) الأبى عن الحمل

(١) يعني: المقضي لعدم التسليم عليه، بل يضم إليه الزائد، الذي هو مخالف لمذهب الإمامية.

(٢) ولا يناسب المبالغة والتأكيد في الرواية.

(٣) يعني: ويلزم أيضاً التفكيك بين القاعدة والمورد، فتكون القاعدة حكماً ظاهرياً حقيقياً - التي هي مفاد الاستصحاب - وتطبيقها على المورد للتقية، وذلك لا يخلو عن مخالفة للظاهر وعن التكلف، وإن كان ممكناً نظير رواية صفوان بن يحيى والبنزطي عن الرضا عليه السلام فيمن يستكره على اليمين بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك حيث طبق الإمام عليه السلام عليه حديث الرفع واستشهد به فتأمل.

(٤) متعلق بقوله: «وحمل القاعدة...».

(٥) خبر لقوله: «ثم ارتكاب الحمل...».

(٦) المتضمن لفصل الركعتين عند الشك بين الثنتين والأربع الذي هو على

خلاف مذهب العامة.

## على التقية.

مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر... إلى غير ذلك مما يوهن إرادة البناء على الأقل.

وأما احتمال (١) كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك - كما هو (٢) مقتضى الاستصحاب - فيكون مفاده: عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، وقوله: «لا يدخل الشك في اليقين» يراد به: أن الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين - أعني القدر المتيقن من الصلاة - بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة.

ففيه: من المخالفة لظاهر الفقرات الست أو السبع ما لا يخفى على المتأمل (٣)، فإن مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين:

إما الحمل على التقية (٤)، وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر.

(١) حاصله: ان تطبيق عموم الاستصحاب في المقام إنما هو بلحاظ عدم جواز البناء على الاتيان بالركعة المشكوكه وأنه لا بد من الاتيان بها.

أما فصلها فهو حكم آخر مستفاد من قوله عليه السلام: «لا يدخل الشك في اليقين» ولا ينافي الاستصحاب بوجه ولا يمنع من الاستدلال بالرواية عليه.

(٢) يعني: عدم جواز البناء على وقوع المشكوك.

(٣) لأن ظاهر الفقرات المذكورة عدم كونها لبيان حكم مستقل غير عدم نقض اليقين بالشك، بل الجري عليه والتأكيد له، كما يظهر بملاحظتها.

(٤) يعني: فيطبق الاستصحاب.

وإما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصاً على مثل هذه القاعدة (١).

وأضعف من هذا دعوى: أن حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر، والعمل على الاحتياط بعد الصلاة - على ما هو فتوى الخاصة وصريح أخبارهم الآخر - لا ينافي إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر (٢).

وسيظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية (٣): من عدم إمكان

(١) يعني: التي هي في غاية الأهمية. لكن أهمية القاعدة لا أثر لها في مقام الاستدلال، فإن الظهور لو تم لزم العمل به وإن كان مضمونه مهماً، وإلا لم يجز العمل وإن كان المورد سهلاً. بل لا سهولة في مقام الفتوى.

هذا وقد يورد على الاستدلال بالصحيحة مضافاً إلى ما قد سبق بعدم سوق القاعدة فيها مساق الكبرى العامة حتى يمكن التعدي بها عن المورد، بخلاف الروايتين السابقتين، فإن ظاهر التعليل فيها إرادة الكبرى الكلية، كما سبق.

(٢) الذي هو مقتضى الاستصحاب. وحاصل المراد: أن الرواية تحمل على معنى جامع بين قاعدة البناء على الأكثر في الشك في الركعات والاستصحاب في سائر الموارد.

(٣) كأن المراد بها أخبار من كان على يقين فشك فليمض... ولا يأتي منه تَيَبُّرٌ إلا خبران أحدهما ما عن الخصال لكن لا يجيء قريباً ما له دخل في المقام.

الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه.

ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».

٤- الاستدلال  
بموثقة إسحاق  
ابن عمار  
والإشكال فيه

فإن (١) جعل البناء على الأقل (٢) أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو كله في كلمتين: متى ما شككت فابن على الأكثر»، وقوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً... إلى آخر ما تقدم».

فالوجه فيه: إما الحمل على التقية، وإما ما ذكره بعض الأصحاب في معنى الرواية: بإرادة البناء (٣) على الأكثر، ثم الاحتياط بفعل ما ينفع

---

نعم يجيء في الأمر الثاني من الخاتمة عدم إمكان الجمع في أخبار الاستصحاب جميعاً بين قاعدة اليقين والاستصحاب ولا دخل لقاعدة اليقين بقاعدة البناء على الأكثر في الشك في الركعات، بل المراد بها معنى آخر، وهو وجوب العمل بما يوجب اليقين بالبراءة فلا دخل لما يأتي بمحل الكلام.

وكيف كان فالعمدة فيما ذكره هنا هو عدم الجامع بين قاعدة البناء على الأكثر في الركعات والاستصحاب حتى يمكن حمل الصحيحة عليه، فإن مقتضى الاستصحاب الغاء الشك والبناء على عدم المشكوك ومقتضى قاعدة البناء على الأكثر الاعتناء به والاحتياط بفعل ما يتيقن معه بالبراءة، وهما متنافيان جداً. فلاحظ.

(١) بيان لوجه اندفاع الاستدلال بالموثقة.

(٢) الذي هو مقتضى حمل الرواية على الاستصحاب والاستدلال بها عليه.

(٣) فيكون معنى البناء على اليقين البناء على ما يقتضي اليقين بالبراءة، أو

لأجل الصلاة على تقدير الحاجة، ولا يضر بها على تقدير الاستغناء.  
نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك  
الصلاة، فضلا عن الشك في ركعاتها، فهو أصل كلي (١) خرج منه الشك  
في عدد الركعات، وهو غير قادح.  
لكن يرد عليه: عدم الدلالة (٢) على إرادة اليقين السابق على  
الشك (٣)، ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق (٤)، فهو (٥) أضعف  
دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق (٦)، لاحتياها (٧) لإرادة  
إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

---

الاقتصار على ما يتيقن بكونه مشروعاً.

(١) يعني: لو فرض حمله على الاستصحاب. فالحمل على الاستصحاب لا  
ينافي المورد، بخلاف الصحيحة المتقدمة، لأن موردها الشك في الركعات. كما لا  
ينجفى.

(٢) يعني: أنه لا قرينة هنا على إرادة الاستصحاب بل كما يمكن الحمل عليه  
يمكن الحمل على قاعدة اليقين، والحمل على قاعدة لزوم الاحتياط بما يتيقن معه  
البراءة، فالرواية مجملة.

(٣) يعني: مع وحدة متعلقهما حتى في الخصوصية الزمانية وهو موضوع  
قاعدة اليقين.

(٤) الذي هو موضوع الاستصحاب.

(٥) اللازم تأنيث الضمير، لأن المراد به الموثقة السابقة.

(٦) المحتملة للاستصحاب وقاعدة اليقين لا غير، كما سيأتي.

(٧) تعليل لقوله: «فهو أضعف...».



ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

٥- الاستدلال  
برواية الخصال  
ورواية أخرى

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك». وعدها المجلسي - في البحار - في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية.

أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بد من اختلافهما:

المناقشة في  
الاستدلال  
بهاتين الروايتين

إما في زمان نفس الوصفين (١)، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان، ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان.

وإما في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشك - في زمان هذا القطع - بعدالته في يوم السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين - كما عرفت في المثال - فضلا عن تأخر الأول عن الثاني (٢).

وحيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين (٣)، وظاهرها

(١) وهما اليقين والشك.

(٢) بل يكون زمان حدوث الشك الاستصحابي أسبق من زمان حدوث

اليقين.

(٣) كما هو مقتضى فاء الترتيب.

اللهم إلا أن يكون بلحاظ غلبة تأخر حدوث الشك فالبقاء عن حدوث

اتحاد زمان متعلقهما (١)، تعين حملها على القاعدة الأولى (٢)، وحاصلها:  
عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

ويؤيده: أن النقض حينئذٍ محمول على حقيقته، لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن، بخلاف الاستصحاب، فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلا إذا اخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأول (٣).

---

اليقين بالحدوث في الاستصحاب. أو يكون بلحاظ الترتيب بين متعلقي اليقين والشك المعتبر في الاستصحاب وكلاهما وإن كان خلاف الأصل إلا أن احتمالاً مانع من دعوى الصراحة.

(١) إذ المنصرف من إطلاق الوصفين مع ترجيح أحدهما على الآخر اتحاد متعلقهما في جميع الخصوصيات ومنها الزمان.

(٢) وهي قاعدة اليقين.

(٣) يعني: والتجريد المذكور خلاف الأصل.

والحاصل: أن ظاهر الرواية الترتيب بين نفس الوصفين، واتحاد متعلقهما حتى في الخصوصية الزمانية، وكون المنهي عنه هو النقض الحقيقي، وذلك يقتضى حملها على قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

لكن ظاهرها أيضاً بقاء اليقين حين الشك، فإن ظاهر النهي عن نقض شيء بشيء بقاء ما نهي عن نقضه، فاذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، كان الظاهر منه إرادة بيان أن خبر عمرو لا يصلح لمعارضة خبر زيد ورفع اليد عنه مع بقاء زيد مصراً على إخباره غير متزلزل فيه، ولا يشمل ما لو عدل زيد عن خبره وشكك فيه.

وبالجمللة: فمن تأمل في الرواية، وأغمض عن ذكر بعض لها في أدلة الاستصحاب، جزم بما ذكرناه في معنى الرواية.

ثم لو سلم ان هذه القاعدة (١) باطلاقها مخالفة للاجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الاعمال التي رتبها حال اليقين به (٢)، كالاقتداء بذلك الشخص في مثال العدالة، أو العمل بفتواه، أو شهادته. أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق (٣)

---

وهذا المعنى إنما يتم في الاستصحاب، ولا يلائم قاعدة اليقين لفرض ارتفاع اليقين السابق فيها حين حدوث الشك.

وبالجمللة لا بد من التصرف في الرواية سواء حملت على قاعدة اليقين أم على الاستصحاب، وليس التصرف الأول بأولى من التصرف الثاني.

(١) وهي قاعدة اليقين. وهذا جواب عما قد يقال من أنه لا مجال لحمل الرواية على قاعدة اليقين لمنافاتها للاجماع، فيتعين حملها على الاستصحاب وإن استلزم التصرف بالوجه السابق.

ثم إن في بعض النسخ تقديم قوله: «ثم لو سلم...» إلى قوله: «لافادة القطع» على قوله: «اللهم إلا أن يقال...» وهو الأنسب بنظم المطلب.

(٢) لكنها حينئذ ترجع إلى قاعدة الصحة في العمل، وهي قاعدة أخرى غير قاعدة اليقين، لا تتوقف على سبق اليقين، بل يكفي فيها وقوع العمل مع الغفلة فلا مجال لحمل الرواية عليها، لظهورها في خصوصيته لليقين.

(٣) الظاهر رجوعه إلى قاعدة الصحة في الاستناد التي هي بملاك قاعدة الصحة في العمل. وربما يقال بثبوتها عرفاً وإن كان الظاهر عدم البناء عليها شرعاً، كما يأتي الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب في الشرط الثاني من شروطه.

وكيف كان فيبعد حمل الرواية عليها لظهورها في خصوصية لليقين، وملاك

وإخراج صورة تذكره والتفنن لفساده وعدم (١) قابليته لإفادة القطع.

إمكان دفع  
المناقشة  
المذكورة

اللهم إلا أن يقال - بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين - : إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان، فإن قول القائل: (كنت متيقناً أمس بعدالة زيد) ظاهر في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيدة بالزمان الماضي (٢)، وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان، متعلقاً بنفس ذلك المتيقن مجرداً عن ذلك التقييد، ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشك، فينطبق على الاستصحاب (٣)، فافهم.

فالإنصاف: أن الرواية - سيما بملاحظة قوله <sup>عليه السلام</sup>: «فإن الشك لا ينقض اليقين»، و بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» حيث إن ظاهره مساوقته لها (٤) - ظاهرة في الاستصحاب،

---

هذه القاعدة أجنبي عنه راجع إلى قاعدة الصحة، كما ذكرنا.

(١) عطف على قوله: « لفساده ».

(٢) هذا خلاف الظاهر جداً، ولا سيما بملاحظة ما ذكرنا من أن المنصرف في إطلاق الوصفين مع ترجيح أحدهما اتحاد متعلقهما في جميع الخصوصيات.

(٣) لا يكفي في الانطباق على الاستصحاب التجريد المذكور، بل لابد معه من التصرف في ظهور الفاء في الترتيب بين الوصفين بأحد الوجهين السابقين ومن رفع اليد عن ظهور النقص في الحقيقي، وكل ذلك خلاف الأصل لو لا ما عرفت من أن حمل الرواية على قاعدة اليقين موقوف على التصرف بوجه آخر مخالف للظاهر أيضاً. فلاحظ.

(٤) لوحدة المضمون.

ويبعد حملها على المعنى الذي ذكرنا (١).

هذا، لكن سند الرواية ضعيف بـ(القاسم بن يحيى)، لتضعيف العلامة له في الخلاصة، وإن ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري - المعروف عدم قدحه - فتأمل.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني: «قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليّ: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية».

٦- مكاتبة  
علي بن محمد  
القاساني

فإن تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار - برؤية هلاي رمضان وشوال - لا يستقيم (٢) إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً

تقريب الاستدلال

(١) وهي قاعدة اليقين.

هذا وقد عرفت أن الرواية من حيث هي جملة مرددة بين القاعدتين، إلا أن مشابهة لسانها لأخبار الاستصحاب مع ظهور كون الاستصحاب من القواعد الشرعية والعرفية، بخلاف قاعدة اليقين فمن البعيد إرادتها في مقام التعليل قد يعين حملها على الاستصحاب.

لكن في بلوغ ذلك حداً يوجب الظهور الصالح للاستدلال إشكال.

(٢) إذ لو أريد باليقين اليقين بالبراءة، بأن يكون مضمون الكبرى أن البراءة المتيقنة لا ترفع اليد عنها بالشك بالتكليف، لم يتجه تفريع لزوم الرؤية في الإفطار، بل كان اللازم تفريع لزومها في الصوم فقط. وإن أريد باليقين اليقين بالتكليف، بأن يكون مضمون الكبرى أن التكليف المتيقن بالصوم لا ترفع اليد عنه بالشك في انتهاء الشهر وفراغ الذمة وانه يلزم المكلف إحراز الفراغ بالاحتياط، لم يتجه تفريع لزوم الرؤية في الصوم وكان اللازم تفريع لزومها في الإفطار فقط، فتفريع الأمرين معاً ظاهر في أن المراد باليقين هو اليقين بالحالة السابقة الشاملة للأمرين فيطابق

بالشك، أي مزاحماً به.

والإنصاف: أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلا أن سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب (١)، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها، وعدم صحة الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد (٢).

تأييد المختار  
بالأخبار الخاصة:

وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة:

١- رواية  
عبد الله بن سنان

مثل: رواية عبد الله بن سنان - الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي، وهو

الاستصحاب. فلاحظ.

(١) لعل وجه الأظهرية من الصحيحتين الأوليين أن تفرغ الصغرى على الكبرى في هذه الرواية ظاهر في عموم الكبرى وعدم كون اللام فيها للعهد لعدم سبق ما يقتضيه، بخلاف الصحيحتين، لاحتمال الحمل على العهد فيهما لسبق ما يصلح له. لكن عرفت اندفاع الاحتمال المذكور وأنه خلاف الظاهر.

فالعمدة في دليل الاستصحاب هو الصحيحتان المذكورتان.

(٢) لكنه كما ترى إذ لا معنى لجبر ضعف الدلالة في قوي السند بقوة الدلالة

في ضعيف السند.

نعم لو تم عمل الأصحاب بضعيف السند القوي الدلالة أمكن دعوى جبر سنده. لكن لا مجال له بعد اختلافهم في حجية الاستصحاب، واحتمال استناد من ذهب إليه منهم إلى قوي السند لدعوى تمامية دلالته، ولا يجرز العمل الجابر لضعيف السند قوي الدلالة. فالعمدة ما ذكرنا من تمامية دلالة الصحيحتين الأوليين. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير - : «قال: فهل علي أن أغسله؟ فقال عليه السلام: لا، لأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه».

وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله، هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة، إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع (١).

ومثل: قوله عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

٢- موثقة عمار

بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء (٢) إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغاية - وهي العلم بالقذارة - على الأول، غاية للطهارة رافعة

---

(١) لكنه غير ظاهر مع ما عرفت من التفصيل منهم بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي الكلي والجزئي.

مع أن عدم القول بالفصل لو سلم لا يكفي ما لم يرجع إلى القول بعدم الفصل.

(٢) يعني: بعد فرض ثبوت الطهارة له، كما هو مقتضى الاستصحاب، في قبال مفاد أصالة الطهارة الذي هو مجرد الحكم بالطهارة إلى حين العلم بالنجاسة من دون فرض ثبوت الطهارة له.

لاستمرارها(١)، فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة(٢).

وعلى الثاني، غاية للحكم بثبوتها، والغاية - وهي العلم بعدم الطهارة(٣) - رافعة للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى

(١) ظاهره أنه لو رجعت الغاية إلى المحمول - وهو الطهارة - كانت الرواية دالة على الاستصحاب، ولو رجعت إلى النسبة - وهي الحكم بالطهارة - كانت دالة على قاعدة الطهارة.

وهو غير ظاهر، بل الظاهر أنه لا فرق بينهما من هذه الجهة، ففي قاعدة الطهارة كما يمكن أن يقال: الحكم بالطهارة مغيب العلم بالنجاسة، كذلك يمكن أن يقال: الطهارة المحكوم بها مغياة بالعلم بالنجاسة، وكذا الحال في الاستصحاب، فجعل المعيار في تعيين أحدهما على ذلك غير ظاهر.

بل إن الظاهر امتناع رجوع الغاية - في جميع الاستعمالات - إلى المحمول كامتناع رجوعها إلى الموضوع لأنهما من المعاني الاسمية، والغاية كالشرط من شأن النسب في المعاني الحرفية، ولوجه آخر لا مجال لتفصيله بهذه العجلة، وقد أوضحناه في حاشية الكفاية.

فالأولى في الفرق بين قاعدة الطهارة والاستصحاب أن يقال: مفاد قاعدة الطهارة الحكم بها على الموضوع من حيث هو، ومفاد الاستصحاب الحكم باستمرارها بعد الفراغ عن أصل الثبوت، مع كون كلا الحكيم معني بالعلم بالنجاسة. وهذا هو الذي يظهر من المصنف عليه السلام في صدر كلامه وسيأتي منه أيضاً ويطلب في تقريبه. فلاحظ.

(٢) يعني: لعدم رجوع الغاية إلى الحكم، بل هو مطلق. لكن عرفت رجوعها للحكم على التقديرين.

(٣) الغاية في الرواية هي العلم بالقذارة الملازم للعلم بعدم الطهارة.



كذا(١)، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها(٢).

والأصل في ذلك: أن القضية المغياة - سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً(٣)، أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه - قد يقصد(٤) المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً، من غير ملاحظة كونه مسبقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث(٥) يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه. والأول أعم من الثاني من حيث المورد(٦).

إذا عرفت هذا فنقول: إن معنى الرواية:

إما أن يكون خصوص المعنى الثاني، وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً على استصحاب

معنى الموثقة إما  
الاستصحاب أو  
قاعدة الطهارة

(١) لا يخفى أن المصنف عليه السلام لحظ الحكم والاستمرار في المقام بمعناها الاسمي وجعلها محكوماً بهما، مع أنها في لسان الدليل منظور إليها بما هما معنى حرفي. وهذا هو الذي أوجب اضطراب المطلب فلاحظ.

(٢) يعني: مع كون نفس الطهارة غير مغياة. لكن عرفت تحقق ذلك على كلا

التقديرين.

(٣) الظاهر أن الغاية هنا أيضاً للحكم لا للمحمول، لما ذكرنا.

(٤) خبر «ان» في قوله: «والأصل في ذلك ان القضية...».

(٥) متعلق بقوله: «وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار».

(٦) فإن المفروغية عن الثبوت قيد زائد على موضوع الثاني الذي هو نفس

الذات.

الطهارة. لكنه خلاف الظاهر (١).

وإما خصوص المعنى الأول الأعم منه، وحينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورد (٢)، إلا أن الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة (٣).

ثم لا فرق في مفاد الرواية (٤)، بين الموضوع الخارجي الذي يشك في

(١) إذ لا قرينة على فرض القيد المذكور - وهو أصل الثبوت - وأخذه في موضوع القضية، بل يدفعه الاطلاق. بل الاستصحاب مبني على كون علة الحكم وموضوعه هو العلم بالثبوت في الزمان الماضي لا أصل الثبوت، ولا قرينة عليه في الرواية.

(٢) لما فرضه من كونه أعم من المعنى الأول الراجع إلى الاستصحاب.

(٣) ذكر بعض أعظم المحشين رحمته أن مراد المصنف رحمته من جريان قاعدة الطهارة في مورد استصحاب النجاسة هو تحقق موضوعها ذاتاً وإن لم تصلح لمعارضته، لما بنى عليه من كونها محكومة له، في مقابل ما اختاره السيد صاحب الرياض رحمته من عدم جريانها ذاتاً، لحصول الغاية وهي العلم بالنجاسة، إذ المراد به الأعم من اللاحق والسابق الحاصل في مورد استصحابها. ثم قال رحمته: «وليعلم أنه لا يأتي من الاستاد العلامة بيان بالنسبة إلى ما ذكره أصلاً، فما ذكره وعد لم يف به».

(٤) لإطلاق الرواية من حيث منشأ الشك. وهذا وظاهر المصنف رحمته أن

انطباق موضوع قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية على الموضوع الخارجي الجزئي بنفسه، لا بلحاظ انطباق العنوان الكلي المشتبه الحكم - كالعصير العنبي - عليه

وكأن الوجه فيه أن عنوان الشيء في موضوع الرواية من العناوين الاعتبارية الحاكية عن الأشياء الخارجية لا غير ولا يشمل العناوين الكلية. وذلك لأن النجاسة مما يعرض الأشياء الخارجية لا الكلية، وجعل موضوعها الكليات في الأحكام الواقعية بلحاظ حكايتها عن أفرادها الخارجية، لأنها من الصفات الاعتبارية القائمة بها لا بالكليات.

نعم تلك العناوين الكلية تكون دخيلة في ترتب النجاسة شرعاً نظير العناوين التعليلية، ولا مجال لذلك في العناوين الكلية بالاضافة إلى الطهارة الظاهرية في الشبهة الحكمية، لأن موضوع قاعدة الطهارة هو مجهول الحكم بعنوان كونه شيئاً لا بعناوينه الخاصة قطعاً لعدم أخذها في دليله.

وبالجملة: العناوين الكلية في الشبهة الحكمية - كعنوان العصير العنبي - لا تكون دخيلة في ترتب الطهارة الظاهرية لا بنحو تكون هي المعروض لأن الطهارة والنجاسة من الصفات الاعتبارية القائمة بالخارجيات لا بالكليات، ولا بنحو تكون دخيلة في العروض، لأن ما هو الدخيل هو العنوان المأخوذ في لسان الدليل ودليل القاعدة قد تضمن عنوان الشيء لا غير.

إن قلت: قد اشتملت بعض الأدلة على عنوان الماء لا عنوان الشيء، كما سيأتي.

قلت: الماء مما لا يقع الشك في نجاسته بنحو الشبهة الحكمية، لعموم دليل طهارته، مثل: «خلق الله الماء طهوراً...» فتأمل.

مع أن مقتضى الجمع بين مثل هذه الأدلة والأدلة العامة وأدلة القاعدة كون ذكر عنوان الماء لمحض الحكاية عن افراده الخارجية، لا لدخله في الحكم الظاهري، وإن موضوع الحكم هو عنوان الشيء على اطلاقه، فإن الجمع بذلك أهون من الجمع بتقييد عنوان الشيء في الأدلة العامة بما عدا الماء كما يظهر بأدنى تأمل في المرتكزات العرفية.

طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه، وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

فعلم مما ذكرنا: أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادة المعاني الثلاثة (١) من الرواية - أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية، وفي الشبهة الموضوعية، واستصحاب الطهارة - إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

---

ومما ذكرنا ظهر أن أخذ العناوين الكلية - كعنوان العصير العنبي - في كلمات الفقهاء موضوعاً للطهارة الظاهرية لمحض الحكاية عن الأفراد الخارجية من دون دخل لها في الحكم ولو بنحو العلة، بخلاف العناوين المأخوذة موضوعاً للطهارة أو النجاسة الواقعتين - كاهرة والكلب - فإنه قد يكون لدخلها في الحكم ولو بنحو العلة.

هذا وأما قاعدة الحل فهي وإن اختلفت عن قاعدة الطهارة بأن الحمل ممّا يعرض العناوين لا المعونات إلا أن بتعيين العنوان المعروض للحكم لما كان تابعاً لدليله تعين كون المعروض للحل الظاهري هو عنوان الشيء لا العناوين الخاصة - كالعصير الزبيبي - وتعين أن يكون ذكر الفقهاء لها بلحاظ كونها من موارد عدم تحقق الغاية وهي العلم بالحرمة، لا لكونها دخيلة في الحكم فلاحظ.

(١) لا يخفى أنه ليس مراد صاحب القوانين انحصار المانع بالجمع بين القواعد الثلاث، كي يقال: انه لا معنى للايراد عليه بإمكان الجمع بين قاعدتين كما ذكره المصنف رحمته، بل مراده امتناع الجمع بين أكثر من قاعدة واحدة من القواعد الثلاث حيث قال في محكي كلامه بعد شرح المعاني الثلاث: « إذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت أن المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعاً... » وعليه فما ذكره المصنف رحمته في رده في محله.

نعم، إرادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ في معنيين، لما عرفت أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقا (١)، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. والفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما.

عدم إمكان  
إرادة القاعدة  
والاستصحاب  
معاً من الموثقة

وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين (٢)، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معا، وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال:

كلام صاحب  
الفصول في جواز  
إرادة كليهما منها

إن الرواية تدل على أصليين:

أحدهما: أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من

---

(١) ظاهره أن تعدد المعنى باعتبار كون مفاد القاعدة الثبوت والحدوث، ومفاد الاستصحاب البقاء.

لكن المعنيين المذكورين مما يمكن فرض جامع بينهما، وهو أصل الحكم بالطهارة من دون لحاظ خصوصيتي الحدوث والبقاء.

فالعمدة في اختلاف المعنى ما سبق من أن موضوع القاعدة ذات الشيء المشكوك حاله، وموضوع الاستصحاب هو المقيّد بكونه معلوم الطهارة سابقاً، ومن الظاهر أنه لا جامع بين المطلق والمقيّد.

(٢) الظاهر أن مراده به صاحب الفصول، وما نقله المصنف رحمته ملخص

موارد الاستصحاب (١) وجزئياته، انتهى.

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الفصول

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة»؟

فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي (٢)، فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مغياً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمر إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة (٣). مع أن قوله: «حتى تعلم» إذا جعل من توابع الحكم الأول (٤) الذي هو الموضوع للحكم

(١) لا يخفى أن مفاد الاستصحاب ليس هو استمرار الطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة، بل استمرار الطهارة الواقعية التابعة لموضوعها الواقعي.

نعم الحكم الاستصحابي باستمرار الطهارة ظاهري، فمفاد الاستصحاب الاستمرار الظاهري للطهارة الواقعية المعلومة، لا استمرار الطهارة الظاهرية. ومنه يظهر أن الأولى له دعوى كون مفاد الصدر هو قاعدة الطهارة الواقعية - كما اختاره المحقق الخراساني رحمته - لا الظاهرية. ولعله يأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) يعني: الظاهري الذي ذكره صاحب الفصول.

(٣) كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية المجعولة على موضوعاتها واقعية كانت أو ظاهرية.

نعم الحكم الظاهري بالطهارة يرتفع بالعلم بالنجاسة لارتفاع موضوعه، وهو الجهل إلا أن هذا لو كان مفاد الغاية لم تكف الغاية لبيان أصل آخر، بل لتتقيد موضوع الأصل الأول، وإن موضوعه ليس مطلق الشيء، بل خصوص ما كان مجهول الحكم، فلا تدل الرواية إلا على أصل الطهارة.

(٤) لم يظهر من كلام الفصول المتقدم أن الغاية من توابع الحكم الأول. بل

الثاني (١)، فمن أين يصير الثاني مغيباً؟! إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيباً موضوعاً له (٢).  
وإن كان هو الحكم الواقعي (٣) المعلوم - يعني أن الطهارة إذا ثبتت

قد يظهر منه انها مسوقة لبيان الأصل الثاني لا غير.

نعم يرد عليه حينئذٍ مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر الكلام، بل صريحه - انه لو لم تكن غاية الحكم الصدر فلا وجه لاستفادة كون حكمه هي الطهارة الظاهرية، بل مقتضى إطلاق الموضوع هو كونه غير مقيد بصورة الشك، فيدل على أصالة الطهارة الواقعية. ومن ثم ذهب المحقق الخراساني رحمته في الكفاية إلى أن مفاد الصدر قاعدة الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية، ومفاد الذيل الاستصحاب، وجعلها أجنبية عن قاعدة الطهارة الظاهرية.

لكنه يشكل بأنه مستلزم للتفكيك بين الغاية والمغيب، حيث أن المغيب يتضمن حكماً واقعياً والغاية تتضمن حكماً ظاهرياً وهو خلاف الظاهر، بل لعله غلط في الكلام.

هذا وقد يظهر من الفصول دلالة الصدر على ما يعم الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، لقوله في تقرير الأصل الأول: «الأول: أن الحكم الأولى في المياه أو الأشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر...». وإشكاله ظاهر لأن موضوع الأولى مطلق وموضوع الثانية مقيد بالجهل بالحال ولا جامع بينهما.

(١) في الفصول في تقريب الأصل الثاني انه عبارة عن الحكم باستمرار الحكم الأول.

(٢) الوجه في عدم معقوليته أنه مستلزم للحاظ الحكمين المترتبين في مقام جعل الغاية، وهو ممتنع.

(٣) عطف على قوله: «فان كان هو الحكم المستفاد من الأصل...» ولا

واقعا في زمان، فهو مستمر في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة (١) - فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك (٢)؟! .

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام: ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب (٣)، فيتخيل أن الرواية تدل على الاستصحاب، وقد عرفت: أن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة (٤)، وإلا فقد أشرنا إلى أن القاعدة تشمل

يخفى أن هذا الفرض خلاف ظاهر كلام صاحب الفصول، بل صريحه، لتصريحه بأن مفاد الأصل الثاني استمرار الحكم المستفاد من الأصل الأول.

نعم ذكرنا أن ظاهر كلامه كون مفاد الأصل الأول هو الأعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، لا خصوص الظاهرية. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن هذا المضمون لا يمكن ارجاع الرواية إليه.

نعم لو كان مفادها الحكم بالاستمرار مع أخذ الطهارة وصفاً وقيداً للموضوع لكان له وجه، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) إذ على هذا يكون ذكر الطهارة في الحكم المعني - في الصدر - لكونها مقومة للموضوع ومأخوذة فيه، لا لكونها حكماً ظاهرياً ليستفاد منه قاعدة الطهارة الظاهرية.

(٣) لم يتضح كون هذا هو منشأ الاشتباه في المقام. بل لعله ناشئ من ظهور « حتى » في الاستمرار الذي يبتني عليه الاستصحاب، مع الغفلة عن أن ذكر الغاية لبيان كون الحكم ظاهرياً مشروطاً بالجهل وليس حكماً واقعياً. فلاحظ.

(٤) لتوقف الثاني على كون علة الحكم هو اليقين بالوجود في الزمان السابق



مستصحب النجاسة أيضاً، كما سيجيء.

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية، حيث ذكر روايات (أصالة  
الحل) الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع في هذا المقام.  
ثم على هذا (١)، كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البراءة (٢)، لأنها أيضاً  
متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد.

فالتحقيق: أن الاستصحاب - من حيث هو - مخالف للقواعد  
الثلاث: البراءة، والحل، والطهارة، وإن تصادقت مواردها.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد  
المعنيين (٣)، والظاهر إرادة القاعدة - نظير قوله عليه السلام (٤): «كل شيء

الظاهر إرادة  
القاعدة

---

والرواية بعيدة عن ذلك جداً، بل هي ظاهرة في أن علة الحكم هو محض الجهل  
بالحال، كما هو مفاد قاعدة الطهارة.

(١) وهو أن صدق الرواية في مورد الاستصحاب كاف في صحة الاستدلال  
بها عليه.

(٢) مثل حديث الرفع والحجب، لعمومها لمورد استصحاب عدم التكليف.  
لكن لا يخفى ان مفاد أدلة البراءة مجرد رفع العقاب، وليس هو حكماً شرعياً، حتى  
يقبل الاستصحاب، بخلاف الحل والطهارة، فلا مجال للتقضى بذلك.

مضافاً إلى ما عرفت من احتمال كون منشأ الشبهة ظهور «حتى» في الاستمرار،  
ولا مجال لذلك في أكثر أدلة البراءة، نعم قد يجري في بعضها. فلاحظ.

(٣) يعني: قاعدة الطهارة ومفاد الاستصحاب.

(٤) الكلام فيه هو الكلام في الرواية السابقة. ولذا ذهب المحقق الخراساني رحمته  
إلى دلالة على قاعدة الحل الواقعي للأشياء، وعلى الاستصحاب، بنظير التقريب المتقدم.

لك حلال» - لأن (١) حملة على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف (٢) الظاهر، إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره (٣) في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم، قوله: (حتى تعلم) يدل على استمرار المغيا، لكن المغيا به الحكم بالطهارة، يعني: هذا الحكم الظاهري مستمر له إلى كذا، لا أن الطهارة الواقعية (٤) المفروغ عنها مستمرة ظاهرا إلى زمن العلم.

٣- الرواية الثالثة

ومنها: قوله <sup>عليه السلام</sup>: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس».

وهو وإن كان متحدا مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلا أن الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً (٥)، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب (٦)، والمعنى: أن الماء

(١) تعليل لقوله: «والظاهر إرادة القاعدة».

(٢) خبر (أن) في قوله: «لأن حملة...».

(٣) لما عرفت من توقف إرادة الاستمرار على تقييد الموضوع، وهو خلاف الأصل.

(٤) عرفت امتناع ارجاع الغاية للمحمول، وانها إنما ترجع للحكم والنسبة.

(٥) بل دائماً لاطلاق أدلة طهورية الماء، فاحتمال نجاسته منحصر باحتمال

التنجس الطارئ. نعم قد لا يصح جريان استصحاب الطهارة فيه، كما لو توارد عليه التنجيس والاعتصام مع الجهل بالسابق منها، وحينئذ يتعين التمسك باصالة الطهارة، لا استصحابها. ولعل هذا هو مراد المصنف <sup>عليه السلام</sup> من الغلبة.

(٦) كأنه من جهة أن الحمل على قاعدة الطهارة موجب لحملها على الفرد

المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم...، أي: تستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي، كالشك في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك توضأت فيإياك أن تحدث وضوءاً، حتى تستيقن أنك أحدثت».

٤- الرواية الرابعة

ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

النادر، لغلبة حكومة الاستصحاب عليها، كما ذكرنا.

لكن قد يقال: لما كانت قاعدة الطهارة تجري ذاتاً في مورد الاستصحاب وإن كانت محكومة له، فلا مانع من حمل الرواية عليها لبيان أن موضوعها مطلق الشك مع إغفال اليقين السابق، خصوصاً مع وجود الفرد النادر الذي لا يكون مجرى الاستصحاب.

نعم لو كان الغالب حكومة استصحاب النجاسة كان الحمل على قاعدة الطهارة بعيداً مخالفاً لظهور القضية في أنها عملية. فتأمل جيداً.

## [اختصاص الأخبار بالشك في الرفع]

ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار (١) واضح. وأما الأخبار العامة، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

تأمل المحقق  
الخوانساري  
في الاستدلال  
بالأخبار على  
الحجية مطلقاً

وفيه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس. توضيحه: أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية (٢)، كما في

(١) وهو حجية الاستصحاب في الشك في الرفع لا مطلقاً. والوجه في اختصاص الأخبار الخاصة به أن مواردها الطهارة الحديثة والخبيثية، ومن شأنها البقاء حتى يطرأ الرفع لهما.

(٢) الظاهر أن النقض رفع الأمر المستحكم، كما يناسبه ما في القاموس قال: «النقض في البناء والجعل والعهد وغيره ضدّ الأبرام» وقال الراغب: «النقض انتشار العقد من البناء والجعل والعقد، وهو ضدّ الأبرام» وإطلاقه في الحبل بلحاظ إبرامه، لا محض رفع اتصاله، وإلا لصدق مع عدم أحكام الحبل وعدم تماسكه، وهو خلاف الظاهر.

ثم إن ما ذكرنا في معنى النقض هو الأنسب بما سيأتي من المصنف عليه السلام في ترجيح أحد المعنيين المجازيين على الآخر، فإنه يلائم ما ذكرنا، لا ما ذكره، كما يظهر بأدنى تأمل.

## نقض الحبل.

والأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت (١).  
وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو لعدم المقتضي له -  
بعد أن كان آخذاً به، فالمراد من (النقض) عدم الاستمرار عليه والبناء على  
عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الأمر يدور:

بين أن يراد بـ(النقض) مطلق ترك العمل وترتيب الأثر - وهو المعنى  
الثالث - ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين (٢).

وبين أن يراد من النقض ظاهره - وهو المعنى الثاني (٣) - فيختص

(١) لا يخفى أن كل مرتفع فهو ثابت. والظاهر أن مراده بالثبوت بالأمر  
الثابت ما من شأنه الثبوت والبقاء لو لا الرفع، وهو المناسب لما رتبته عليه لمقابلته  
بالمعنى الآتي، والملائم من لزوم إحراز المقتضى.

لكن بناءً على ما ذكرنا من المعنى اللغوي فالمعنى المناسب له هو رفع الأمر  
المستحكم وعدم ترتيب الأثر عليه عملاً، فلا بد من فرض استحكام الشيء لا مجرد  
وجود مقتضيه.

فرفع الحجر عن مكانه ليس نقضاً له وإن كان مقتضي بقائه متحققاً وهو  
جاذبية الأرض له، لعدم الاستحكام، بخلاف رفع البناء وسيأتي تمام الكلام في  
ذلك.

(٢) فيعم صورة الشك في المقتضى.

(٣) يعني: رفع الأمر الثابت. وكأن وجه ظهور النقض في ذلك كونه أنسب  
بالمعنى الحقيقي. لكن عرفت أن الأنسب هو فرض استحكام الشيء المنقوض لا

متعلقه بما من شأنه الاستمرار والاتصال، المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأول، لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام (١)، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء (٢)، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على

---

مجرد وجود مقتضيه.

(١) يعني: أنه إذا دار الأمر بين ظهور الفعل الخاص وظهور متعلقه العام كان الأول مقدماً ورافعاً للظهور الثاني. مثلاً: إذا قيل: حدث رجلاً، ودار الأمر بين إبقاء الفعل وهو الحديث على ظاهره من الكلام المقصود به التفهيم مع تقييد متعلقه وهو الرجل بالعاقل القابل للتفهم، وإبقاء الرجل على إطلاقه مع حمل الحديث على مطلق إلقاء الكلام، كان الأول أولى، بل هو المتعين.

أقول: الظاهر أنه لا خصوصية للفعل في ترجيح ظهوره على ترجيح ظهور المتعلق بل المدار على أقوى الظهورين، فيكون حاكماً على الظهور الآخر ومانعاً من انعقاده.

نعم لما كان انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق موقوفاً على عدم البيان كان ظهور الفعل مانعاً من انعقاد ظهور المطلق ومقدماً عليه لأنه بيان، دون العكس، لأن المقتضى التنجيزي يقدم على المقتضى التعليقي. فلاحظ.

(٢) لدعوى أن الضرب ظاهر في المؤلم المختص بالأحياء. لكن بنفسه لا يبعد انصراف (أحد) لخصوص الأحياء أيضاً، فظهوره في الأحياء أقوى من ظهور الضرب فيه.

وبالجملة: اختصاص الكلام بالأحياء لتطابق كلا الظهورين عليه، لا لتقديم أحدهما على الآخر، فهو خارج عما نحن فيه.

إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجهادات.

ثم لا يتوهم (١) الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، لأن (٢) التصرف لازم على كل تقدير، بل المراد: نقض ما كان على يقين منه - وهو الطهارة السابقة - أو (٣) أحكام اليقين.

المراد من  
(نقض اليقين)

والمراد بـ (أحكام اليقين) ليس أحكام نفس وصف اليقين، إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً، كمن نذر فعلاً (٤) في مدة اليقين بحياة زيد.

بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له (٥) من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني (٦) لا يرتفع إلا بالرافع، فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

(١) يعني: أن الحمل على خصوص صورة إحراز المقتضى يستلزم حمل اليقين على المتيقن لأنه هو الذي يتصور ثبوت المقتضى له، وهو خلاف ظاهر الجملة، لظهورها في أن المتيقن هو اليقين.

(٢) بيان لدفع التوهم، وحاصله: أن حمل اليقين على المتيقن هو لازم على كل حال سواء عمم الكلام لصورة الشك في المقتضى أم لا، فلا يصلح ذلك المقدم في الحمل على خصوص إحراز المقتضى.

(٣) إشارة إلى ما يأتي في التنبيه السادس من أن مفاد الاستصحاب إما جعل نفس المتيقن أو جعل أحكامه.

(٤) كالتصدق بدرهم.

(٥) يعني: المعلومة له. فالمراد بالثبوت ليس الخارجي بل العلمي.

(٦) بسبب استمرار موضوعها وهو المتيقن.

وكيف كان، فالمراد: إما نقض المتيقن، والمراد به رفع اليد عن مقتضاه، وإما نقض أحكام اليقين - أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به - والمراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث (١)، مثل: قوله عليه السلام: «بل ينقض الشك باليقين» (٢).

وقوله عليه السلام: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

وقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، فإن مورده استصحاب بقاء رمضان، والشك فيه ليس شكاً في الرفع (٣)، كما لا يخفى.

وقوله عليه السلام في رواية الأربعمئة: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

(١) وهو مجرد رفع اليد عن الشيء من دون كونه مما من شأنه البقاء.

(٢) إذ لا معنى لفرض المقتضى في الشك، فلا بد أن يكون المراد من نقضه مجرد رفع اليد عنه وعدم ترتيب الأثر عليه، فيكون ذلك قرينة على حمل نقض اليقين على ذلك أيضاً، كما هو مقتضى المقابلة بينهما في الكلام الواحد.

نعم الفقرة المذكورة لم تتقدم إلا في صحيحة زرارة الثالثة التي عرفت عدم صحة الاستدلال بها على الاستصحاب.

نعم اللهم إلا أن يستأنس بها في تفسير روايات الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) مع أنه لم يشتمل على لفظ النقض.

ومنه يظهر الوجه في الاستشهاد بالروايتين الآتيتين.



وقوله: «إذا شككت فابن علي اليقين».

فإن المستفاد من هذه وأمثالها: أن المراد بعدم النقض (١) عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قوله عليه السلام (٢): «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء». هذا، ولكن الإنصاف: أن شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ (النقض) عن ظاهره (٣).

(١) لا يخفى أن هاتين الروایتين لم تتضمننا التعبير بالنقض، فمراد المصنف عليه السلام أنهما يكونان قرينة على تفسير النقض في الروايات الأخرى وحملها على المعنى الثالث.

(٢) إذ ليس المراد به إلا عدم الاعتناء بالشك والبناء على مقتضى احتمال الصحة وإن لم يجرز المقتضي.

(٣) لا يخفى أن عدم صلوح الشك لأن يرتفع إلا برفع لا يجعله من موارد وجود المقتضي، لأن الشك كالعدم لا يحتاج إلى المقتضي بل يكفي فيه عدم علة للعلم أو الظن، فعدم صلوحه لأن يرتفع إلا برفع لا يصحح إطلاق النقض عليه.

هذا مع أن ما ذكره مبني على أن المراد ارتفاع الشك باليقين المتأخر عنه حقيقة، وهو خلاف ظاهر العطف بـ(بل) الظاهر في قصر القلب الراجع إلى أن الوظيفة العملية مع تأخر الشك عن اليقين هي العمل بمقتضى اليقين وعدم نقضه بالشك بل نقض الشك به، فالمراد نقض الشك عملاً باليقين المتقدم عليه بمعنى عدم ترتب الأثر عليه لأجل اليقين المذكور، فليس المراد بالنقض الا عدم ترتيب الأثر، لا المنع من تأثير مقتضى الشك فيه.

فالمتمعن في وجه تصحيح التعبير بالنقض - بعد فرض عدم كون الشك مبنياً على الاستحكام، وليس كاليقين ليأتي فيه ما سنذكره - هو المشاكلة في التعبير للصدر

لأن قوله: «بل ينقض الشك باليقين» معناه رفع الشك، لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برفع.

وأما قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك»، فقد عرفت أنه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب، مع إمكان أن يجعل قوله عليه السلام: «فإن اليقين لا ينقض بالشك (١)، أو لا يدفع به (٢)» قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض (٣)، مع أن الظاهر من الماضي: الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم التوقف إلا لصارف، نظير قوله عليه السلام: «إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك» ونحوه، فهو أيضا مختص بما ذكرنا (٤).

وأما قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع (٥).

---

وإن لم يكن مثله في الخصوصية المصححة للتعبير بالنقض. فلاحظ.

(١) كما في الرواية الاخرى المتقدمة في ذكر أدلة الاستصحاب.

(٢) كما في الرواية المتقدمة هنا.

(٣) وهي موارد الشك في الرفع. لكنه خلاف الظاهر.

(٤) لكن حمل الداعي السابق على المقتضي مما لا وجه له، خصوصاً بعد

تصريح النصوص بأن الماضي إنما هو على اليقين، ولم تتعرض للمقتضي.

(٥) يعني: ومقتضى الاشتغال محرز وهو التكليف والشك إنما هو في رافعه.

لكن هذا مختص بما إذا كان الشك في الفراغ من جهة الامتثال، لا في الاشتغال

من جهة الشك في بقاء الموضوع وهو رمضان، فإنه يرجع إلى الشك في المقتضي.

مع أنه لا يجري في الشك في شعبان، لعدم الشك حينئذٍ في بقاء الاشتغال بل

وبالجملة: فالتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع (١).

في حدوثه.

مضافاً إلى أن الظاهر جريان الاستصحاب في نفس الشهر الذي هو الموضوع لوجوب الصوم، في التكليف بوجوب الصوم ومن الظاهر أن الشك في بقاء الشهر لا يرجع إلى الشك في الارتفاع، بل هو في أصل المقتضي، كما لعله ظاهر.

(١) عرفت الاشكال في ذلك أولاً: لأن المناط في صدق النقض ليس هو وجود المقتضي، بل الاستحكام الذي قد لا يتحقق مع إحراز المقتضي، كما في رفع الحجر عن مكانه.

ثانياً: لما تقدم من القرائن الظاهرة في عدم لحاظ إحراز المقتضي في مقام صدق النقض.

مع أن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الاعدام، لما هو المعلوم من عدم احتياج العدم إلى المقتضي، بل يكفي فيه عدم علة للوجود نظير ما سبق منا في الشك.

فالعدم وإن كان مما لا يرتفع إلى برفع، إلا أن الشك فيه لا يكون مع إحراز المقتضي له لعدم احتياجه إلى المقتضي. ومجرد كونه مما لا يرتفع إلا برفع لا يصح إطلاق النقض، لما عرفت من توقف صدق النقض على الاستحكام غير الملازم لصورة إحراز المقتضي، فضلاً عما لو لم يكن الشيء محتاجاً للمقتضي كالعدم.

وبالجملة: لا مجال لما ذكره المصنف رحمته في وجه التقييد، خصوصاً مع كون استحصال الوجه المذكور من التعبير بالنقض محتاجاً إلى تأمل ودقة فمن البعيد جداً اتكال المتكلم عليه في تقييد المطلق من دون تنبيه على التقييد.

هذا والظاهر أن المصحح في المقام للتعبير بالنقض ما في اليقين من الاستحكام في النفس، كالإرادة والعزم، كما انه مستحكم في الحجية المستتعبة للعمل، ولا يفرق

.....

---

في ذلك بين أفراد اليقين بل يجري مع الشك في المقتضي، فيجب عدم نقض اليقين فيه عملاً.

نعم النقض العملي إنما هو بلحاظ آثار المتيقن، لا آثار اليقين، كما ذكره المصنف رحمته، وهذا لا يلازم اعتبار الاستحكام في نفس المتيقن بإحراز مقتضيه، بل الملحوظ هو استحكام اليقين لاستتباع مقام العمل له، كما لعله ظاهر. فتأمل جيداً.

## [ حجة القول الأول ]

الاستدلال  
على الحجية  
مطلقاً بوجوه:

احتج للقول الأول بوجوه:

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية، لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك.

الوجه الأول  
والمناقشة فيه

وفيه: أن تلك الأصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة (١)، مع أنها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً (٢)، إما لكونها مجعاً عليها بالخصوص (٣)، وإما لرجوعها إلى الشك في الرفع (٤).

---

(١) يعني: ولعل لمواردها خصوصية اقتضت اتفاقهم مع خلافهم في بقية موارد الاستصحاب فلا وجه للقياس عليها، كيف ولو كانت من باب الاستصحاب لأشكلت بأنها من الأصول المثبتة، فتأمل.

(٢) لما سبق من القول بالتفصيل بين الاستصحاب الوجودي والعدمي.

(٣) هذا راجع إلى ما ذكره في الوجه الأول فلا وجه لذكره هنا.

(٤) يعني: فينطبق على مختار المصنف ولا يصح الاستشهاد بها للحجية

مطلقاً.

ومنها: ما ذكره المحقق في المعارج، وهو: أن المقتضي للحكم الأول ثابت، والعارض لا يصلح رافعاً، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني. أما أن المقتضي ثابت، فلأننا نتكلم على هذا التقدير. وأما أن العارض لا يصلح رافعاً، فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه، فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع، انتهى.

وفيه: أن المراد بالمقتضي، إما العلة التامة للحكم أو للعلم به - أعني الدليل - أو المقتضي (١) بالمعنى الأخص (٢).

وعلى التقديرين الأولين (٣)، فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول (٤)، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو

---

ثم إن الوجه في رجوعها إلى الشك في الرفع إما كونها رافعة لمقتضى الظهور الأولي المسبب عن الوضع ونحوه. أو كونها أصولاً عدمية والأعدام مما لا ترتفع إلا برفع. لكن الأول لا يتم في احتمال القرائن المتصلة فإنها مانعة من تمامية مقتضى الظهور.

والثاني قد عرفت الاشكال في توجيهه بناء على مختار المصنف رحمته. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: «العلة التامة».

(٢) وهو جزء العلة التامة المقابل للمانع. والظاهر أن هذا هو مراد المحقق، إذ هو الذي يجتمع مع احتمال المانع.

(٣) وهما العلة التامة للحكم، والعلة التامة للعلم به أعني الدليل. وفي بعض

النسخ: «وعلى التقدير الأول». ولعله الانسب.

(٤) إذ ثبوته في الزمان الثاني لا يجتمع مع فرض الشك.

## المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

وعلى الثالث (١)، فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم (٢).

وفيه - مع أنه أخص من المدعى (٣) - أن مجرد احتمال عدم الرفع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضى، بالفتح.

المناقشة في  
الوجه الثاني

والمراد من معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط: إن كان سقوط الاحتمالين (٤) فلا معنى له (٥)، وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع ولا بعدمه (٦)، فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى - بالفتح - لا ثبوته.

وربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوته»، بقوله: «فيظن ثبوته»، ويتخيل أن هذا أبعد عن الإيراد، ومرجه إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره، وهو: أن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء. وسيجيء ما فيه.

(١) وهو المقتضى بالمعنى الأخص، الذي عرفت انه ظاهر كلام المحقق. وفي بعض النسخ: «على الثاني» وهو المناسب للنسخة الأخرى التي أشرنا إليه قريباً.

(٢) فإنه هو الدخيل في ثبوت المعلول بعد فرض عدم المانع.

(٣) لاختصاصه بالشك في الرفع، فلا يناسب عموم الدعوى.

(٤) بمعنى ارتفاعها معاً.

(٥) لعدم التنافي بين الاحتمالين كي يلزم ارتفاعها بالمعارضة.

(٦) وهو راجع إلى عدم ترتيب الأثر على كلا الاحتمالين.

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً (١)، ولم يعرف هذه الدعوى من أحد، واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين، وصرح بدعوى رجحان البقاء.

ويمكن أن يريد به: إثبات البناء على الحالة السابقة (٢) ولو مع عدم رجحانه، وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم (٣).

والظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا احرز المقتضي وشك في المانع - بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق - بني على عدمه ووجود المقتضي (٤).

ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق (٥) في قوله: «والذي نختاره»، أن مراده بالمقتضي للحكم دليله، وأن المراد بالعارض احتمال طرو

---

(١) كأنه من جهة قوله: «فيبقى الحكم الثابت سلبياً عن الرافع» لكن لا ينبغي الشك في أن مراده من سلامة الحكم عن الرافع عدم ثبوت رافعه، لا عدم الرافع له واقعاً، فلا ظهور له في دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة.

(٢) يعني: البناء عليها في مقام العمل بترتيب أثرها ظاهراً.

(٣) كأنه لدعوى أن بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب لو تم مختص بصورة رجحان البقاء، لا مطلقاً.

(٤) لكن هذا لا يناسب جعله من أدلة الحجية مطلقاً.

(٥) تقدم من المصنف رحمته نقله عند بيان مختاره بعد ذكر الأقوال الأحد عشر في الاستصحاب، وتقدم الكلام فيه، فراجع.



المخصص لذلك الدليل (١)، فمرجهه إلى أن الشك في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به، كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنه إذا دل الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية، وعلم من الدليل دوامها (٢)، ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعا لها، وشك في شيء آخر أنه رافع (٣) مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا، وجب العمل بدوام الزوجية، عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصص. وهذا حق، وعليه عمل العلماء كافة.

نعم، لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة - كظلمة أو عدم الخبرة - ففي العمل بالعموم حينئذٍ وعدمه - كما إذا قيل: (أكرم العلماء إلا زيدا) فشك في إنسان أنه زيد أو عمرو - قولان في باب العام المخصص، أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام (٤). لكن، كلام

---

(١) بأن يكون الدليل بنفسه دالاً على البقاء، ويبتني الارتفاع على تخصيص ذلك الدليل.

(٢) الظاهر أن الدليل لا يقتضي دوام الزوجية بحيث يكون دليل ارتفاعها ببعض الروافع مخصصاً له، بل دوام الزوجية هو مقتضى طبيعتها، فإنها مما من شأنه البقاء لولا الرافع ككثير من الأحكام الوضعية كالملكية والحرية والرقية وغيرها. ومن ثم ذكرنا فيما سبق أن مقتضى تمثيل المحقق رحمته الله بالنكاح اختياره لحجته في الشك في الرافع. فلاحظ.

(٣) بأن تردد الرافع بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة المفهومية.

(٤) وإليه يرجع ما قيل من عدم حجية العام في الشبهة المصدقية.

المحقق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الشبهة الحكمية (١)، بل مفروض كلام القوم أيضا اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها، دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية.

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذي يظهر بالتأمل: عدم استقامته في نفسه (٢)، وعدم انطباقه على قوله المتقدم: (والذي نختاره (٣)، كما نبه عليه في المعالم (٤) وتبعه غيره، فتأمل.

الوجه الثالث

ومنها: أن الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت في الآن الثاني - وإلا لم يحتمل البقاء - فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم، لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر (٥)، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر

---

(١) كما يشهد به تمثيله بما إذا وقع الخلاف في وقوع الطلاق ببعض الألفاظ.  
(٢) كأنه للمنع من كون العام والمطلق مقتضياً والمخصص والمقيد مانعاً، وقد أطال بعض أعظم المحشين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الكلام في ذلك. فراجع.

(٣) قال بعض أعظم المحشين: «فإنه صريح في كون المقصود هو التفصيل في عنوان الاستصحاب. وإن المستصحب هو الحكم المقتضي لا المقتضي كما هو قضية هذا التوجيه. وهذا معنى ما ذكره في الرسالة... حسبها صرح به في مجلس البحث». وقد عرفت فيما سبق أن صاحب المعالم ادعى أن مراد المحقق عدم حجية الاستصحاب. وإن العمل إنما هو بالدليل. وتقدم أن كلام المحقق لا يخلو عن إجمال، فدعوى صراحته فيما ذكره المصنف غير ظاهرة.

(٤) حيث ذكر أن مقتضى كلامه عدم حجية الاستصحاب، كما ذكرنا.

(٥) هذا يتم لو أريد بالمؤثر ما يعم عدم المقتضى - كما هو مقتضى كون هذا

فالراجع بقاءه، فيجب العمل عليه.

وفيه: منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه (١) المستلزم لرجحان البقاء، مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي (٢) وغيره: من أن ما تحقق وجوده ولم يظن عدمه أو لم يعلم عدمه، فهو مظنون البقاء.

المناقشة في  
الوجه الثالث

ومحصل الجواب - عن هذا وأمثاله من أدلتهم الرجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء - : منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظن بقاءه، كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

دعوى أن وجود  
الشيء سابقاً  
يقتضي الظن ببقائه  
والجواب عنها

مع أنه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي - يعني لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وإن لم يفده فعلاً مانع - ففيه: أنه لا دليل على اعتباره أصلاً (٤).

الوجه دليلاً لحجية الاستصحاب مطلقاً - أما لو أريد به خصوص الأمر الوجودي المؤثر في الوجود أو العدم، توجه منع الاستحالة المذكورة، لإمكان استناد عدم الممكن إلى انتهاء حد المقتضي لا إلى وجود الرفع، كما لا يخفى. فلاحظ.

(١) لإمكان تساوي الطرفين أو رجحان الارتفاع لحدوث ما يوجب الظن به.  
(٢) وليس الفرق بينهما إلا في أن هذا الوجه حاكم بالظن بالبقاء بمجرد عدم العلم بالارتفاع، وما ذكره العضدي مختص بما إذا لم يعلم أو يظن بالارتفاع، فما ظن فيه بالارتفاع لا منشأ للظن بما فيه بالبقاء على ما ذكره العضدي، وفيه جهة تقتضي الظن بحسب إطلاق ما ذكر في هذا الوجه. فلاحظ.

(٣) من دون فرق بين الظن النوعي والشخصي.

(٤) يعني: حتى بناء على دليل الانسداد، لأن مقتضاه حجية الظن الشخصي

وإن أريد اعتباره عند حصول الظن فعلا منه، فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا: من أصالة حجية الظن (١)، إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه - حتى أنه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها - لم (٢) يقل به أحد فيما أعلم، عدا ما يظهر من شيخنا البهائي عليه السلام في عبارته المتقدمة (٣)، وما ذكره عليه السلام مخالف للإجماع ظاهراً، لأن بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات - خصوصاً العدميات - على عدم مراعاة الظن الفعلي (٤).

ثم إن ظاهر كلام العضدي - حيث أخذ في إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع - أن الاستصحاب أمانة حيث لا أمانة، وليس في

لا النوعي.

(١) كأنه مبني على تمامية دليل الانسداد.

(٢) خبر (أن) في قوله: «إلا أن القول باعتبار...».

(٣) في الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها المصنف عليه السلام بعد تعريف

الاستصحاب.

(٤) كما قد يظهر من استدلالهم به الظاهر في الزام الخصم الذي لا يتجه بناءً

على اعتبار الظن الشخصي.

لكن من الظاهر أن الإجماع المذكور لا يصلح حجة لرفع اليد عن مقتضى

الدليل لو فرض كونه مقتضياً لاعتبار الظن الشخصي، كما هو الحال في دليل

الانسداد.

الأمارات ما يكون كذلك (١). نعم، لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك.  
وكيف كان، فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن  
ببقائه (٢).

وقد استظهر بعض تبعاً لبعض - بعد الاعتراف بذلك - أن المنشأ في  
حصول الظن غلبة البقاء في الأمور القارة.

قال السيد الشارح للوافية - بعد دعوى رجحان البقاء - :

كلام السيد  
الصدر في المقام

إن الرجحان لا بد له من موجب، لأن وجود كل معلول يدل على  
وجود علة له إجمالاً، وليست هي اليقين المتقدم بنفسه، لأن ما ثبت جاز أن  
يدوم وجاز أن لا يدوم، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن  
القار أن يستمر وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن  
الخاص (٣) للإلحاق بالأعم الأغلب.

هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيداً بعادة أو أمانة، وإلا فيقوى بهما.  
وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقينياً (٤). انتهى كلامه، رفع مقامه.

---

(١) فإن الترتب في الحجية بين الامارات وإن كان شائعاً، كاليد والبينة، إلا  
أنه غير مبني على ترتب اماريتها.

نعم لا يبعد الترتب في الامارية بين ظهور حال اليد في الملكية وإخبار صاحبها  
بعدمها. فلاحظ.

(٢) يعني: لا النوعي ولا الشخصي.

(٣) يعني: الذي يراد التمسك فيه بالاستصحاب

(٤) يعني: إذا حصل اليقين بسبقه.

المناقشة فيما  
أفاده السيد الصدر

وفيه: أن المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء أبد الآباد، بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان، ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحابات، والقدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب (١)، وإنما الشك في الزائد.

وإن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك في بقاء المستصحاب (٢):  
فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق باقية، ففيه:  
أولاً: أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك (٣).

وثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك، للعلم بعدم الرابط بينها، وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع (٤) - كما لا يخفى - بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم، بعضها مشترك في مناط البقاء.

---

(١) يعني: فلا يحتاج فيه إلى الاستصحاب.

نعم القدر المشترك بين الأغلب معلوم غالباً لا دائماً، والذي هو معلوم دائماً هو القدر المشترك بين الكل.

(٢) بمعنى أن غالب الموجودات حين اليقين بالمستصحاب موجودة ومستمرة إلى حين الشك فيه.

(٣) لا بتناء الموجودات التكوينية على التبدل والتغير.

(٤) فلا يحصل الظن ببقاء المستصحاب بسبب الغلبة المذكورة، لتوقف حصول الظن من الغلبة على تحقق الجامع الموجب للحكم بين الافراد الغالبة المعلومة والافراد الاخرى.

وبالجمللة: فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود - من (١) الجواهر والأعراض - في زمان الشك (٢) في النجاسة، لذهاب (٣) التغير المشكوك (٤) مدخليته في بقاء النجاسة، لا يوجب (٥) الظن ببقائها وعدم (٦) مدخلية التغير فيها. وهكذا الكلام في كل ما شك في بقاءه لأجل الشك في استعداده للبقاء.

وإن أريد (٧) به ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين (٨) - بعدما تبعه في الاعتراف بأن هذا الظن ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم - قال:

بل لأننا لما فتننا الامور الخارجية من الأعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب، إلحاقه بالأعم الأغلب.

كلام صاحب  
القوانين في المقام

(١) تفسير لقوله: «الموجودات».

(٢) متعلق ببقاء في قوله: «بقاء الموجودات».

(٣) متعلق بالشك في قوله: «الشك في النجاسة» وهو بيان لعل الشك. والمراد بذهاب التغير هو ذهابه من قبل نفسه.

(٤) صفة للتغير.

(٥) خبر (أن) في قوله: «فمن الواضح أن بقاء...».

(٦) عطف على بقاءها في قوله: «الظن بقاءها».

(٧) عطف على قوله: «فإن أريد أغلب الموجودات...».

(٨) فاعل (وجَّه).

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع، فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه، وللفرس مقداراً آخر، وللحشرات مقداراً آخر، ولدود القز والبق والذباب مقداراً آخر، وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء.

فهنا مرحلتان:

الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

والثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارة، يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها (١)، وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها (٢). فالحكم الشرعي - مثلاً - نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الأحكام الصادرة من الموالي إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية. فإذا أردنا (٣) التكلم في إثبات

---

(١) يعني: فإذا شك في كون الشيء ممّا يستمر بنفسه أو أنه لا استمرار له، يبني على أنه ممّا يستمر إلحاقاً له بأغلب الممكنات.

لكن لم يتضح بعد أن الأغلب في الممكنات الاستمرار.

(٢) ولا مجال لملاحظة الغلبة في تمام الموجودات بأنواعها، لعدم الضابط فيها لمقدار الاستمرار، كي يصح جعله مقياساً في المقام.

(٣) يعني: أن المعيار في الغلبة في معرفة حكم الشارع ليس على ملاحظة



الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعية، لأنه الأنسب به والأقرب إليه، وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد.

ثم إن الظن الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعية، محصله: أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بسبب دليله الأول، بمعنى أنها ليست أحكاماً آتية مختصة بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجي (١) عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار (٢)، فإذا رأينا منه في مواضع عديدة أنه اكتفى - حين إبداء الحكم - بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه، ثم علمنا (٣) أن مراده من الأمر الأول الاستمرار، نحكم (٤) فيما لم يظهر مراده، بالاستمرار (٥)، إلحاقاً بالأغلب، فقد حصل الظن بالدليل (٦)

---

أحكام سائر الموالي للعبيد، بل على ملاحظة خصوص الأحكام الشرعية الأخرى، لأنها الأنسب به والأقرب إليه، ومع ذلك لا وجه لملاحظة الأبعد وإن كان ممكناً.

(١) مثل ما دلّ على أن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

(٢) إذ لو فرض استفادة الاستمرار من دليل نفس الحكم لم يكن وجه لقياس الحكم الذي لم يدلّ دليله على الاستمرار عليه، لعدم الجامع بينهما.

(٣) يعني: من الدليل الخارجي.

(٤) جواب للشرط في قوله: «فإذا رأينا منه...».

(٥) متعلق بقوله: «نحكم».

(٦) الظاهر أن الباء سببية، والباء في قوله: «بالاستمرار» للتعدية وكلاهما

- وهو قول الشارع - بالاستمرار. وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الامور الخارجية، فإن غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال، انتهى.

ويظهر (١) وجه ضعف هذا التوجيه أيضا مما أشرنا إليه.

المناقشة فيما أفاده  
صاحب القوانين

توضيحه: أن الشك في الحكم الشرعي، قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده، وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرفع.

أما الأول، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلا: إذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثا وارتفاعا وعدمها، فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الاخر، مثل: أحكام الطهارات والنجاسات، فضلا عن أحكام المعاملات والسياسات، فضلا عن أحكام الموالى إلى العبيد؟ وبالجملة: فكل حكم شرعي أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح، متعلق (٢) بما هو موضوع له وله دخل في تحققه، ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له، ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه

---

متعلق بالظن، والمعنى فقد حصل الظن بالاستمرار بسبب الدليل وهو قول الشارع. ومراده بالدليل هو الدليل الخارجي الذي تقدم في كلامه.

(١) في بعض النسخ: «فيظهر» فيكون جواباً للشرط المتقدم في قوله: «وإن أريد ما وجه به كلام السيد...» وهو المتعين، وإلا بقي الشرط بلا جواب.

(٢) خبر ثان لقوله: «فكل حكم شرعي...».

حدوثاً وارتفاعاً، فتتبع - لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء - أحكام سائر الموالي، بل أحكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً، عد(١) من أسفه السفهاء.

وأما الثاني - وهو الشك في الرافع - فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم، فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام، ألا ترى أن الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية، مثل: ارتفاع النجاسة بالغسل مرة، أو نجاسة الماء بالإتمام كرا، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب أو التمر.

وأما الشك في وجود الرافع وعدمه، فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجية.

ومحصله: أنه إن اريد أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في أفراد البقاء، فلا ننكره، ولذا يظن عدم النسخ عند الشك فيه (٢). لكنه يحتاج إلى ملاحظة الصنف أو النوع حتى لا يحصل التغاير، فإن المتطهر في الصباح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية،

---

(١) جواب (لو) في قوله: «ومن هنا لو شك واحد... فتتبع...».

(٢) كأنه لندرة النسخ. لكنه لو سلم في أحكامنا لا ينفع في أحكام الشرايع السابقة، مع أنه سبق منه ويأتي جريان أصالة عدم النسخ فيها، ومن الظاهر أن الملاك في الشريعتين واحد وليس هو الظن بالعدم، بل أمر آخر من أصل تعبدي أو غيره، على ما يذكر في محله.

مثل: بياض ثوبه وطهارته و حياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني، ونحو ذلك. نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة، ووجد الأغلب متطهرا في هذا الزمان، حصل الظن ببقاء طهارته.

وبالجملة: فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظن به حق، إلا أن البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد.

وإن بني على ملاحظة الأنواع البعيدة أو الجنس البعيد أو الأبعد - وهو الممكن القار - كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم، ففيه: ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء، يصلح لاستناد البقاء إليه، وفي مثله لا يحصل الظن بالإلحاق، لأنه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالأغلب من الظن أو لا بثبوت الحكم أو الوصف للجامع، ليحصل الظن بثبوتة في الفرد المشكوك.

ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فإن المتطهر بمائع شك في كونه بولا أو ماء، يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه، مع أن الظن بهما محال. وكذا الحوض الواحد (١) إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك في بلوغ مائه كرا، فإنه يحكم حينئذٍ ببقاء قلته، فإذا امتلأ وأخذ منه

---

(١) هذا مبني على جريان أصالة عدم الكرية واستصحاب الكرية، وقد

أشرنا فيما سبق إلى عدمه، لعدم وحدة الموضوع.

الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع، فيشك حينئذٍ في نقصه عن الكر، فيحكم ببقاء كريتته، مع أن الظن بالقلة في الأول وبالكرية في الثاني محال.

ثم إن إثبات حجية الظن المذكور - على تقدير تسليمه - دونه خرط القتاد، خصوصاً في الشبهة الخارجية التي لا تعتبر فيها الغلبة اتفاقاً (١)، فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة، وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة أخرى - كطين الطريق مثلاً - مما لا يجتمعان (٢). وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لأجل الغلبة.

الوجه الرابع

ومنها (٣): بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم، كما ادعاه العلامة رحمته الله في النهاية وأكثر من تأخر عنه. وزاد بعضهم: أنه لو لا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم.

---

(١) قال بعض أعاظم المحشين رحمته الله: «ولا يخفى عليك أن دعوى انعقاد الاجماع من الكل على عدم اعتبار الغلبة في الموضوعات في غاية الإشكال».

أقول: من البعيد جداً التزام أحد بالقييد بالغلبة لا في الموضوعات ولا في الأحكام، فإنه يوجب الاضطراب الكثير، لعدم تيسر الاطلاع على الغلبة ولا تحديدها. فلاحظ.

(٢) لا يبعد أن يكون المراد انه لو كان الملاك في حجية الاستصحاب هو الغلبة فلا وجه للتفريق في حجية الغلبة بين ما إذا كانت على طبق الحالة السابقة وما إذا كانت على خلافها، فتعتبر الأولى ويبني عليها الاستصحاب دون الثانية. فراجع ما ذكره بعض أعاظم المحشين رحمته الله.

(٣) يعني: من أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً.

وزاد آخر: أن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتى الحيوانات، ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على (إبقاء) (١) ما كان على ما كان) لم يكن وجه لذلك.

المناقشة في  
الوجه الرابع

والجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة، فإنهم في أمورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفها، ألا ترى أنهم لا يكتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة، فضلاً عن المهالك - إلا على سبيل الاحتياط (٢) لاحتمال الحياة - ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصياً في الأموال أو قيماً على الأطفال، ولا يقلدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال (٣)، وتراهم لو شكوا في نسخ الحكم الشرعي بينون على عدمه (٤)، ولو شكوا في رافعية المذي شرعاً للطهارة فلا بينون على عدمها.

وبالجملة: فالذي أظن أنهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

(١) يعني: إبقاؤه عملاً. ولعل الصحيح: بقاء ما كان، ويراد من البناء البناء العملي.

(٢) يعني: الذي هو أجنبي عن الاستصحاب.

(٣) هذا من الآثار الشرعية، لا العرفية، فلا وجه لنقله في مقام تحقيق بناء العقلاء.

(٤) عرفت أنه ليس ناشئاً من الغلبة.

نعم، الإنصاف: أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالثبوت في حدوثة في البناء على العدم (١)، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص، فإنها أمانة على العدم، لما علم من بناء الشارع على التبليغ، فظن عدم الوجود يستلزم الظن بعدم الوجود (٢). والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرد - من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم - في باب (٣) أصل البراءة.

قال في العدة - بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمم الداخل في الصلاة (٤) - :

كلام الشيخ  
الطوسي في العدة

والذي يمكن أن ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما أوأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان عليه دليل، وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى، دلّ على أن حكم الحالة الأولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر (٥)، وذلك خارج

(١) بل لا إشكال في اختلافهما عندهم، بنحو يكون الاحتياط في الشك في البقاء أولى من الاحتياط في الشك في الحدوث. وإن لم يبلغ مرتبة الحجية. ولعل هذا المعنى هو الموجب لكون التعليل في الروايات ارتكازياً لا تعبدياً صرفاً. فلاحظ.

(٢) الانصاف أن ذلك لا يطرد.

(٣) خبر لقوله: «والكلام في اعتبار...».

(٤) يعني: إذا وجد الماء في الأثناء.

(٥) وهو قاعدة عدم الدليل دليل العدم.

عن استصحاب الحال.

قيل: إن الذي تريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به، انتهى.

---

ثم إن جريان القاعدة المذكورة موقوف على العلم بكون الدليل مما من شأنه أن يظهر لو وجد، وذلك لا يطرد.



## [ حجة القول الثاني ]

الاستدلال على  
عدم الحجية  
مطلقاً بوجوه:

احتج النافون بوجوه:

منها: ما عن الذريعة وفي الغنية، من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت  
الحكم عند التحقيق من غير دليل.

١- دعوى أن  
الاستصحاب  
إثبات للحكم  
من غير دليل

توضيح ذلك: أنهم يقولون: قد ثبت بالإجماع على من شرع في  
الصلاة بالتميم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء، فيجب أن يكون  
على هذا الحال بعد المشاهدة. وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير  
دليل اقتضى الجمع بينهما، لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه، لأن المصلي  
غير واجد للماء في إحديهما وواجد له في الأخرى، فلا يجوز التسوية بينهما  
من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى، وكانت الحالة  
الأخرى عارية منه، لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم، انتهى.

أقول: إن كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودي  
أو عدمي متحقق سابقاً يشك في مدخليته في أصل الحكم أو بقاءه (١)،

المناقشة في ذلك

(١) عطف على قوله: «أصل الحكم». وقد أشار بذلك إلى صورة الشك في  
المقتضي، لاحتمال كون الحالة المتبدلة دخيلة فيه. وقد ذكر لها وجهين:  
الأول: أن يتمل دخل الحالة المتبدلة في أصل وجود الحكم.

فالاستدلال المذكور متين جداً، لأن الفرض عدم دلالة دليل الحكم الأول، وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية، لأن عمدة ما ذكروه من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض، وهو الشك من جهة الرفع (١).

نعم قد يتخيل: كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرفع، لأن الشك في انتقاض التيمم بوجود الماء في الصلاة كانتقاضه بوجوده قبلها، سواء قلنا بأن التيمم رافع للحدث، أم قلنا: إنه مبيح، لأن الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن ينتقض بالحدث أو يوجد الماء.

ولكنه فاسد: من حيث إن وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض، بل فقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمم حدوثاً وبقاءً في الجملة، كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف، فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث وإن قرن به في قوله عليه السلام - حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد - : «نعم، ما لم يحدث أو يجد ماء»، لأن المراد (٢) من ذلك

---

الثاني: ان يعلم بعدم دخلها في أصل وجود الحكم، وانما يحتمل دخلها في بقاءه، بحيث لو فرض عدمها لحدث الحكم إلا أنه لا يكون له اقتضاء في البقاء.

(١) عرفت الكلام في ذلك وان التحقيق عموم مفاد الأخبار للشك في

المقتضي.

(٢) تعليل لقوله: «فوجدان الماء ليس كالحدث».

تحديد الحكم بزوال المقتضي أو طرو الرافع .

وكيف كان، فإن كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين، لما ذكره .

وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر - وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين - قلنا: إن إثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة (١)، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق رحمته الله في المعارج (٢)، لكن عرفت ما فيه من التأمل .

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور: بأن قوله: «عمل بغير دليل» غير مستقيم، لأن الدليل دل على أن الثابت لا يرتفع إلا برفع، فإذا كان التقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد، والعمل بالراجع لازم، انتهى .

وكان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك، إلا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم (٣).

(١) التي تقدم الاحتجاج بها لمختاره، وهي الاجماع، والاستقراء، والأخبار، وعمدتها الأخبار، وقد عرفت منا عمومها للشك في المقتضي . نعم لا بد من بقاء الموضوع، ودليل ذلك وضابطه يأتي في الخاتمة .

(٢) من امكان دعوى كون البقاء مقتضي عموم دليل الحكم، فراجع ما سبق في الوجه الأول من حجة المثبتين للاستصحاب مطلقاً .

(٣) كما عرفت الإشكال في دليل حجيته لو فرض حصوله .

٢- لزوم القطع  
بالبقاء بناءً  
على حجية  
الاستصحاب

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيداً في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها (١)، وكذا كان يلزم إذا علم بأنه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه، وهو باطل.

وقال في محكي الذريعة: قد ثبت في العقول أن من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد، ولا يجوز استصحاب الحالة الأولى وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية، بمنزل كون عمرو فيها مع فقد الرؤية (٢) وأجاب في المعارج عن ذلك: بأننا لا ندعي القطع، لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا يكفي في العمل به.

(١) يعني: فيرجع إلى قاعدة عدم الدليل دليل العدم. لكن الظن فضلاً عن العلم غير مطرد الحصول من ذلك. مع أنه لا دليل على حجية الظن.

(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «ذكر الاستاذ العلامة في مجلس البحث أن المقصود من هذا الكلام ليس هو القطع ببقاء المستصحب واقعاً - حسبما هو قضية ظاهره الأولى - حتى يرد عليه أن أحداً لم يتوهم أن الاستصحاب يفيد القطع ومعتبر من جهته، بل المقصود هو البناء عليه من العقلاء والحكم به على سبيل القطع، بمعنى كون بنائهم على سلوكه غير مبني على التردد.

هذا ولكن الذي يخلج ببالي القاصر كون المراد منه هو الذي يتبادر منه...» وما ذكره رحمته هو الظاهر من كلام الذريعة، والمعارض، وهو المناسب للاستدلال، إذ لو أريد بالبناء على البقاء هو البناء العملي لا الاعتقاد القطعي، لكان عين الدعوى ولم يحسن إنكاره في مقام الاحتجاج. فلاحظ.

المناقشة فيه

أقول: قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية، ومنع حجتيه.  
ومنها: أنه لو كان حجة لزم التناقض، إذ كما يقال: كان للمصلي قبل  
وجدان الماء المضي في صلواته فكذا بعد الوجدان، كذلك يقال: إن وجدان  
الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً للتيمم فكذا بعد الدخول، أو  
يقال: الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب.

٣- لزوم التناقض  
بناءً على الحجية

قال في المعتبر: استصحاب الحال ليس حجة، لأن شرعية الصلاة  
بشروط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه، ثم إن مثل هذا لا يسلم عن  
المعارض، لأنك تقول: الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده،  
انتهى.

وأجاب عن ذلك في المعارج: بمنع وجود المعارض في كل مقام،  
ووجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن  
المعارض.

المناقشة فيه

أقول: لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب  
الاشتغال لا يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض، إذ قلما  
ينفك مستصحب عن أثر حادث يراود ترتبه على بقاءه، فيقال: الأصل عدم  
ذلك الأثر.

والأولى في الجواب: أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن  
بالبقاء، فإذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض  
كون بقاء المستصحب رافعاً له أو جزءاً أخيراً له (١)، فلا يعقل الظن

---

(١) يعني: للرافع، بأن يكون الرافع مركباً من عدة أمور أحدها المستصحب.

ببقائه (١)، فإن ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث، مستلزم عقلاً للظن بطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة. وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

وتوهم إمكان العكس (٢)، مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه (٣).

وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب أو عدمه، لما استعرف: من عدم إمكان شمول الروايات إلا للشك السببي، ومنه يظهر حال ذلك معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتفاض التيمم بوجود الماء (٤).

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي أولى وأرجح من بينة الإثبات، لاعتضادها باستصحاب النفي.

والجواب عنه:

(١) يعني: من جهة استصحابه، كي يدعي معارضة الاستصحاب المذكور للاستصحاب الجاري في الرفع.

(٢) بأن يدعي أن الاستصحاب الجاري في المرفوع لما كان موجباً للظن به لزمه الظن بعدم الرفع، فلا يجري استصحاب وجود الرفع.

(٣) يأتي بعض الكلام في ذلك في تعارض الاستصحابين من الخاتمة.

(٤) فإن استصحاب انتفاض التيمم بوجود الماء من الاستصحاب

التعليقي، وهو - عند المصنف رحمته - حاكم على الاستصحاب التنجيزي الذي هو في المقام استصحاب وجوب المضي في الصلاة. وتمام الكلام في محله.

٤- استلزام  
القول بالحجية  
ترجيح بينة النافي

أولاً: باشتراك هذا الإيراد، بناء على ما صرح به جماعة: من كون استصحاب النفي المسمى بـ: «البراءة الأصلية» معتبراً إجماعاً (١).

اللهم إلا أن يقال: إن اعتبارها ليس لأجل الظن (٢)، أو يقال: إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية - فلو كان أحد الدليلين معتزداً بالاستصحاب (٣) اخذ به - لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس، فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب (٤).

وثانياً: بما ذكره جماعة، من أن تقديم بينة الإثبات لقوتها (٥) على بينة النفي وإن اعتضد بالاستصحاب، إذ رب دليل أقوى من دليلين. نعم، لو تكافى دليلان رجح موافق الأصل به، لكن بينة النفي لا تكافئ

(١) إذ استصحاب البراءة يكون مرجحاً لبينة النفي.

نعم تقدم منه فِي في التقسيم الأول من تقسيمات الاستصحاب الإشكال في دعوى الاجماع المذكور. فراجع.

(٢) يعني: فلا يصلح للترجيح بين الأدلة الظنية كالبيننة. لكن هذا يمكن أن يدعى في الاستصحاب أيضاً فيندفع الإشكال فيه بذلك. فلاحظ.

(٣) يعني: استصحاب البراءة الذي فرض كونه إجماعياً.

(٤) يعني: فلا مجال للنقض به، بل يتوجه الإشكال على القائل به لا غير.

(٥) كأن وجه القوة سهولة الاطلاع على تحقق سبب الإثبات من طريق الحس، بخلاف النفي، فإن الاطلاع عليه موقوف على الإحاطة بجميع أسباب الإثبات ونفيها، وذلك كالمتعذر، فلا بد أن تستند الشهادة بالنفي إلى الحدس أو الأصل وكلاهما أضعف من بينة الإثبات. لكن لا يخفى أن هذا غالباً لا دائمياً.

بينه الإثبات، إلا أن يرجع أيضاً إلى نوع من الإثبات (١)، فيتكافئان.

وحيثُ فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البيئات  
- كالترجيح في الأدلة (٢) - منوطاً بقوة الظن مطلقاً، أو في غير الموارد  
المنصوصة (٣) على الخلاف، كتقديم بينة الخارج (٤).

وربما تمسكوا بوجوه آخر، يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما  
ذكرنا من أدلتهم.

هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

(١) كما لو شهدت بينة النفي بوقوع العقد غير المضمن كالهبة، لا بمحض  
عدم وقوع العقد المضمن كالبيع.

(٢) الظاهر أن الترجيح في الأدلة لا يناط بقوة الظن مطلقاً، بل  
الأصل التساقيط إلا في الخبرين، والترجيح فيها بالمرجحات المنصوصة، كما أشرنا  
إليه في دليل الانسداد، وتام الكلام في مبحث التعارض.

(٣) يعني: وأما فيها فالمتبع النص وإن لم يظن يستتبع قوة الظن

(٤) يعني: المدعي. وإنما تقدم بينته لو لم ترجع بينة النفي إلى الإثبات.

و لعل مراده أنه حيث فرض أن المناط في ترجيح البيئات هو قوة الظن تعين  
تقديم بينة النفي لو رجعت إلى نوع من الإثبات لاعتضادها بالاستصحاب، وإلا  
تعين تقديم بينة الإثبات - وهي بينة الخارج - لكونها أقوى ذاتاً.

ثم إن هذا الوجه مبني - بالإضافة إلى ما ذكره المصنف رحمته - على أن  
الاستصحاب يفيد الظن، - كما هو ظاهر المثبتين والنافين - وعلى أن عموم دليل  
حجية البينة ينهض باثبات حجية النفي في نفسها، إذ تصلح حينئذٍ لمعارضة بينة  
الإثبات، فينظر في الترجيح بينهما، أما لو قيل بعدم حجيتها لان البينة من وظيفة  
المدعي لا المنكر، فلا مجال لهذا الوجه، كما لا يخفى.



### [ حجة القول الثالث ]

بقي الكلام في حجج المفصلين.

فنقول: أما التفصيل بين الوجودي والعدمي بعدم الاعتبار في الأول والأعتبار في الثاني، فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف: أن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي.

القول بالتفصيل  
بين العدمي  
والوجودي

وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل (١).

مع أن هنا إشكالاً آخر - قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل الخلاف - وهو: أن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات، إذ ما من مستصحب وجودي إلا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقاء المستصحب الوجودي، وأقل ما يكون عدم ضده، فإن الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة، والحياة لا تنفك عن عدم الموت، والوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من أضراده، والظن ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظن

(١) سبق من المصنف رحمته الكلام في ذلك أول تقسيمات الاستصحاب.

ببقاء تلك الوجودات (١)، فلا بد من القول باعتباره (٢)، خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره، من: «أن إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء» (٣)، وإن كان ظاهر بعض النافين - كالسيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره - استنادهم إلى عدم إفادته للعلم (٤)، بناء على أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظن الاستصحابي.

عدم استقامة  
هذا القول بناءً  
على اعتبار  
الاستصحاب  
من باب الظن

وبالجملة: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن (٥).

(١) لتلازمهما في مقام الثبوت الموجب لتلازمهما في مقام الاثبات - بعد وضوح الملازمة - ظناً أو علماً أو شكاً. وحيثُ إذاً فرض كون استصحاب العدمي موجباً للظن به كان موجباً للظن بالأمر الوجودي اللازم له.

(٢) يعني: باعتبار الظن ببقاء الأمر الوجودي.

(٣) إذ لا يمكن دعوى الظن ببقاء العدم مع عدم الظن بالأمر الوجودي اللازم له.

(٤) فإنه حيثُ قد يدعى أن الاجماع على حجية الاستصحاب العدمي هو الحاكم بحجيته، وإن لم يكن الاستصحاب موجباً للعلم، فيقتصر على مورده ولا يتعدى منه إلى الاستصحاب الوجودي، بل يرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية.

و بعبارة أخرى: لا يعقل التفكيك بين المتلازمين في حصول الظن بل لو فرض حصول الظن باحدهما لزمه الظن بالآخر، وإن كان يمكن التفكيك بين الظنين في الحجية. فتأمل جيداً.

(٥) لما اشتهر من حجية الامارة في لوازم مؤداها، بخلاف الأصول.

نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد- من جهة الأخبار- صح أن يقال: إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها (١)، كما سيحى تفصيله (٢) إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار- بين العلماء- في غاية القلة إلى زمان متأخري المتأخرين، مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها، ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب (٣)، على خلاف التحقيق الآتي في التنبهات الآتية إن شاء الله تعالى.

ودعوى: أن اعتبار الاستصحابات العدمية لعله ليس لأجل الظن حتى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلتهم (٤).

مدفوعة: بأن عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن

(١) يعني: لو فرض العلم بوجود أحد أفراد الإنسان في الدار.

(٢) في التنبه السادس، حيث يأتي هناك عدم حجية الأصل المثبت.

(٣) يعني: ولو كان لازماً خارجياً لا شرعياً. وعليه فلا أثر للتفصيل بين

الوجودي والعدمي.

(٤) وحينئذ فيكون الاستصحاب من الأصول العقلانية لا الامارات،

فيمكن دعوى عدم حجيته في لازم مجراه.

بمقاصدهم والمضي في امورهم - بمحض الشك والتردد - في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاصر العقلاء (١).

وأضعف من ذلك أن يدعى (٢): أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق، لا الظن الساري من هذا الظن إلى شيء آخر، وحينئذ فنقول: العدم المحقق سابقاً يظن بتحقيقه لاحقاً - ما لم يعلم أو يظن تبدله بالوجود - بخلاف الوجود المحقق سابقاً فإنه لا يحصل الظن ببقائه بمجرد تحققه السابق، والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر، إما مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

(١) كما سبق منه في رد حجة المثبتين.

لكن دفع الدعوى المذكورة بهذا الوجه لا ينافي احتمال كونها منشأ لحكمهم بحجية الاستصحاب، وحينئذ فيصح منهم التفصيل المذكور. فلاحظ.

(٢) حاصل الدعوى: أن الاستصحاب، وإن كان من الامارات التي تبني حجيتها على إفادتها للظن، إلا أنها إنما تكون حجة في خصوص مؤداها، ولا تكون حجة في لازم مؤداها وإن كان مضموناً به تبعاً للظن بالملزوم، إذ لا ملزم بدعوى كون الامارات حجة في لوازم مؤداها مطلقاً، بل تختلف الامارات في ذلك.

هذا ولم يتضح وجه ما ذكره المصنف رحمته من ضعف الدعوى المذكورة، فأن حجية الامارة في لازم مؤداها محتاج إلى عموم دليل حجيتها له، ولا مانع من دعوى اختصاص دليل الحجية في الاستصحاب - من بناء العقلاء أو غيره - بنفس المؤدى، وقد أطلنا الكلام في توضيح المطلب المذكور في حاشية الكفاية في مبحث الأصل المثبت. فراجع.

ثم إن معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي:

إما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وإن كان لترتب أمر  
عدمي عليه، كترتب عدم جواز تزويج المرأة المفقود زوجها المترتب على  
حياته.

معنى عدم اعتبار  
الاستصحاب  
في الوجودي

وإما عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان  
المستصحب عدمياً، فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه وإن كان  
مترتباً على استصحاب عدم موته (١). ولعل هذا (٢) هو المراد بما حكاه  
التفتازاني عن الحنفية: من أن الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات.

وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال (٣) عن القول بعدم  
اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي من باب الظن.

نعم، قد أشرنا فيما مضى إلى أنه لو قيل باعتباره في النفي من باب  
التعبد، لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي، بناء على ما  
سنحققه: من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه  
شراً.

(١) يعني: عدم موت الغائب.

(٢) يعني: الثاني. لكن المعنى الأول هو الذي سيأتي من المصنف رحمته إرجاعه  
إلى التفصيل المتقدم المختار له.

(٣) وهو أنه لا أثر للتفصيل المذكور بعد فرض كون الاستصحاب من  
الامارات وكون الامارة حجة في لازم مؤداها. هذا وقد عرفت إمكان ابتناؤه على  
منع أحد الأمرين. فلاحظ.

لكن يرد على هذا: أن هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدم (١)، ولا يفرقان فيغني أحدهما عن الآخر، إذ الشك في بقاء الأعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع لها - وهي علة الوجود (٢) - والشك في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشك في الرافع، لا ينفك عن الشك في تحقق الرافع، فيستصحب عدمه، ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي (٣).

وتحيل: أن الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرافع (٤)، فلا يغني العدمي عن الوجودي.

مدفوع: بأن الشك إذا فرض من جهة الرافع فيكون الأحكام

(١) وهو التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع مع إحراز المقتضي.

(٢) يعني: فجربان الاستصحاب في العدميات يتجه بناءً على أن الاستصحاب يجري في الشك في الرافع، لأن العدم مما يحتاج ارتفاعه إلى رافع، ولا يرتفع بنفسه. لكن أشرنا إلى الإشكال في ذلك عند الكلام في التفصيل الذي ذكره المصنف رحمته المدعى للمصنف رحمته هناك اعتبار إحراز المقتضي، والعدم لا مقتضي له، بل يكفي فيه عدم المقتضي للوجود، فالعدم وإن كان مما لا يرتفع إلا برافع، إلا أنه لا مقتضي له يقتضي بقاءه. فراجع وتأمل.

(٣) يعني: أن الأمر الوجودي وإن لم يجز الاستصحاب فيه بنفسه بناءً على هذا التفصيل، إلا أنه لو فرض انه مما لا يرتفع إلا برافع أمكن التمسك باستصحاب عدم الرافع - الذي هو عدمي - لإحراز بقاء الأمر الوجودي المذكور.

(٤) بل من اللوازم الخارجية بقاء الرطوبة الملازم لعدم الريح المجفف فلا مجال لإحراز بقاء الرطوبة باستصحاب عدم الريح، لانه من الأصل المثبت.

الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرة إلى تحقق ذلك الرفع، فإذا حكم بعدمه عند الشك، يترتب عليه شرعاً جميع تلك الأحكام (١)، فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

وحيثُئذٍ، فيمكن أن يحتج لهذا القول:

ما يمكن أن يحتج به لهذا القول

أما على عدم الحجية في الوجوديات، فبما تقدم في أدلة النافين.

وأما على الحجية في العدميات، فبما تقدم في أدلة المختار: من الإجماع، والاستقراء، والأخبار، بناء على أن بقاء الشيء المشكوك في بقاءه من جهة الرفع إنما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرفع، لا لاستصحابه في نفسه، فإن الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرفع يحكم بعدم الرفع، فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

وحيثُئذٍ، فقولُه عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك»، وقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت

(١) لا يخفى أن ترتب الأحكام المذكورة موقوف على إحراز موضوعها وهو الأمر الوجودي المذكور، وحيثُئذٍ فإذا كان الأمر الوجودي من آثار عدم الرفع شرعاً كالطهارة وعدم البول، كان استصحاب عدم الرفع محرزاً للأمر الوجودي المذكور فتترتب أحكامه، أما إذا كان من لوازمه الخارجية - كالرطوبة وعدم الريح المجفف - فلا يصلح استصحاب عدم الرفع لإحرازه لانه من الأصل المثبت، فلا طريق إلى ترتيب أحكامه.

فالظاهر أن الإشكال المذكور في محله وليس تخيلاً كما عبّر عنه المصنف رحمته، بل هو عين ما سيعترف به المصنف رحمته في ذيل كلامه بقوله: «هذا ولكن يرد عليه انه قد يكون الأمر الوجودي...».

وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين»، وغيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك، يراد منه أن احتمال طرو الرافع لا يعتنى به، ولا يترتب عليه أثر النقض، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم، لا من جهة استصحابها (١).

والأصل في ذلك: أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر، فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض» - سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما (٢) أم تعاضداً (٣) - بل الداخل هو الشك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به، وسيجئ توضيح ذلك.

هذا، ولكن يرد عليه (٤): أنه قد يكون الأمر الوجودي أمراً

المناقشة في  
الاحتجاج  
المذكور

(١) لكنه خلاف ظاهر النصوص السابقة.

و التحقيق أن الاستصحاب المسببي - الوجودي - يجري ذاتاً لتحقيق موضوعه وهو الشك واليقين، نعم الاستصحاب السببي مقدم عليه ومغن عنه، فالنسبة بينها نظير النسبة بين أحكام العناوين الأولية وأحكام العناوين الثانوية، لأن الاستصحاب المسببي لا يجري ذاتاً، كما هو مقتضى التفصيل بين الوجودي والعدمي. فلاحظ.

(٢) كما في الشك في بقاء نجاسة الثوب المسبب، عن الشك في بقاء طهارة الماء المغسول به.

(٣) كما في الشك في بقاء الطهارة المسبب عن الشك في النوم.

(٤) يعني: على ما تقدم من رجوع التفصيل بين الوجودي والعدمي إلى التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع. وقد عرفت رجوع هذا الإيراد



خارجياً كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك في وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه أحكامها، لما سيجي: من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا الآثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي أو عادي، فيتعين حينئذٍ استصحاب نفس الرطوبة (١).

وأصالة عدم الرافع: إن اريد بها أصالة عدم ذات الرافع - كالريح المجفف للرطوبة مثلاً - لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة، بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت، كما سيجي.

وإن اريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرافعية - ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة (٢) - فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام

إلى جعله المصنف رحمته تخيلاً.

(١) يعني: وهو لا يجري بناء على التفصيل بين الوجودي والعدمي، ويجري بناء على التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع لو فرض إحراز مقتضي الرطوبة.

و به يظهر الفرق بين التفصيلين وعدم رجوع أحدهما إلى الآخر.

(٢) رجوع استصحاب عدم الرافع من حيث كونه رافعاً إلى استصحاب عدم ارتفاع المعلول لا يخلو من خفاء، كرجوعها إلى استصحاب وجود المعلول كما هو مقتضى قوله: «لكنها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة» بل الظاهر أن المستصحابات المذكورة متلازمة.

فالأولى أن يقال: ان استصحاب عدم الرافع من حيث كونه رافعاً من الأصل المثبت، إذ ليس لعنوان الرافع دخل في المرفوع، وإنما الدخيل فيه ذاته، وحينئذٍ فيتعين الرجوع إلى استصحاب عدم الرافع بذاته، ويجري فيه التفصيل السابق، من حيث كون ترتب المعلوم عليه شرعياً أو خارجياً.

الشرعية للرطوبة، لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالإنصاف: افتراق القولين في هذا القسم (١).

فافهم وانتظر لبقية الكلام.

---

(١) وكذا فيما لو شك في رافعية الموجود حتى لو كان الرافع شرعياً - كالحديث - فإن استصحاب عدم وجود الرافع قد لا يجري لكونه من استصحاب المفهوم المردد، وينحصر الأمر بالاستصحاب الوجودي الجاري في المعلول. فلاحظ.

## [ حجة القول الرابع ]

حجة من أنكر الاستصحاب في الامور الخارجية ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس، وحكاه في حاشية له عند كلام قول الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه» - على ما حكاه شارح الوافية - واستظهره المحقق القمي رحمته من السبزواري، من:

حجة القول  
بالتفصيل  
بين الأمور  
الخارجية  
والحكم  
الشرعي مطلقاً

أن الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجية - مثل رطوبة الثوب ونحوها - إذ يبعد أن يكون مرادهم (١) بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأً لحكم شرعي، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به، انتهى.

وفيه:

أما أولاً: فبالنقض بالأحكام الجزئية، مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة، ونجاسته من حيث ملاقاته لها، فإن بيانها أيضاً ليست من وظيفة الإمام (عليه السلام) (٢)، كما أنه ليس من وظيفة

المناقشة في  
الحجة المذكورة

(١) يعني: الأئمة عليهم السلام. وكأن وجه الاستبعاد أن الامور الخارجية أجنبية عن مقام التشريع، فلا يشملها كلام الشارع الاقدس، بل يختص بالامور الشرعية.

(٢) النقض بذلك إنما يتم لو كان الوجه في دعوى عدم شمول النصوص

المجتهد، ولا يجوز التقليد فيها، وإنما وظيفته - من حيث كونه مبيناً للشرع - بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

وأما ثانياً: فبالحل، توضيحه: أن بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لأحد من قبله (١). نعم، حكم المشتبه حكمه الجزئي - كمشكوك النجاسة أو الحرمة - حكم شرعي كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع. وكذلك الموضوع الخارجي كرتوبة الثوب، فإن بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم، حكم الموضوع المشتبه في الخارج - كالمبيع المردد بين الخل والخمر - حكم كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع، وقد قال (٢) الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام، وذلك مثل الثوب يكون عليك... إلى آخره»، وقوله في خبر آخر: «سأخبرك عن الجبن وغيره» (٣).

---

للأمور الخارجية هو كون تشخيص مواردها وظيفته المكلف لا الشارع الاقدس، إذ بناءً على ذلك لا يفرق بين الامور الخارجية والأحكام الجزئية.

أما بناءً على ما ذكرنا في وجه قصور النصوص عن الامور الخارجية فلا مجال للنقض بالأحكام الجزئية، كما يظهر بالتأمل، لأن الأحكام الجزئية مجعولة شرعاً تبعاً لجعل الأحكام الكلية وليست كالامور الخارجية. فلا حظ.

(١) كالإمام عليه السلام والمجتهد.

(٢) لا يخفى أن الروايات المذكورة قد تضمنت جعل الحكم الجزئي وهو الحل في موارد الشك، لا جعل الموضوع، فالاستشهاد بها مبني على أن المقامين من باب واحد.

(٣) الاستشهاد إنما هو بذيل الحديث، وهو قوله: (كل شيء فيه الحلال

ولعل التوهم نشأ من تخيل: أن ظاهر «لا تنقض» إبقاء نفس المتيقن السابق، وليس إبقاء الرطوبة مما يقبل حكم الشارع بوجوبه. ويدفعه - بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقا، فإن إبقاءها ليس من الأفعال الاختيارية القابلة للإيجاب (١) -: أن المراد من الإبقاء وعدم النقض، هو ترتيب الآثار الشرعية (٢) المترتبة على المتيقن، فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك، نظير استصحاب الطهارة، فطهارة الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بإبقائهما (٣) عند الشك، وفي قابلية الحكم بترتب آثارهما الشرعية في زمان الشك، فالتمييز بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته - لعدم شمول أدلة «لا تنقض» للأول - في غاية الضعف.

---

والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه).

(١) بل هي من الامور الشرعية التابعة لاسبابها الشرعية، وليست من وظيفة المكلف.

(٢) هذا بظاهره يقتضي عدم شمول عموم (لا تنقض...) للأحكام التكليفية، إذ ليس أثرها إلا لزوم الاطاعة وعدم المعصية، وليساهما من الآثار الشرعية للأحكام التكليفية، بل هما من الآثار العقلية. فالظاهر أن المراد من عدم النقض هو العمل على مقتضى اليقين السابق سواء كان بلا واسطة - كما في الأحكام التكليفية - حيث يترتب العمل عليها بلا واسطة أمر آخر، أم بواسطة أثر شرعي - كما في الأحكام الوضعية كالطهارة، حيث يترتب العمل عليها بتوسط الأحكام التكليفية المترتبة عليها - ولا يشمل ما يترتب عليه العمل بتوسط أمر خارجي أو لازم عقلي، لما يذكر في مبحث الأصل المثبت، وتام الكلام هناك.

(٣) يعني: إبقاء حقيقياً.

نعم، يبقى في المقام: أن استصحاب الأمور الخارجية - إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية - لا يظهر له فائدة، لأن تلك الآثار المترتبة كانت مشاركة معه في اليقين السابق، فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإن استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية. نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر، كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق، مثل: توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب، فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب، لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه (١)، وبعبارة أخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازماً لإرثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة في استصحاب (٢).

وبالجملة: الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي، منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به، ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان، لكن عدم الترتب فعلاً في ذلك الزمان - مع فرض كونه من آثاره شرعاً - ليس إلا مانع في ذلك الزمان أو لعدم شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنه لو لا ذلك

---

(١) بناء على حجية الاستصحاب التعليقي، كما هو مختار المصنف عليه السلام على ما يأتي في التنبيه الرابع. ويأتي الكلام فيه.

(٢) استصحاب الملازمة من وجوه الاستصحاب التعليقي الذي يأتي الكلام فيه في محله.

المانع أو عدم الشرط لترتب الأثر، فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود، وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجي، حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني. وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية.

هذا، ولكن التحقيق: أن في موضع جريان الاستصحاب في الأمر الخارجي لا يجري استصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شك في بقاء حياة زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته، بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي، ولا يغني عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار، بأن يقال: بأن حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة، فيحرم نقض اليقين بالشك، لأن (١) حرمة المال والزوجة إنما يترتبان في السابق على الشخص الحي بوصف أنه حي، فالحياة داخل في موضوع المستصحب (٢) - ولا أقل من الشك في ذلك - فالموضوع مشكوك في الزمن اللاحق، وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب. واستصحاب الحياة لإحراز الموضوع في

---

(١) تعليل لقوله: «ولا يغني عن ذلك...».

(٢) دخل الحياة في الموضوع شرعاً لا يمنع من الاستصحاب، لأن الحياة من الاوصاف الطارئة التي لا يوجب انسلاخها تبدل الموضوع بالمعنى المعتبر في جريان الاستصحاب.

على أنه لو فرض كون الحياة مقومة للموضوع فلا مجال لذلك في غيرها من الامور التي يحتمل دخلها في الحكم كالرطوبة والاعتصام وغيرهما. على ما يأتي توضيحه في محله. فتأمل.

استصحاب الآثار (١) غلط، لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية (٢).

فتحقق: أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح، لعدم إحراز الموضوع، واستصحاب الموضوع كافٍ في إثبات الآثار. وقد أشرنا في ما مر ونزيد توضيحه فيما سيجيء: أن الشك المسبب عن شك آخر لا يجمع معه في الدخول تحت عموم (لا تنقض)، بل الداخل هو الشك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضاً لليقين، زوال الشك المسبب به (٣)، فافهم.

---

(١) بأن يكون هناك استصحابات ترتبان، استصحاب الحياة، لإحراز الموضوع ثم استصحاب أحكامها.

(٢) فلا يحتاج حينئذٍ إلى استصحاب نفس الآثار.

(٣) يعني: وحينئذٍ فلا يحتاج إلى الاستصحاب في الشك المسبب.



## [ حجة القول الخامس ]

وأما القول الخامس - وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره، فلا يعتبر في الأول - فهو المصرح به في كلام المحدث الأسترابادي، لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع بل الضرورة على اعتباره. قال في محكي فوايده المكية - بعد ذكر أخبار الاستصحاب - ما لفظه:

التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره

لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى - كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا، والشافعية قاطبة - وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

كلام المحدث الأسترابادي في الاستدلال على هذا القول

لأننا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء، قد أجبنا عنها في الفوايد المدنية:

تارة، بما ملخصه: أن صور الاستصحاب المختلف فيها - عند النظر الدقيق والتحقيق - راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته، نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحاباً

راجع في الحقيقة إلى إسرائ حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً، وأن القاعدة الشريفة المذكورة (١) غير شاملة له.

وتارة: بأن استصحاب الحكم الشرعي، وكذا الأصل - أي (٢) الحالة السابقة التي إذا خلي الشيء ونفسه كان عليها - إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما (٣)، وقد ظهر في محل النزاع، لتواتر الأخبار: بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش، وكثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليه السلام، فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها، وتواتر الأخبار (٤) بحصر المسائل في ثلاث: بين رشده، وبين غيه - أي مقطوع فيه ذلك (٥)، لا ريب فيه - وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب

- 
- (١) وهي قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، المستفادة من الأخبار المتقدمة.
- (٢) تفسير الأصل بذلك لا يخلو عن غموض، إذ الحالة السابقة قد لا تكون هي الحالة الأصلية التي لو خلي الشيء ونفسه كان عليها.
- فالتحقيق: أن المعيار في الاستصحاب البناء على الحالة السابقة وإن كانت على خلاف الحالة الأصلية، وأما البناء على مقتضى الحالة الأصلية من حيث هي فهو أجنبي عن الاستصحاب نعم قد يكون مقتضى بعض الأصول الأخر كأصل البراءة.
- (٣) إذ مع ظهور المخرج لا يبقى الشك الذي هو مأخوذ في موضوع الاستصحاب وغيره من الأصول المتضمنة للحكم الظاهري.
- (٤) عطف على قوله: «لتواتر الأخبار...» فهذا بيان لوجه آخر مخرج عن مقتضى الأصل.
- (٥) يعني: الغي.

## التوقف في الثالث، انتهى.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره أولاً (١) قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من أصحابنا، وأوضحوا ذلك غاية الإيضاح، كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة والغنية وغيرها، إلا أنهم منعوا (٢) من إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان، له بعينه في زمان آخر، من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سابقاً ولاحقاً - كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما - ومنعوا قاعدة «البناء على اليقين السابق»، لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة، لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً (٣)، أو لغفلتهم عنها، على أبعد الاحتمالين (خ ل) من ساحة من هو دونهم في الفضل.

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي

وهذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع، إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء

(١) وهو أن الاستصحاب راجع إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر بغير دليل يدل على اشتراكهما في ذلك الحكم.

(٢) يعني: أنهم لم يخصصوا المنع بما إذا تبدل قيد الموضوع واختلفت حالاته بل منعوا من ابقاء الحكم بغير دليل مطلقاً ولو مع اتحاد الموضوع وبقائه بحاله، كما في استصحاب حياة زيد وبقاء البلد المبني على ساحل البحر.

(٣) من احتمال اختصاصها بمواردها وعدم ورودها لضرب القاعدة

على اليقين السابق، وعدم الحكم به ليس نقضاً له.

فيرد عليه:

أولاً: النقض بالموارد التي ادعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها - كما حكيناها عنه سابقاً (١) - فإن منها: استصحاب الليل والنهار، فإن كون الزمان المشكوك ليلاً ونهاراً أشد تغيراً واختلافاً مع (٢) كون الزمان السابق كذلك، من (٣) ثبوت خيار الغبن والشفعة في

---

(١) تقدم نقل كلامه في التقسيم الأول من تقسيمات الاستصحاب بالاعتبار الثالث، اعني باعتبار الشك المأخوذ فيه.

(٢) متعلق بقوله: «تغيراً...».

(٣) متعلق بقوله: «أشد...». هذا ولا يخفى ان الذي اعترف به المحدث المذكور استصحاب بقاء الليل والنهار، بمفاد كان التامة، والاختلاف فيه في الموضوع المتيقن مع المشكوك مبني على التدقيق من حيث أن المتيقن من أجزاء الزمان معلوم اللانصرام والمشكوك حصوله مشكوك الحدوث، لعدم استقرار أجزاء الزمان في الوجود، ومثل هذا الاختلاف لا يضر بجريان الاستصحاب بعد وحدة الموضوع عرفاً لأن الموضوع هو مجموع الزمان ويراد من بقائه بقاءه بتحقيق شيء من أجزائه لا بتحقيق تمام أجزاء ولا باستمرار جزء منها بعينه، على ما يأتي في التنبيه الثاني، والاختلاف المذكور ليس أشد من الاختلاف في مثل حق الشفعة والخيار، لإمكان دعوى كون الزمان قيداً في الموضوع لا ظرفاً للحق، فاختلفه يوجب اختلاف الموضوع.

نعم لو أريد استصحاب النهار أو الليل بمفاد كان الناقصة الراجع إلى استصحاب كون الزمان نهاراً أو ليلاً كان اختلاف الموضوع فيه واضحاً حداً، إلا أن المحدث المذكور لم يعترف بجريان الاستصحاب فيه في كلامه السابق، بل يبعد

الزمان المشكوك وثبوتها في الزمان السابق.

ولو أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لانفس الزمان، كان الأمر كذلك - وإن كان دون الأول في الظهور - لأن (١) مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً (٢).

ولو أريد استصحاب أحكامها، مثل: جواز الأكل والشرب وحرمتها، ففيه: أن ثبوتها في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمني الليل والنهار (٣)، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة

التزامه بجريانه، لما يأتي توضيحه في التنبيه الثاني. فلاحظ.

(١) تعليل لقوله: «كان الأمر كذلك».

(٢) فالنهار عبارة عن كون الشمس في القوس النهاري، الذي هو فوق الافق والليل عبارة عن كون الشمس في القوس الليلي الذي هو تحت الافق، وهذا راجع إلى حركة الشمس المتدرجه في الوجود المبنية على الانصرام شيئاً فشيئاً فالجزء المتيقن الحصول منها معلوم الزوال وغيره مشكوك الحدوث، وهذا يرجع إلى ما ذكرناه من الاختلاف المبني على التدقيق الذي عرفت انه لا عبرة به ولا يضر بجريان الاستصحاب.

بل قد يقال بأن الاختلاف المذكور مبني على كون النهار والليل عين الحركة في أحد القوسين، اما لو قيل بانه عبارة عن كون الشمس في أحد القوسين - فهو ملازم للحركة لا عينها - فلا اختلاف في الموضوع حتى بالنظر الدقيق، بل الموضوع باق بنفسه لعدم اختلاف الكون المذكور بتعاقب أجزاء الحركة وتصرمها في الوجود. فلاحظ.

(٣) فإنه قد يجعل بنحو يكون الليل والنهار قيداً في موضوع الحرام أو الجائز فلا يجرز الموضوع، لاحتمال عدم حصول قيده.

ما أنكره على القائلين بالاستصحاب، من إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبما ذكرنا يظهر: ورود النقض المذكور عليه في ساير الأمثلة، فأبي فرق بين الشك في تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهارة- الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين-، وبين الشك في كون المذي محكوماً شرعاً برافعية الطهارة؟! فإن الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرفع، وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق (١)، فكيف يسري حكم حالة وجود المناط إليه؟!

وثانياً: بالحل، بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة- الذي يتوقف صدق البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك عليه- أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكم في باب الألفاظ (٢)، ومن المعلوم أن الخيار أو الشفعة إذا ثبت

---

(١) لعل الأولى أن يقول: «غير معلوم التحقق».

(٢) لا يخفى أن النقض بمفهومه العرفي لا يختلف عن معناه الدقي اللغوي، وحينئذٍ فالتسامح العرفي في بقاء الموضوع راجع إلى تحكيم العرف في المصداق الذي هو في غير محله.

فالأولى تحكيم العرف في نفس القضية الشرعية المتيقنة لتنقيح موضوعها ثم اعتبار البقاء بمعناه الحقيقي في ذلك الموضوع العرفي للقضية.

كما أنه لا بد في تحكيم العرف في القضية المتيقنة من الرجوع إليه في تعيين الموضوع حسب ما يفهم من القضية لا الاعتماد على التسامح العرفي في تطبيق الموضوع المبني على نحو من التغافل، نظير تطبيق الرطل على ما نقص عنه قليلاً تسامحاً في التطبيق، إذ لا عبرة بالتسامح العرفي في جميع موارد تشخيص الموضوع

في الزمان الأول وشك في ثبوتها في الزمان الثاني، يصدق عرفاً أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم، قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه، فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأما ما ذكره ثانياً: من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دل على التوقف.

ففيه - مضافاً إلى ما حققناه في أصل البراءة، من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط، وإنما يدل على وجوب التحرز عن موارد الهلكة الدنيوية أو الآخروية، والأخيرة مختصة بموارد يحكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين الاحتمالات - : أن (١) أخبار الاستصحاب حاکمة على أدلة الاحتياط (٢) - على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضاً - كما سيحييء في مسألة تعارض الاستصحاب

وتطبيقه.

وما ذكرناه يختلف عما عليه المصنف عليه السلام في كثير من الفروع، أشرنا سابقاً إلى بعضها كاستصحاب كرية الماء، ويأتي الكلام في ذلك عند الكلام في اعتبار بقاء الموضوع من الخاتمة إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

(١) مبتدأ مؤخر خبره قوله سابقاً: «ففيه...».

(٢) لان الاستصحاب بيان شرعي، فيكون رافعاً تعبداً للشبهة التي هي موضوع الاحتياط شرعاً بمقتضى الأدلة المذكورة. ولو فرض كون الاحتياط أصلاً عقلياً كان الاستصحاب وارداً عليه لارتفاع الشبهة به حقيقة. فتأمل جيداً.

مع ساير الأصول إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكره: من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول، مما لا يخفى ما فيه، إذ أي أصولي أو فقيه تعرض لهذه الأخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها؟! مع أنه لم يذكر في الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين: من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكيمة.



### [ حجة القول السادس ]

حجة القول السادس (١) - على تقدير وجود القائل به، مع سبق تأملٍ فيه - تظهر مع جوابها مما تقدم في القولين السابقين.

التفصيل  
بين الحكم  
الجزئي وغيره  
والجواب عنه

### [ حجة القول السابع ]

حجة القول السابع (٢) - الذي نسبه الفاضل التوني رحمته إلى نفسه، وإن لم يلزم مما حققه في كلامه هو ما ذكره في الوافية (نسخة) - : ما ذكره في كلام طويل له، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة، قال: ولتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام:

تفصيل الفاضل  
التوني بين  
الحكم التكليفي  
والوضعي

---

(١) وهو القول باعتبار الاستصحاب في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية.

(٢) وهو القول باعتبار الاستصحاب في الأحكام الوضعية - اعني نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفية التابعة لها، دون غيرها من الأحكام الشرعية.

كـــــــــــــــــلام  
الفاضل التوني رحمته

الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب (١).

والثالث والرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك، وهو الحرام والمكروه.

والخامس: الأحكام التخيرية الدالة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له. والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إما أن يكون موقتاً أم لا.

وعلى الأول، يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بالثبوت في الزمان الأول حتى تكون استصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثاني، أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان. ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كل جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا. والتوهم: بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق،

---

(١) لا يخفى أن الأحكام هي الوجوب والندب وأخواتهما، لا الواجب

والمندوب وأخواتها.

اشتباه (١) غير خفي على المتأمل .

فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء .

ولا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأول (٢) فيما بعد وقته من الاستصحاب، فإن هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً (٣). وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأن مطلقه يفيد التكرار (٤)، والتخيري (٥) أيضاً كذلك.

(١) بناءً على أن الفور مأخوذ في الأمر بنحو تعدد المطلوب، أما لو قيل بانه مأخوذ فيه بنحو وحدة المطلوب فكونه من المضيق الواضح. وتام الكلام في محله من الأصول اللفظية وسيأتي من المصنف رحمته بعض الكلام. (٢) وهو الموقت. (٣) كأنه لانه خلاف مقتضي فرض التوقيت المقتضي لارتفاع الحكم بانتهاء الوقت.

لكنه موقوف على كون التوقيت مأخوذاً قيداً بنحو وحدة المطلوب، فلو كان مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب لم يرتفع الحكم بانتهاء الوقت، ولو دار الأمر بينهما امكن الرجوع للاستصحاب على بعض المباني، وان كان التحقيق عدمه وسيأتي من المصنف رحمته بعض الكلام. (٤) فيكون الترك في الزمان الثاني مقتضي إطلاق الدليل، لا مقتضي الاستصحاب.

لكن قد يكون الدليل مجملاً لا إطلاق له، فإذا شك في الاستمرار امكن الرجوع إلى الاستصحاب على بعض المباني، وان كان التحقيق عدمه. ومنه يظهر الحال في الأمر لو فرض اجمال دليله.

(٥) وهو الإباحة. فإن إطلاق دليلها يقتضي الاستمرار، فيأتي فيه ما سبق

فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأما الأحكام الوضعية، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة - كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاع في الملك والنكاح، وفيه (١) لتحريم ام الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة... إلى غير ذلك - فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب: هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب والقبول، فإن سببته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل، وكذا الزلزلة (٢)، أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً (٣)، وكالكسوف والحيض

في النهي.

(١) يعني: في النكاح.

(٢) إذ لا مجال لاحتمال التوقيت بها بحال حدوثها، لانه لا يسع الصلاة غالباً، فلا بد من حمله على كون حدوثها موجباً لحدوث وجوب الصلاة بنحو الإطلاق من دون توقيت.

اللهم إلا أن يحتمل وجوب المبادرة بنحو يمنع من الإطلاق المذكور ويقتضي إجماله. وحينئذٍ فقد يمكن الرجوع إلى الاستصحاب على بعض المباني. إلا أن يريد أنه قد ثبت من الخارج إطلاق الوجوب بدليل خاص. وحينئذٍ لا مجال معه للاستصحاب بلا إشكال.

(٣) يعني: بل كان حادثاً من الحوادث الآنية غير الاستمرارية. لكن عرفت أن الزلزلة كذلك. فينحصر الفرق بينها بأن يفرض أن دليل الزلزلة دل على الوجوب

ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنها أسباب للحكم في أوقات معينة (١).

وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم، ليس تابعا للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة (٢). وكذلك الكلام في الشرط والمانع (٣).

فظهر مما ذكرناه (٤): أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية - أعني، الأسباب والشرايط (٥) والموانع للأحكام

بنحو الإطلاق ولو لخصوصية فيه، والدليل هنا دل على الوجوب بنحو التوقيت بوقت خاص، فلا مجال للاستصحاب في الموردين.

(١) كأن المراد به أوقات وجودها، لأنها مما تسع الواجب. لكن الظاهر أن هذا وحده لا يكفي في التوقيت بالنحو المذكور، بل يمكن أن يدل الدليل على الإطلاق، كما يمكن أن يكون مجملاً، فيحتمل الرجوع إلى الاستصحاب.

(٢) يعني: فالمرجع في ذلك الدليل لا الاستصحاب.

(٣) سيأتي من المصنف رحمته التعرض لذلك في تعقيب كلامه.

(٤) لم يتضح الوجه في استفادة التفصيل المذكور مما ذكره سابقاً.

إلا أن يريد أن ما سبق يقتضي أحد شقي التفصيل، وهو عدم جريان الاستصحاب في الأحكام بل المرجع فيها الأدلة، وأما الشق الآخر وهو الجريان في الأسباب والشروط والموانع فهو مستفاد من الأخبار الآتية. فلاحظ.

(٥) لا يخفى أن الأسباب والشروط والموانع ليست هي الأحكام الوضعية،

بل موضوعاتها كما سيأتي التنبيه له من المصنف رحمته.

الخمسة من حيث إنها كذلك (١) - ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها (٢)، كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، بأنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيره، فإن مرجعه إلى أن النجاسة (٣) كانت ثابتة قبل زوال تغيره، فكذا يكون بعده.

ويقال في التيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إن صلواته كانت صحيحة قبل وجدان الماء، فكذا بعده - أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيممه قبله، فكذا بعده - فإن مرجعه (٤) إلى أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط.

فالحق - مع قطع النظر عن الروايات -: عدم حجية الاستصحاب، لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى. فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟!.

---

(١) يعني: من حيث أنها شروط أو أسباب أو موانع لها، لا من حيث هي. وفي بعض النسخ: «لا الأحكام الخمسة من حيث أنها كذلك» وحينئذ فالضمير يعود الأحكام الخمسة.

(٢) الضمير يعود إلى الأحكام الوضعية.

(٣) يعني: فالمستصحب هي النجاسة بلحاظ سببيتها لوجوب الاجتناب في الصلاة، لانفس وجوب الاجتناب، بل استصحابه إنما يكون بتبع استصحاب السبب.

(٤) يعني: مرجع استصحاب الأمر بالصلاة بالتيمم.

فالذي يقتضيه النظر - بدون ملاحظة الروايات - : أنه إذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالملكف، وإذا زال ذلك العلم بطرؤ الشك - بل الظن - يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم السابق أولاً، إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شيء، فإنه يحكم به حتى يعلم زواله. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وفي كلامه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر، ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر، فنقول:  
قوله أولاً: «والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، لا يضر فيما نحن بصدده».

المناقشة فيما أفاده  
الفاضل التوني

فيه (١): أن المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره - وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية، أعني نفس السبب والشرط والمانع - لا في التفصيل بين الأحكام الوضعية - أعني سببية السبب وشرطية الشرط - والأحكام التكليفية. وكيف لا يضر في

---

(١) يعني: أن الاستفادة من كلامه في بدو النظر جريان الاستصحاب في نفس الحكم الوضعي الذي هو عبارة عن الشرطية والسببية والمانعية بانفسها. ولا اشكال في توقف الاستصحاب المذكور على تأصل الأحكام المذكورة بالجعل، إذ لو قيل بعدم جعلها لم يكن لها وجود حقيقي ولا اعتباري فيكيف تستصحب؟

نعم لا دخل لذلك فيما يظهر بالنظر في تمام كلامه من أن الاستصحاب إنما يجري في نفس السبب والشرط والمانع كالنجاسة والطهارة، لا في السببية والشرطية والمانعية، إذ يكفي في صحة استصحابها كونها موضوعات للأحكام التكليفية، ولا يتوقف صحته على جعل الأحكام الوضعية المذكورة، كما لا يخفى.

هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً، وتسليم أنه أمر اعتباري منتزع (١) عن التكليف، تابع له حدوداً وبقاءً؟! وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع؟!.

---

(١) الأمر الاعتباري أمر مجعول، لتقوم الاعتبار بالجعل، بخلاف الأمر الانتزاعي، فإنه ليس مجعولاً بنفسه، بل بمنشأ انتزاعه، فلا وجه للجمع بينهما في مقام واحد.



## [الكلام في الأحكام الوضعية]

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول - كما اشتهر في السنة جماعة - أو لا، وإنما مرجعه إلى الحكم التكليفي؟ فنقول:

هل الحكم  
الوضعي  
حكم مستقل  
مجعول، أو لا؟

إنَّ المشهور - كما في شرح الزبدة - بل الذي استقر عليه رأي المحققين - كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين - : أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي (١)، وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا: «إتلاف الصبي سبب لضمانه»، أنه يجب عليه غرامة المثل والقيمة إذا اجتمع فيه شرايط التكليف (٢) من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «اغرم ما أتلفته في حال صغرك»، انتزع من

(١) وهو الخطاب التكليفي.

(٢) ظاهره بل صريحه أن السببية والمسبب - وهو الضمان - معاً من الأمور المنتزعة غير المجعولة، وأنها معاً راجعان إلى جعل الحكم التكليفي وسيفصل الكلام في ذلك، إلا أنه يأتي أيضاً أن ما ذكره في السببية حق، وأما المسبب فهو من الأحكام الوضعية المجعولة.

هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإلتلاف للضمان، ويقال: إنه ضامن، بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف.

ولم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص، حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين: من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي، كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب، فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب.

والعجب ممن ادعى بدهة بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنه المشهور والذي استقر عليه رأي المحققين. فقال عليه السلام (١) في شرحه على الوافية - تعريضاً على السيد الصدر - :

كلام السيد  
الكاظمي عليه السلام

وأما من زعم أن الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي - على ما هو ظاهر قولهم: «إن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء» - فبطلانه غني عن البيان، إذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له أدنى مسكة، والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع، والكلام إنما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير. وبالجملة: فقول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة»

(١) في بعض الحواشي أنه المرحوم السيد محسن الاعرجي الكاظمي عليه السلام.

و: «الحيض مانع منها»، خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أن قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، و: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً، وهو كون الدلوك سبباً والإقراء مانعاً.

والحاصل: أن هناك أمرين متباينين، كل منهما فرد للحكم، فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا، فإنه إذا قال لعبده: «أكرم زيدا إن جاءك»، فهل يجد من نفسه أنه أنشأ إنشاءً وجعل أمرين (١): أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله ولا إلى بيان مخالف لبيانه (٢)، ولهذا

مناقشة كلام  
السيد الكاظمي

---

(١) لا إشكال ظاهراً في كون الانشاء واحداً، وإنما الكلام في وحدة الأمر المجعول وتعدد.

(٢) لا إشكال ظاهراً في أن المجعول بالخطاب الواحد أمراً واحداً لا أمرين، إلا أن هذا إنما يصلح رداً على القائل المذكور لو كان مراده أن تبعية أحد الحكمين للآخر تقتضي جعله في قبالة، وهو خلاف ظاهر كلامه المتقدم، بل ظاهره أن الخطاب بأحدهما إنما يقتضي اختصاص الجعل به مع كون الآخر تابعاً له لا مجعولاً للحاكم في قبالة.

فمرجع كلامه أن الخطاب بالوجه الأول يقتضي جعل السببية دون التكليف،

اشتهر (١) في ألسنة الفقهاء «سببية الدلوك» و«مانعية الحيض»، ولم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول، وطلب تركها عند الثاني؟ فإن أراد تباينهما مفهوما فهو أظهر من أن يخفى، كيف! وهما محمولان مختلفا الموضوع.

وإن أراد كونها مجعولين بجعلين (٢)، فالحوالة على الوجدان لا البرهان.

وكذا لو أراد كونها مجعولين بجعل واحد، فإن الوجدان (٣) شاهد

---

وإنما يكون التكليف تابعا لها خارجا، والخطاب بالوجه الثاني بالعكس. وحينئذ فلا يرد عليه ما أورده المصنف رحمته بهذا الوجه.

(١) هذا إنما يشهد بعدم احتياج السببية إلى خطاب مستقل، لا بعدم تبعيتها لجعل التكليف بالوجه الذي ذكرنا.

(٢) إن أراد ذلك في خطاب واحد فلا إشكال في بطلانه، كما ذكره رحمته.

وإن أراد ذلك في خطابين - كما أشرنا إليه - فليس بطلانه بذلك الواضح الذي يدعيه.

(٣) الأولى رده بأن مفاد الجعل الواحد جعل النسبة التي تضمنها الخطاب، فإن تضمن الخطاب نسبة السببية للسبب فلا وجه لاستفادة جعل الحكم التكليفي منه، وإن تضمن نسبة الحكم التكليفي لموضوعه فلا وجه لاستفادة جعل السببية منه، واشتمال الخطاب الواحد على النسبتين معا ممتنع، فيمتنع كونها مجعولين بجعل واحد.

لكن هذا لا يمنع من دعوى اختصاص الجعل بأحدهما مع كون الآخر تابعا له، من دون أن يكون موردا للجعل، وقد عرفت أن هذا هو ظاهر كلام من تقدم. فلاحظ.

على أن السببية والمانعية في المثالين اعتباران متزعمان، كالمسببية والمشرؤية والممنوعة، مع أن قول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً - كما ذكره - بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك (١).

هذا كله، مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه بجعل مستقل أو لا، فإننا لا نتعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب - خصوصاً عند من لا يرى (كالأشاعرة) الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال (٢) - إلا إنشاء الوجوب عند

---

(١) لا وجه لكونه إخباراً بعد فرض كون الكلام وارداً مورد الانشاء والجعل لا محض الأخبار عن السببية، فلو فرض تمامية ما ذكره القائل المتقدم من كون ظاهر الكلام المذكور جعل السببية اعتباراً فهو مستتبع لتحقيق الوجوب عند وجود السبب.

نعم مقتضاه تحقق الوجوب بنفسه تبعاً من دون جعل، وسيأتي الكلام فيه.  
(٢) إذ بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد قد يتوهم كون السببية عبارة عن أمر خاص في السبب يقتضي سببته بلحاظ السنخية بينه وبين المصلحة أو المفسدة المقتضية لجعل الحكم.

وإن كان يندفع بأن السنخية المذكورة - مع أنها غير مجعولة شرعاً بل هي أمر تكويني - من سنخ المعدل لكون السبب موضوعاً للحكم الشرعي، وموضوعيته تابعة للجعل الشرعي اعني جعل الحكم على موضوعه. وكيف كان فهذا التوهم لا مجال له عند الأشاعرة القائلين بتبعية الأحكام للجعل غير المشروط بالحسن والقبح الذاتيين.

هذا ولكن الظاهر أن الفرق بيننا وبين الأشاعرة لا دخل له بجعل السببية

الدلوك، وإلا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته، بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع (١) فعلاً عند حصوله، ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع (٢)، ولا نعقلها أيضاً صفة أو جدها الشارع فيه (٣) باعتبار الفصول الممنوعة ولا الخصوصيات المصنفة أو المشخصة (٤).

وعدمه، فإنه راجع إلى أن السببية هل هي تابعة لخصوصية ذاتية في الموضوع أو لا بل هي تابعة للجعل الشرعي، ولا دخل له بأن السببية قابلة للجعل أولاً، كما قد يظهر بالتأمل.

(١) كان الأولى أن يقول: يقتضي الوجوب، فإن مفاد القضية أن السبب سبب لنفس الحكم لا لجعله.

(٢) بل هي أمر تكويني قائم بذات السبب. ومن الظاهر أنه لا يمكن الالتزام بهذا المعنى لانه - مضافاً إلى كونه خلاف مدعى الخصم، حيث انه يدعي جعل السببية - يستلزم حمل القضايا الشرعية على محض الأخبار، وخرجها عن مقام التعبد والانشاء. فلاحظ.

(٣) يعني: في السبب.

(٤) يعني: بحيث يكون الشارع الاقدس قد أوجد الخصوصية المذكورة اعتباراً وبلحاظها يكون السبب سبباً.

والوجه في عدم جعل الشارع لذلك - مضافاً إلى ما ذكره المصنف رحمته من عدم تعقله - أنه لما كان جعل السببية يغني عن جعل المسبب فلو التزم بجعل السببية لزم الالتزام بكون المسببات - سواء كانت أحكاماً تكليفية كالوجوب، أم غيرها كالملكية والرقية - حاصلة بنفسها عند حصول السبب بلا توسط جعل شرعي، وهو خلاف المرتكزات العرفية الحاكمة بأن المسببات المذكورة مفتقرة في وجودها لاعتبار من بيده الاعتبار، وليست أموراً مترتبة بنفسها بتوسط جعل سببية الاسباب، بل هو المقطوع به في الأحكام التكليفية، ضرورة أن موضوع الاطاعة والمعصية ليس إلا

## هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء (١).

الإرادة والكرهية التشريعتين المستكشفتين بالخطاب، وهما مفتقرتان إلى اختيار المولى ضرورة عدم كون جعل السببية موجباً لحصولهما قرراً عليه، بل هما تابعتان لالتفات الأمر وإدراكه للملاك الموجب لهما سواءً جعلت السببية أم لا.

وحيثُ فلا بد من الالتزام بان الأمر الحقيقي هو الإرادة والكرهية بالتشريعتين الحاصلتين عند وجود السبب اللتين ينتزع منهما عنوان الحرمة والوجوب وغيرهما، وينتزع من ذلك عنوان السببية إجراء للموضوعات الشرعية على سنن الأسباب التكوينية من دون ان تكون مجعولة أصلاً.

فلو فرض اشتغال الأدلة الشرعية على عنوان السببية واخواتها لزم حملها على الكناية عن حصول الإرادة او الكراهة او الاعتبار - في مثل الزوجية والرقية وغيرهما - عند حصول السبب، لأنها هي موضوع الآثار ومحط الاغراض، ولا يقصد من التعبير بالسببية إلا الكناية عن ذلك لحصر موارده وضبط صغرياته. فلاحظ.

(١) الكلام في هذه الامور الثلاثة يتضح مما تقدم في السببية، فإن الظاهر انتزاع الشرطية من اناطة التكليف المجعول بوجود الشرط كاناطة وجوب الصلاة بالبلوغ، وانتزاع المانعية من اناطة التكليف بعدم المانع، كاناطة الوجوب الصلاة بعدم الحيض.

هذا في الشرطية للتكليف او المانعية منه، وأما بالإضافة إلى المكلف به، فالشرطية منتزعة من تقييد المكلف به بوجود الشرط والمانعية منتزعة من تقييده بعدم المانع والجزئية منتزعة من وجوب المركب المشتمل على الجزء، مثل الأمر بالصلاة ذات الركوع المقيدة بالطهارة وعدم استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه.

وليست هذه الامور مجعولة بانفسها، بل ليس المجعول إلا الحكم بنحو خاص، لوضوح أن الحكم بنفسه مما يحتاج إلى الجعل، ومن الظاهر أن الجعل لا بد أن يكون بنحو خاص، إذ يستحيل الإهمال فيه، ومع جعله بنحو خاص لا اثر لجعل

الكلام في  
الصحة والفساد

وأما الصحة والفساد، فهما في العبادات: موافقة الفعل المأتي به  
للفعل المأمور به ومخالفته له، ومن المعلوم أن هاتين - الموافقة والمخالفة -  
ليستا بجعل جاعل (١).

الشرطية والمانعية والجزئية.

وكذا الحال في الشرطية والجزئية والمانعية بلحاظ الامور والمجعولة الاخر  
غير الأحكام التكليفية كالزوجية والحرية، فإن شرطية سببية اسبابها وشروطها  
ومانعية المانع منها منتزعة من كون اعتبارها بنحو خاص وفي ظرف خاص، ولا  
وجود لها في قبال ذلك. فراجع. تفصيل ذلك في المطولات. وتأمل جيداً.

(١) بل هما أمران واقعيان. لكن تفسير الصحة والفساد بموافقة الأمر لا  
يخلو من تسامح بل الظاهر انهما منتزعان من ترتب الأثر المهم وعدمه، ولما كان  
الأثر المهم للعبادات بنظر الفقهاء هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء صح  
إطلاق الصحة والفساد بلحاظ ذلك.

وحينئذٍ فالاجزاء ان كان بسبب الموافقة للأمر الشرعي الواقعي وتامة  
الاجزاء والشرائط فهو أمر عقلي ناشئ من أمر واقعي ولا دخل للشارع به. وإن كان  
بسبب اكتفاء الشارع في مقام الفراغ بالناقص - كما في موارد (لا تعاد الصلاة...) -  
فهو أمر شرعي متقوم بحكم الشارع بالاكتفاء بالناقص، وهو كسائر الأحكام  
الشرعية.

وكيف كان فالصحة ليست مجعولة بل هي منتزعة اما من حكم عقلي أو  
شرعي. وأما الفساد فلا يكون منتزعاً إلا من حكم عقلي، إذ مع المطابقة للأمر  
الواقعي الأولي فالحكم الاجزاء عقلاً، ويمتنع من الشارع الحكم بالفساد وعدم  
الاجزاء، وبدونها فالفساد عقلي لا يحتاج فيه إلى الحكم الشارع فتأمل.

و منه يظهر أن الصحة والفساد في المعاملات والعبادات بمعنى واحد، وهو  
ترتب الأثر، وإن اختلفا في الأثر وفي كيفية ترتبه. كما سيأتي.



وأما في المعاملات، فهما: ترتب الأثر عليها وعدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك له (١).

فإن لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي - كالبيع لإباحة التصرفات، والنكاح لإباحة الاستمتاع - فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأخواتها (٢).

وإن لوحظت سببا لأمر آخر - كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية، والعتق للحرية، وسببية الغسل للطهارة - فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية (٣). نعم، الحكم بثبوتها شرعي. وحقايقها إما

(١) الكلام.. تارة: يكون في سببية المعاملة الكلية للأثر، كسببية الميع للملكية وعدم سببية الربا لها.

وأخرى: في سببية المعاملة الشخصية، أما الأولى فهي تابعة للجعل، فليس معنى سببية التزويج لحل الاستمتاع إلا جعل الحل على تقدير التزويج على ما سبق الكلام فيه عند الكلام في السببية. وأما الثانية فهي تابعة لمطابقة المعاملة الشخصية للعنوان الكلي المأخوذ موضوعاً للأثر وهو أمر واقعي لا جعلي.

(٢) يعني: فهي منتزعة من حكم الشارع بالأحكام المذكورة عند وجود المعاملة.

(٣) هذا لا وجه له، بل هو خروج عن مقتضى الارتكازيات العرفية، فإن كثيراً من هذه الأمور قابلة للجعل والاعتبار عرفاً.

و دعوى: انتزاعها من الأحكام التكليفية. لا شاهد لها، بل ظاهر الأدلة بنفيها، لظهورها في كون الأمور المذكورة موضوعاً للأحكام التكليفية، فيجوز الاستمتاع بالزوجة والتصرف بالملك، ويحرم التصرف في ملك الغير وهكذا مما ظاهره كون هذه الأمور مجعولة في رتبة سابقة على عروض الحكم التكليفي لا ناشئة منه.

أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية - كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعبوضه (١)، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة، نقيض النجاسة - وإما أمور واقعية كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول - في الحقيقة - أسباب للتكاليف، فيصير سببية تلك الأسباب في العادة كمسبباتها أموراً انتزاعية.

وعلى الثاني، يكون أسبابها (٢) كنفس المسببات أموراً واقعية

---

ولا سيما مع عدم اتفاق أفرادها في الأحكام التكليفية، فلو كانت منتزعة منها لزم اختلاف معانيها باختلاف تلك الأحكام، فملكية العبد لا تجوز الاستمتاع به بخلاف ملكية الأمة، وملكية أم الولد لا تسوغ بيعها بخلاف غيرها، كما لا يخفى. وأما دعوى: أنها من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع.

فيدفعها المرتكزات العرفية الحاكمة بان هذه أمور اعتبارية تابعة لمن بيده الاعتبار، ولذا لا يكون الاختلاف فيها بين ذوي الاعتبار راجعاً إلى تكذيب أحدهم للآخر، كما لعله ظاهر.

ومنه يظهر أن اللازم التفصيل في الأحكام الوضعية بين مثل السببية والشرطية والمانعية والجزئية والصحة، ومثل الزوجية والحرية والرقيّة والوقفية والطهارة والنجاسة والحجية والضمان وغيرها، فالأول منتزعة، والآخرية مجعولة. كما يظهر الإشكال في قوله ﷺ: «وحقائقها إما...».

(١) لا يخفى أن هذا يجري في بعض أفراد الملك، ولا يتم في جميع أفراد الملك كأأم الولد، حيث لا يجوز بيعها.

(٢) بناء على ما سبق منه فالشارع لم يكشف عن الأسباب، بل عن سببية الأسباب، مع كون السببية منتزعة من خصوصياتها الذاتية المقتضية لترتب مسبباتها

مكشوفاً عنها ببيان الشارع.

وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب.

ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الامور، كسببية الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقة لها، والسبي للرقية، والتنكيل للحرية، والرضاع لانفساخ الزوجية، وغير ذلك (١). فافهم وتأمل في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

قوله: «وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بثبوته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً».

رجوع إلى كلام  
الفاضل التونسي

أقول: فيه: أن الموقت قد يردد وقته بين زمان وما بعده (٢) فيجري الاستصحاب (٣).

وأورد عليه تارة: بأن الشك قد يكون في النسخ.

ما أورد عليه

وأخرى: بأن الشك قد يحصل في التكليف كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحاً للإفطار.

وثالثة: بأنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوماً ولكنه يشك في

كسائر العلل مع معلولاتها.

(١) مما سبق تعرف أن السببية غير مجعولة والمسبب مجعول.

(٢) لإجمال دليل التوقيت ولو لكونه دليلاً لبيماً.

(٣) بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، كما سيأتي من

المصنف رحمته التعرض له.

حدوث الآخر والغاية (١)، فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلي أو نقلي غير ذلك الأمر.

عدم ورود شيء  
مما أورد عليه

هذا، ولكن الإنصاف: عدم ورود شيء من ذلك عليه.

أما الشك في النسخ، فهو خارج عما نحن فيه، لأن كلامه في الموقت من حيث الشك في بعض أجزاء الوقت، كما إذا شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله: «اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر»، وهو الذي ادعى أن وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

وأما الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم أو نسخه في هذا اليوم، فهو شك لا من حيث توقيت الحكم، بل من حيث نسخ الموقت. فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه، لأن إثبات الحكم في الزمان الثاني، لعموم الأمر الأول للأزمان (٢) ولو كان (٣) فهم هذا العموم من استمرار طريقة

---

(١) كما لو شك في غروب الشمس، أو شروقها.

(٢) وهو الأمر الشرعي بوجوب الموقت، وإنما لا يجوز الرجوع إليه لأنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

(٣) بناءً على أن النسخ تخصيص في الأزمان، كما في كثير من الكلمات. لكنه ممنوع، بل هو من الشك في رفع الحكم بعد ثبوته، وتحقيق حاله وحال الاستصحاب مع الشك فيه موكول إلى محل آخر. وقد أطلنا الكلام فيه في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب من شرح الكفاية.

الشارع، بل كل شارع على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة، لا من عموم لفظي زماني.

وكيف كان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول المخصص في الأزمان، كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المخصص في الأفراد، واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادة المقيّد من المطلق.

والظاهر: أن مثل هذا ليس مجال لإنكاره، وليس إثباتا للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأول، بل لعموم دليله الأول، كما لا يخفى (١).

وبالجملة: فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفات، ومثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الإجماع بل الضرورة (٢)، كما تقدم في كلام المحدث الأسترابادي.

ولو فرض الشك في ارتفاع حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زماني، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي، داخل فيما ذكره: من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار... الخ (٣)، ولا وجه للنقض به في مسألة الموقت،

(١) يعني: فهو خارج عن الاستصحاب.

(٢) يعني: فهو خارج عن محل كلام الفاضل التوني لأن كلامه في الاستصحاب المختلف فيه. فتأمل.

(٣) الظاهر أنه أجنبي عن ذلك، لاختصاص ذلك بالأمر الواحد المطلق، والشك هنا في أن الأمر مختص بواقعة واحدة بنحو القضية الخارجية، أو منحل إلى

فتأمل .

وأما الشك في تحقق المانع - كالمرض المبيح للإفطار، والسفر الموجب له وللنقص، والضرر المبيح لتناول المحرمات - فهو الذي ذكره المفصل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي، فإن السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه، وكذا الحضر، وكذا الأمن من الضرر في ترك المحرم، فإذا شك في وجود شيء من ذلك استصحاب الحالة السابقة له وجوداً أو عدماً، ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق، بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، وهو الحكم الوضعي (١) في المقام.

مثلاً: إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور وأحرز الشرط أو عدم المانع بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجرى له، لأن معنى استصحاب الشرط وعدم المانع ترتيب آثار وجوده، وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلة

---

وقائع متعددة بعدد أفراد موضوعه بنحو القضية الحقيقية المستمرة، فلو فرض عدم الرجوع إلى أصالة عدم النسخ لتوقفها على ظهور الدليل في الاستمرار، لزم الرجوع إلى أصالة البراءة أو استصحاب التكليف على الكلام الآتي في جريان استصحاب الأحكام التكليفية. فلاحظ.

(١) التعبير بالحكم الوضعي متابعة للفاضل التوني رحمته، وإلا فالمستصحب

نفس السبب والشرط والمانع التي هي موضوعات الأحكام الوضعية.

الناقصة، وحينئذٍ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط.

وبعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط يتسبب عن الشك في بقاء الشرط، والاستصحاب في الشرط وجوداً أو عدماً مبيّن لبقاء المشروط أو ارتفاعه، فلا يجري فيه الاستصحاب، لا معارضاً لاستصحاب الشرط، لأنه مزيل له، ولا معاضداً (١)، كما فيما نحن فيه.

وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الامور الخارجية، وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه - بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي - فإنه (٢) إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي - كما عرفت في الشرط - فإن الوقت شرط أو سبب (٣)، وإلا (٤) لم يجر استصحاب الحكم التكليفي، لأنه (٥) كان متحققاً بقيد ذلك الوقت (٦).

(١) إما لأنه مغنٍ عنه، أو لأنه رافع لموضوعه، وهو الشك، وتام الكلام في تعارض الاستصحابين في آخر مبحث الاستصحاب.

(٢) بيان لوجه الجواب عن النقض الثالث.

(٣) يعني: إما للوجوب أو للواجب.

(٤) يعني: إن لم يجر استصحاب الوقت.

(٥) الضمير يرجع إلى الحكم التكليفي.

(٦) الظاهر ابتناء ذلك على كون الوقت قيداً للواجب - كما هو التحقيق - لا ظرفاً للوجوب وقيداً له. وإلا توجه استصحاب نفس وجوب الموقت مع قطع النظر عن حكومة استصحاب الوقت عليه.

فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه من النهار، وأصالة بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً، كما سيجيء توضيحه في نفي

---

والوجه في ذلك: أنه مع فرض تقييد الواجب فالمتيقن هو التكليف الوارد على المقيد، وهو لا يحرز انطباقه وامثاله على الفعل مع عدم إحراز القيد، فإذا وجب صوم النهار بمقتضى الاستصحاب لم يحرز امثاله بالصوم مع احتمال انقضاء النهار، البناء على الاكتفاء بالتسامح العرفي في موضوع القضية المتيقنة. بان يفرض ذات الصوم ويغفل تقييده بالوقت، فيحرز انطباقه وامثاله حينئذٍ مع الشك في بقاء الوقت.

أما مع فرض تقييد الوجوب واطلاق الواجب فلا مانع من الاستصحاب لا من جهة الواجب لفرض اطلاقه الموجب لانطباقه على الفعل من حيث هو ان لم يحرز تحقق القيد، ولا من جهة الوجوب، لفرض سبق تحقق قيده فيكون منجزاً، وحينئذٍ يمكن استصحاب الوجوب المنجز المعلوم تحققه سابقاً، والذي هو مورد الأثر عملاً.

و مجرد تقييده في القضية الشرعية بالقييد الخاص لا يمنع من استصحاب الوجوب المنجز مع العلم به سابقاً من جهة ملازمته للوجوب المعلق بعد فرض وجود قيده.

و منه يظهر أن التسامح العرفي إنما يحتاج اليه بناءً على رجوع القيد للواحد لا للوجوب. لكن الذي يظهر من المصنف رحمته أن الملاك في جريان الاستصحاب هو الاكتفاء بالتسامح العرفي حتى بناءً على رجوع القيد للوجوب، كما يأتي منه في الاستطاعة التي فرضها من قيود الوجوب.

إلا أن يبتني على مختاره في الواجب المشروط من رجوع جميع شروط الوجوب للواجب. فلاحظ.



الأصول المثبتة إن شاء الله.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً وإن كان لتعليقه على أمر حاصل، فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج: إن الوجوب ارتفع (١). فإذا شك في ارتفاعها يكون شكاً في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق (٢) عليه، لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية (٣)، إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه (٤) كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور (٥)، فإنه حاكم عليه (٦)، كما ستعرف.

نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت،

---

(١) بناءً على ما سبق يظهر أنه لو فرض رجوع اشتراط الاستطاعة إلى وجوب الحج فلا مانع من الاستصحاب لو فرض الشك بلا حاجة إلى الرجوع للتسامح العرفي. ثم إن الاستطاعة وإن لم تكن وقتاً، إلا أن التقييد بها كالتقييد بالوقت في الأثر، بل قد يراد من الموقت ما يعم ذلك.

(٢) الذي هو مفاد القضية الشرطية.

(٣) إلا أن الشرطية لا تنفع بعد فرض الشك في الشرط، لعدم إحراز الوجوب المنجز الذي هو مورد الأثر عملاً.

(٤) كالوقت والاستطاعة، وغيرهما.

(٥) وهو استصحاب التكليف المعلق على القيد.

(٦) ضمير (إنه) يعود إلى استصحاب وجود الأمر المعلق عليه، كاستصحاب الوقت. وضمير (عليه) يعود إلى استصحاب الأمر المعلق على القيد، كاستصحاب التكليف المعلق على الاستطاعة.

كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين (١) - كذهاب الحمرة واستتار القرص -  
انحصر الأمر حينئذٍ في إجراء استصحاب التكليف، فتأمل.

والحاصل: أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك  
في إبقائه من جهة الشك في سببه أو شرطه أو مانعه غير متجه، لأن مجرى  
الاستصحاب في هذه الموارد أولاً وبالذات هو نفس السبب والشرط  
والمانع (٢)، ويتبعه إبقاء الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في  
الحكم التكليفي ابتداءً، إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.  
قوله: «وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار...  
الخ».

رجوع إلى كلام  
الفاضل التوحيدي  
والتعليق عليه

قد يكون التكرار مردداً بين وجهين، كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار  
الدائمي، لكن العدد المكرر كان مردداً بين الزائد والناقص (٣).  
وهذا الإيراد لا يندفع بما ذكره صاحب في قوله: من أن الحكم في التكرار كالأمر  
الموقت (٤)، كما لا يخفى.

---

(١) فإنه يتمتع استصحابه حينئذٍ، لامتناع استصحاب الأمر المفهوم المردد  
كالمفهوم المردد، كما أوضحناه في استصحاب الكلي من شرح الكفاية.  
(٢) يعني: وقد اعترف به الفاضل التوحيدي صاحب في كلامه السابق.  
(٣) لعل هذا خلاف ظاهر القائلين بالتكرار، بل ظاهرهم إرادة التكرار  
الدائمي.

(٤) لأن هذا مختص بما إذا علم مقدار التكرار من ظاهر الدليل، ولو بنحو  
الدوام ليكون نظير الوقت المعلوم الحال، بخلاف فرض المصنف صاحب، إذا لا مجال فيه  
للرجوع للدليل بعد إجماله، بل لا رافع للشك.

فالصواب أن يقال: إذا ثبت وجوب التكرار، فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار، لترده بين الزائد والناقص، ولا يجري فيه الاستصحاب، لأن (١) كل واحد من المكرر: إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل، وحكمه النفي بأصالة البراءة، لا الإثبات بالاستصحاب، كما لا يخفى.

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به - بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد - فمرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها، ولا يجري فيه الاستصحاب أيضاً، لأن (٢) ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء (٣) لا يثبت وجوب هذا

---

(١) هذا مبني على فرض التفريد في الوجود المكرر وفرضه واجباً مستقلاً أو جزءاً من الواجب، أما لو فرض كون وجوبه مقتضى وجوب الماهية من حيث هي بدعوي عدم سقوطه بفرد واحد منها، أمكن الرجوع إلى استصحاب وجوب الماهية.

وبالجملة: التكرار إن كان واجباً شرعياً في مقام الجعل جرى ما ذكره المصنف رحمته. وإن كان واجباً عقلياً في مقام الامتثال بملاك وجوب الماهية أمكن الرجوع إلى استصحاب وجوب الماهية في ظرف الشك المذكور، وامتنع الرجوع أصالة البراءة والاشتغال، لعدم الشك في التكليف الشرعي. فلاحظ.

(٢) إشارة إلى ما تقدم في منع التمسك بالاستصحاب المذكور عند الكلام في الدليل العقلي على البراءة في مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٣) وهي الأجزاء المتيقنة المعلوم ثبوت الوجوب لها سابقاً والتي يشك في امتثال التكليف بها مع عدم الإتيان بالأفراد المشكوك.

الشيء المشكوك في جزئيته، بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو قاعدة الاحتياط.

قوله: «وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بهما في أي زمان كان». قد يورد عليه النقض ببعض بما عرفت حاله في العبارة الأولى (١). ثم إنه لو شك في كون الأمر للتكرار أو المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزايد والناقص (٢).

وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة - كالجلوس في المسجد - ولم يعلم مقدار استمراره، فإن الشك بين الزائد والناقص يرجع (٣) - مع فرض كون الزايد المشكوك واجباً مستقلاً على تقدير وجوبه - إلى أصالة البراءة، ومع فرض كونه جزء، يرجع إلى مسألة الشك في الجزئية وعدمها، فإن المرجع فيها البراءة أو وجوب الاحتياط.

قوله: «وتوهم: أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت

---

(١) لعله إشارة إلى الإيراد عليه بأنه قد لا يكون للامر إطلاق من حيث الزمان فيتردد بين الوقت وغيره، وحينئذٍ فقد يجري الاستصحاب لاثبات وجوبه في الزمان المشكوك نظير ما تقدم في التكرار.

ثم إن المراد بالعبارة الأولى هي العبارة السابقة على هذه العبارة، لا العبارة الأولى من عبارات الفاضل التوفي رحمته، فإنها اجنبية عن المقام.

(٢) من حيث كونه من الدوران بين الأقل والأكثر.

(٣) وقد يرجع فيه إلى الاستصحاب بناءً على التسامح العرفي، فيقال: كان الجلوس مثلاً واجباً فهو كما كان، ولا ينظر إلى الخصوصيات الزمانية الموجبة لانحلال الجلوس إلى أمور متعددة، موضوعة لأحكام متعددة أو لحكم واحد.

المضيق، اشتباه غير خفي على المتأمل».

الظاهر أنه دفع اعتراض (١) على تسويته في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه، ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري (٢)، لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه، لأن الفور المنزل - عند المتوهم - منزلة الموقت المضيق:

إما أن يراد به المسارعة في أول أزمئة الإمكان، وإن لم يسارع ففي ثانيها وهكذا.

وإما أن يراد به خصوص الزمان الأول فإذا لم يثبت بالأمر

---

(١) يعني: انه لما ذكر الفاضل التوني أن الأمر المطلق بناء على عدم التكرار يقتضي انشغال ذمة المكلف بالفعل حتى يأتي به في أي زمان كان، فقد يتوهم الاعتراض عليه بعدم تمامية ذلك بناءً على الفور، لوجوب الاتيان به في الزمان الأول لاغير، فهو ملحق بالموقت.

وحينئذ فقد دفع هذا التوهم بأن إلحاق الأمر المطلق بناءً على الفور بالموقت اشتباه غير خفي. وعليه فليس غرض المعارض من إلحاقه بالموقت أن لذلك دخلاً في جريان الاستصحاب، فإن الفاضل التوني رحمته لا يرى جريان الاستصحاب في الموقت ولا في المطلق فلا اثر للإلحاق المذكور في ذلك عنده، بل غرضه عدم استواء اجزاء الزمان في المطلق بناءً على الفور، خلافاً لما ذكره الفاضل المذكور.

ثم انه سبق منا الكلام في اندفاع الاعتراض المذكور وعدمه عند تعقيب كلام الفاضل المذكور. فراجع.

(٢) لما ذكرناه من أن الفاضل التوني رحمته لا يفرق في امتناع الاستصحاب بين المطلق والموقت.

وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا مترخياً (١).

وإما أن يراد به ثبوته في الآن الثاني مترخياً.

وعلى الأول، فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق.

وعلى الثاني، فلا معنى للاستصحاب، بناء على ما سيذكره: من أن

الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت.

وعلى الثالث، يكون في الوقت الأول كالمضيق وفيما بعده كالأمر

المطلق (٢).

وقد ذكر بعض شراح الوافية: أن دفع هذا التوهم لأجل استلزامه

الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد الوقت الأول.

ولم أعرف له وجهاً (٣).

قوله: «وكذا النهي».

---

(١) الظاهر أن كلام المعترض مبني على إرادة هذا الوجه دون الوجهين

الآخرين فإن هذا الوجه هو الذي يشابه الموقت في عدم وجوب الاتيان بالفعل بعد

الوقت وأما الوجهان الآخران فهما لا يشابهان الموقت إلا في وجوب المبادرة للفعل

في أول الوقت، ولا يظن من الفاضل التنوي تَنْوِيٌّ إنكار إلتحاق المطلق الفوري بالموقت

في ذلك. فتأمل.

(٢) يعني: فلا يرجع إلى الاستصحاب، بل إلى إطلاق الدليل المقتضي لبقاء

الوجوب في تمام أجزاء الزمان.

(٣) بل عرفت أن كلام الفاضل التنوي تَنْوِيٌّ يأباه، لأنه من الرجوع إلى

الاستصحاب في الموقت، فلا أثر للإلتحاق به في جريان الاستصحاب.

لا يخفى أنه ﷺ لم يستوف أقسام الأمر، لأن منها ما يتردد فيه الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته، وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت، كما إذا شككنا في أن الأمر بالغسل في يوم الجمعة مطلق - فيجوز الإتيان به في كل جزء من النهار - أو موقت إلى الزوال (١)؟ وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد (٢)، فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابتداء (٣).

قوله: «بل هو أولى لأن مطلقه... الخ».

كأنه ﷺ لم يلاحظ إلا الأوامر والنواهي اللفظية المبينة المدلول، وإلا فإذا قام الإجماع أو دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم

(١) لا يخفى أن هذا من الموقت الذي تردد وقته بين الطويل والقصير، وهو الذي اشار إليه المصنف في تعقيب العبارة الثانية للفاضل التوني ﷺ، لا بما يتردد بين المطلق والمقيد.

إلا أن يراد من المطلق المطلق بالإضافة إلى الوقت الخاص المشكوك فيه، لا الذي لم يؤخذ فيه وقت أصلاً.

(٢) فقد قيل بجواز التأخير إلى صلاة العيد، وقيل بجوازه إلى الزول، وقيل بجوازه إلى تمام يوم العيد، ثم قيل ان من لم يؤدها فيه سقطت عنه، وقيل يجب القضاء عليه.

(٣) بناءً على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، إذ لو بني على عدمه امتنع الاستصحاب لاحتمال أخذ الوقت قيدياً في الموضوع الواجب.

نعم قد يتمسك بأصالة البراءة من القيد المذكور، فيجوز التأخير والأتیان بالخالى عنه. فلاحظ.

بقاؤها بعده - كحرمة الوطاء الحائض المرددة بين اختصاصها بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء، وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاغتسال، وحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار (١)، وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانها (٢)، إلى غير ذلك مما لا تحصى - فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب (٣).

قوله: «فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق... الخ».

الظاهر أن مراده من سببية السبب تأثيره، لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم الوضعي، لأن هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام، لكونه دائماً في جميع الأسباب إلى أن ينسخ.

فإن أراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية ليكون مورداً للاستصحاب في المسبب (٤)، فهو مناف لما ذكره:

---

(١) لان العصير المذكور يجرم بغليانه إجماعاً، ويشك في بقاء حرمة إذا ذهب ثلثاه بغير النار.

(٢) فإنها قبل الغليان محللان إجماعاً، ويشك في بقاء حليتها بعده. وفي عبارة المصنف رحمته نحو من التسامح قد يظهر بالتأمل.

(٣) فتستصحب الحرمة في الحيض والعصير العنبي، والحلية في عصير التمر والزبيب. وقد بينتني الاستصحاب في المقام على التسامح العرفي. فتأمل.

(٤) لكن هذا خلاف ظاهر كلام الفاضل التوني أو صريحه، إذ هو في مقام بيان عدم الحاجة للاستصحاب، لعدم حصول الشك بعد وفاء الأدلة بالبيان، كما هو الحال في الأحكام التكليفية عنده، فالمتعين حمل كلامه على الوجه الثاني. وما



من عدم جريان الاستصحاب في التكليفيات إلا تبعاً للوضعيات (١).  
 وإن أراد من ذلك نفي مورد يشك في كيفية سببية السبب ليجري  
 الاستصحاب في المسبب، فأنت خير بأن موارد الشك كثيرة، فإن السببية  
 قد تردد بين الدائم والموقت - كالخيار المسبب من الغبن المتردد بين كونه  
 دائماً لولا المسقط وبين كونه فورياً، وكالشفعة المرددة بين كونه مستمراً  
 إلى الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا - والموقت قد يتردد بين وقتين،  
 كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلاة المردد وقتها بين الأخذ في  
 الانجلاء وتمامه.

قوله: «وكذا الكلام في الشرط والمانع... الخ».

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع بالسبب (٢)، فإن شيئاً من  
 الأقسام المذكورة للسبب لا يجري في المانع وإن جرى كلها أو بعضها في

أورده عليه المصنف رحمته نظير لما أورده عليه في الأحكام التكليفية. فلاحظ كلاميهما.  
 (١) لأن السبب قد يكون سبباً للحكم التكليفي رأساً من دون توسط  
 حكم وضعي، كحرمة وطء الحائض المردد بين كونه مسبباً عن الحيض فيرتفع  
 بالنقاء، وكونه مسبباً عن الحدث فلا يرتفع إلا بالغسل، وكذا المثال الآتي منه وهو  
 مثال الكسوف، ففي مثل ذلك يجري استصحاب الحكم التكليفي بنفسه، لا تبعاً  
 لاستصحاب الحكم الوضعي.

(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «لم أعرف الوجه في عدم معرفته دام ظله  
 المراد من الإلحاق بعد تسليمه لجريان ما ذكره من الأقسام في الشرط والمانع أيضاً،  
 إذا الوجه فيه بعد الاعتراف بما ذكر مما لا يخفاء فيه، فإنه أراد منه منع مورد للشك في  
 الشرط والمانع حتى يجري الاستصحاب فيه...».

المانع إذا لوحظ كونها سبباً للعدم (١)، لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب، وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.

وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب (٢) بقوله: «فإن ثبوت الحكم... الخ».

فإن الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنه:

قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على الإطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للممس، ومن الأكبر للمكث في المساجد، ومن الحيض

---

(١) لكن يمكن أن يقال: ان المانع قد يكون بنحو الدوام والاستمرار، كما نعية القتل من الميراث، وقد يكون بنحو خاص يختص بخصوص زمان، كما نعية الصبي من الوصية العهدية للصبي، فإنه يختص بحال الصبي، فإذا ارتفع صحت الوصية السابقة له وكانت له الولاية بعد بلوغه، ولا داعي لارجاعه إلى السبب بلحاظ عدم الحكم، وكذا الحال في الشرط.

على أن ذلك أشبه بالنزاع اللفظي.

ولعله لأجل ذلك سبق من بعض أعظم المحشين رحمهم الله أن المصنف رحمهم الله يسلم بجريان ما ذكر من الأقسام في الشرط والمانع، وإلاّ فصريح كلام المصنف رحمهم الله عدم جريان الأقسام المذكورة إلا بعد إرجاع المانع والشرط إلى السبب.

ثم إنه رحمهم الله قال بعد ما سبق من الإشكال في كلام المصنف رحمهم الله: «فالمراد مما ذكره (دام ظله) حسبها صرح به في مجلس البحث - وإن كان خلاف ظاهر العبارة - هو أنه لا نفع في إلحاق الشرط والمانع بالسبب، لما عرفت من جريان الاستصحاب فيه فتدبر».

(٢) لا يخفى أن الفاضل التوني رحمهم الله قد ذكر هذا في وجه عدم جريان الاستصحاب في السبب، لا في وجه عدم جريانه في المانع والشرط. فلاحظ كلامه.

للوطاء ووجوب العبادة.

وقد يكون شرطاً له في حال دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن، لا مع عدمه.

وقد يكون حدوثة في زمان ما شرطاً للشيء فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط، كالأستطاعة للحج.

وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعل دون آخر، كالوضوء العذري المؤثر فيما يؤتى به حال العذر.

فإذا شككنا (١) في مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة، فلا مانع من استصحابه.

وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط - كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة في أثناء الوقت - فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب (٢).

وبالجملة: فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن جريان

(١) لا يخفى ان الفاضل التوحيدي رحمته الله لم يفرض صورة الشك، وفرض ظهور الأدلة وعدم إجمالها من هذه الجهات، وهو موجب للاستغناء عن الاستصحاب. نعم عرفت الإشكال في الفرض المذكور، وأن الأدلة قد تكون مجتمعة. ثم إن الاستصحاب في هذه الموارد قد يبتني على التسامح العرفي، فلا بد من التأمل التام في ذلك.

(٢) يعني: وجوب الصلاة، المقتضي للاكتفاء بالصلاة مع النجاسة. تقدم الكلام في الاستصحاب المذكور في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ويأتي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب.

الاستصحاب في المشروط، بل قد يوجب إجراءه فيه (١).

قوله: «فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلا في

الأحكام الوضعية، أعني: الأسباب والشروط والموانع ... الخ».

لا يخفى ما في هذا التفريع، فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب

في الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع (٢)، ولا  
عدمه فيها بالمعنى المعروف (٣). نعم، علم من كلامه عدم الجريان في

---

(١) يعني: في صور الشك التي عرفت أن مبني كلام الفاضل التوني رحمته على

إغفالها.

(٢) لأن كلامه السابق ناظر إلى عدم جريان الاستصحاب، لا إلى جريانه،

كما سبق منا في تعقيب كلامه، وسبق توجيهه. فراجع.

(٣) يعني: ولا ظهر من كلامه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام

الوضعية بالمعنى المعروف أعني: نفس السببية والشرطية والممانعة.

وبعبارة أخرى: الكلام تارة: في جريان الاستصحاب في نفس الأحكام

الوضعية وهي السببية واخواتها.

وأخرى: في جريانه في موضوعها، وهو نفس السبب وأخويه.

وثالثة: في جريانه في المسبب اعنى الحكم التكليفي كحرمة الوطاء المسبب

عن الحيض.

فمراد المصنف رحمته أن الفاضل التوني رحمته ذكره أنه ظهر من الكلام السابق عدم

جريان الاستصحاب إلا في المورد الثاني، مع أن كلامه لم يتضمن الوجه في جريانه

في المورد المذكور، ولا الوجه في عدم جريانه في المورد الأول وإنما تضمن الوجه في

عدم جريانه في المورد الثالث لاغير، فلا وجه لدعوى استفادة التفصيل المذكور من

كلامه.

المسببات، لزعمة انحصارها في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم.  
فبقي أمران: أحدهما: نفس الحكم الوضعي، وهو جعل الشيء سبباً  
لشيء أو شرطاً. واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها، لعين ما ذكره في  
الأحكام التكليفية (١).

والثاني: نفس الأسباب والشروط.

ويرد عليه: أن نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمراً غير شرعي،  
فظاهر كلامه - حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي  
الامور الشرعية (٢) - خروج مثل هذا عنه، كحياة زيد ورطوبة ثوبه. وإن  
كان أمراً شرعياً - كالطهارة والنجاسة - فلا يخفى أن هذه الامور الشرعية

---

أقول: أما ما ذكره من عدم وفاء كلام الفاضل التوني بوجه جريانه في المورد  
الثاني فقد عرفت الكلام فيه.

و أما ما ذكره من عدم وفائه بوجه عدم جريانه في المورد الأول، فهو غير  
ظاهر، بل ظاهر كلام الفاضل التوني هو عدم جريان الاستصحاب في نفس  
الأحكام الوضعية، لفرض عدم إجمال أدلتها حتى يحتاج إلى الاستصحاب، فعدم  
إجمال الأدلة كما يمنع من جريان الاستصحاب في المورد الثالث يمنع من جريانه في  
الأول للتلازم بينهما في الشك واليقين - فلاحظ كلامه.

(١) لما عرفت من أن فرض عدم الاجمال في الأدلة يمنع من الشك المعترف في  
الاستصحاب لكن عرفت أن هذا ظاهر من كلام الفاضل التوني أيضاً.

(٢) لم يظهر من كلام الفاضل التوني رحمته المتقدم تخصيص الاستصحاب  
بالامور الشرعية وقد نقل بعض أعظم المحشين رحمته عن المصنف رحمته في مجلس الدرس  
في توجيه حمل كلامه على ذلك وجهين لا يخلوان عن إجمال، وقد أطل رحمته الكلام  
فيهما ودفعهما، بما لا مجال لا طالة الكلام فيه.

مسببة عن أسباب، فإن النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير، والطهارة التي مثل بها في مسألة المتيمم مسببة عن التيمم، فالشك في بقائها لا يكون إلا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لإجراء الاستصحاب في المسبب - أعني النجاسة والطهارة - وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

ودعوى: أن الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الأسباب (١) إلا تبعاً لجريانه في نفس الأسباب.

مدفوعة: بأن النجاسة - كما حكاها الفصل عن الشهيد (٢) - ليست إلا عبارة عن وجوب الاجتناب، والطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول، فهما أمران اعتباريان متزعلان من الحكم التكليفي.

قوله: «ووقعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها... الخ».

قد عرفت وستعرف أيضاً: أنه لا خفاء في أن استصحاب النجاسة

---

(١) حيث قال: «فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كاللوك لوجوب الظهر...»، ولا عموم في كلامه لما إذا كان المسبب أمراً شرعياً آخر كالطهارة والنجاسة.

(٢) لا يخفى أن مجرد حكاية التوني ذلك عن الشهيد لا يدل على اختياره له. بل سبق منا إنكاره وإن اختاره المصنف عليه السلام فالأولى في الإشكال على التوني أن ما ذكره في وجه المنع من استصحاب الأحكام التكليفية من فرض عدم الإجمال في ادلتها المانع من وجود الشك - جار في غيرها من الأمور الشرعية المسببة كالنجاسة وغيرها فتخصيص المنع بالأحكام التكليفية في غير محله.

لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها (١) - أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب - فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي، لا ابتداء ولا تبعاً، وهذا كاستصحاب حياة زيد، فإن حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرف في ماله، وليس هذا استصحاباً لهذا التحريم.

فإن التحقيق - كما سيجيء - : عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي يستصحب موضوعاتها، لأن استصحاب وجوب الاجتناب إن كان - مثلاً - بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت أنه لا يبقى بهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب، لما عرفت: من أن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة. وإن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب، فإن وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجساً، لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب، فما لم

---

(١) فالأثر ليس مستصحباً، بل التعبد به مقتضى استصحاب النجاسة لا غير.

لكن لا يبعد كون هذا هو مراد التوحيُّد من أن وقوع الاستصحاب في الأحكام التكليفية يتبع استصحاب الأحكام الوضعية، إذ مرجعه إلى أن التعبد بالحكم التكليفي ليس لاجل سبق اليقين به، بل لاجل سبق اليقين بالحكم الوضعي، فلا يرد عليه شيء.

ثم إن ما فرضه المصنف رحمته من أن الحكم التكليفي من آثار الأمر الوضعي - كالنجاسة - لا يناسب ما سبق منه قريباً من كون الأحكام الوضعية - حتى مثل النجاسة - منتزعة من الأحكام التكليفية، بل يناسب ما ذكرنا من كونها مجعولات شرعية وأنها مأخوذة في موضوعات الأحكام التكليفية. فتأمل.

يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب (١)، كما سيجيء في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

شبهة أخرى  
في منع جريان  
الاستصحاب في  
الأحكام التكليفية

ثم اعلم: أنه بقي هنا شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية مطلقاً، وهي: أن الموضوع للحكم التكلفي ليس إلا فعل المكلف، ولا ريب أن الشارع - بل كل حاكم - إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم (٢) ثم يحكم عليه.

وحيثُذ، فإذا أمر الشارع بفعل - كاجلوس في المسجد مثلاً - فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلا بالإتيان به (٣)، إذ لو ارتفع الوجوب بغيره (٤)

(١) لكن الظاهر إحراز بقاء الموضوع بناءً على أن المدار فيه على التسامح العرفي - كما هو مختاره رَبِّهِ - إذ يصح أن يقال: كان شرب هذا الماء محرماً فهو كما كان، وليست النجاسة بنظر العرف إلا من سنخ الصفات الطارئة غير المقومة للموضوع. فلاحظ.

(٢) فإذا كان الموضوع كلياً - كما هو الحال في فعل المكلف الملحوظ في القضية الشرعية - كانت الخصوصيات والقيود مقومة له ومنوعة لجنسه، بنحو يكون تخلفها موجباً لاختلاف الموضوع، فالجلوس قبل الزوال مباين للجلوس بعده كمباينة الجلوس للقيام والجلوس في المسجد للجلوس في الدار، بخلاف ما لو كان جزئياً خارجياً له نحو من الاستمرار، فإن اختلاف الخصوصيات لا يوجب تعدده، فاحتمال دخلها في ثبوت الحكم لا يستلزم احتمال تخلف الموضوع بتخلفها، كما يظهر بأدني. تأمل.

(٣) أو بتعذره.

(٤) كحصول الزوال.



كان ذلك الرفع من قيود الفعل (١)، وكان الفعل المطلوب مقيداً بعدم هذا القيد من أول الأمر، والمفروض خلافه.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد، كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع (٢)، فعدم مطلوبيته (٣) ليس بارتفاع الطلب عنه (٤)، بل لم يكن مطلوباً من أول الأمر.

وحينئذٍ فإذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس، يرجع الشك إلى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد، أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا، لأن معناه (٥) إثبات حكم كان متيقناً لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع، وهذا غير متحقق فيما نحن فيه.

وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخر، لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته، خصوصاً إذا كان حكيماً، وخصوصاً عند القائل بالتحسين

(١) يعني: كان عدمه من قيود الفعل، فيكون حصوله موجباً لتعذر الفعل المكلف به، فيسقط التكليف، لتعذر موضوعه.

(٢) الموجب لتعذر الواجب، فيسقط التكليف به.

(٣) يعني: عدم مطلوية الفعل الخالي عن القيد.

(٤) كي يرجع مع الشك فيه إلى استصحابه وأصالة عدم ارتفاعه.

(٥) يعني: معنى الاستصحاب.

والتقيح، لدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان (١).

وبه يندفع ما يقال: إنه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفاً للفعل، بأن يقال: إن التبريد في زمان الصيف مطلوب، فلا يجري الاستصحاب إذا شك في مطلوبيته في زمان آخر، أمكن أن يقال: إن التبريد مطلوب في زمان الصيف، على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيلاً للطلب، وحينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقاءه بعد الصيف، إذ الموضوع باقٍ على حاله (٢).

توضيح الاندفاع: أن القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع، وتقييد الطلب به أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير (٣) - كما لا يخفى - فافهم.

---

(١) فيمتنع من الحكيم جعل الحكم على الموضوع المطلق مع اختصاص الحسن أو القبح بالمقيد الواجد للخصوصية. لكن الظاهر أن ذلك لا دخل له فيما نحن بصدده، إذ مع فرض ملاحظة الأمر للقيد يرتفع التكليف بتخلفه ولو لم يكن حكيماً، أو لم نقل بالتحسين والتقيح، ومع عدم أخذه له لا يرتفع التكليف بتخلفه كذلك. فلاحظ.

(٢) فبقاء الحكم له ليس وجوداً آخر من الحكم غير الوجود المتيقن، بل هو استمرار لذلك الوجود الأول فيصح استصحابه مع الشك، وليس كالصورة الأولى لأن تبدل الموضوع بتبدل قيده موجب لتعدد الحكم الوارد عليه، ومباينة الحكم المشكوك للمتيقن، وليس هو استمراراً له.

(٣) هذا مبني على مختار المصنف رحمته في الواجب المشروط من رجوع قيود الهيئة إلى المادة لباً. أما بناءً على ما هو الظاهر من عدم رجوع قيود إحداها للأخرى للاختلاف بينها ذاتاً وأثراً، فلا مجال لدعوى تعدد الموضوع، ولا يمتنع جريان الاستصحاب لو فرض عدم رجوع القيد للمادة، وإنما احتمال رجوعه للهيئة

وبالجملة: فينحصر مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع، وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه، كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك (١).

لا غير.

ولا جل ذلك يلزم التفصيل بين القيد، لا إطلاق المنع - كما هو مبني الشبهة - ولا إطلاق الجواز اتكالا على التسامح العرفي - كما سيأتي منه بَيِّنَات - لعدم العبرة بتسامح العرف في الاستصحاب ولا في غيره من موارد تطبيق موضوعات الأحكام على جزئياتها الشخصية.

نعم يجب الرجوع إلى العرف في فهم موضوع القضية الشرعية ثم إحراز بقاء ذلك الموضوع حقيقة، وذلك لا ينطبق إلا على التفصيل بالوجه الذي ذكرنا. فلاحظ.

(١) مما يتعلق بالامور الجزئية كالماء والثوب والمرأة والدينار والدرهم ونحو ذلك من الامور الجزئية، فإن موضوع القضية الكلية الشرعية وإن كان كلياً أيضاً، إلا أنها مسوقة لتحديد القضايا الجزئية التي هي موضوع الأثر، وموضوعاتها هي الامور الجزئية التي لا تتبدل ولا تتعدد بتوارد الحالات المختلفة - التي يحتمل دخلها في الحكم - عليها، فلا مانع من الاستصحاب معها.

و منه يظهر أن ما يكون من هذه الأمور متعلقاً بالامور الكلية لا مجال لاستصحابه لو فرض تبدل ما يحتمل كونه قيداً في الموضوع، كما في الملكية حيث انها قد تتعلق بالاعمال والمنافع والذميات ونحوها من الامور الكلية، ففي مثل ذلك لا مجال لاستصحابها، كما لو احتمل كون المنفعة المملوكة للعين خصوص منفعة النهار، فلا مجال لدعوى استصحابها إلى الليل بان يقال: كانت منفعة الدار مثلاً مملوكة فهي كما كانت، إلا أن يحتمل كون القيد قيداً للملكية لا للمملوك، على ما سبق في الأحكام التكليفية. فلاحظ.

ومنه يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً إذا تعلق بفعل الشخص (١).

الجواب عن  
هذه الشبهة

هذا، والجواب عن ذلك: أن مبنى الاستصحاب - خصوصاً إذا استند فيه إلى الأخبار (٢) - على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي يتزعمها العرف من الأدلة الشرعية (٣)، فإنهم لا يرتابون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقاءه بعده، فإن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها (٤)، وإن كان مقتضى المدقة العقلية

---

(١) لأنه كلي كما ذكرنا، وكذا لو تعلق بالمنافع والاعيان الكلية ونحوها وذلك كما في الاجارة والنذر واليمين ونحوها.

(٢) أما لو استند فيه إلى حكم العقل فقد يدعى أنه مبني على المدافة، بخلاف الأخبار، ولابتنائها على المفاهيم العرفية.

لكن من الظاهر أن العرف إنما يرجع إليه في تحديد المعنى المفهوم من الدليل، ولا وجه للرجوع إليه في تطبيق الكبريات على صغرياتها، خصوصاً مع ابتناء التطبيق على التسامح والتساهل والتغافل عن الخصوصيات المأخوذة في الأدلة، ولذا ليس بناؤهم على الاكتفاء في المقادير - كالرطل والفرسخ - بتسامح العرف في تطبيقها على ما زاد قليلاً أو نقص كذلك، ولم يتضح الوجه في خصوصية الاستصحاب في ذلك.

(٣) إن رجوع انتزاع العرف إلى تعيين المدلول الدليل فلا اشكال في الاكتفاء به، وإن رجع إلى التسامح في تطبيقه فلا وجه للتعويل عليه.

(٤) هذا متفرع على البناء على كون الموضوع مطلقاً غير مقيد، ولو فرض البناء على كونه مقيداً لم يرتابوا في ارتفاع الموضوع وعدم قابلية الحكم للاستمرار. وحينئذٍ فاللازم النظر في منشأ البناء على كون الموضوع مطلقاً، فإن كان

كون الزمان قيداً للفاعل (١). وكذلك الإباحة والكرهية والاستصحاب.  
 نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون  
 الشك في الاستمرار، مثلاً: إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال، ثم  
 شككنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال، فلا يحكمون باستصحاب  
 ذلك، ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون  
 في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أما لو ثبت ذلك مراراً، ثم  
 شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمراً وشك في  
 ارتفاعه، فيستصحب (٢).

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام  
 عند الشك في حدوث التكليف بالقصر، وباستصحاب وجوب العبادة

---

مستنداً لفهم الإطلاق من الأدلة، فلا إشكال في التعويل على ذلك، وإن كان مستنداً  
 للتسامح فلا عبرة به.

(١) بناء على رجوع جميع القيود للمادة، وقد عرفت الإشكال فيه.

(٢) الظاهر أن هذا مبني على استصحاب القضية التعليقية المطلقة، وهو  
 موقوف على فرض القضية المستمرة مجعولة بنحو القضية الحقيقية، لا الخارجية  
 المختصة بالزمان الخاص.

ومنه يظهر الفرق بين ثبوته سابقاً مرة واحدة وثبوته مراراً، فإن الغالب الأول  
 عدم كون القضية بالإضافة إلى الزمان حقيقية بخلاف الثاني، فلو فرض العكس  
 تعين قابلية الحكم للاستمرار، فيصح الاستصحاب لو فرض تحقق الشك فيه.

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب التعليقي، كما هو مختار المصنف رحمته،  
 ويأتي الكلام فيه في التنبيه الرابع.

عند شك المرأة في حدوث الحيض، لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر، وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة - حتى (١) يحكم بوجوب التمام، لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر، ولوجوب العبادة، لأنه من آثار عدم الحيض - بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً (٢) عندهم وإن (٣) كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً، فهو في كل يوم مسبق بالعدم، فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه، لا استصحاب وجوده.

والحاصل: أن المعيار حكم العرف بأن الشيء الفلاني كان مستمراً فارتفع وانقطع، وأنه مشكوك الانقطاع. ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو مثله، فإن عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف، لا رفع (٤).

---

(١) نتيجة للمنفى في قوله: «لا من جهة...» لا للنفي.

(٢) لا معنى للاستمرار في الامور المتعاقبة التي يتخللها عدم، كالصلاة التي يرتفع وجوبها بخروج الوقت.

نعم قد يتجه الاستمرار بلحاظ القضية الحقيقية الكلية الراجعة إلى القضية التعليقية، فينبى الاستصحاب على ما سبق.

(٣) (إن) هنا وصلية، وهو اشارة إلى ما ذكرناه من عدم قابلية المورد للاستمرار لتخلل عدم بخروج الوقت.

(٤) هذا بالإضافة إلى التكليف التنجيزي الحقيقي الناشئ من الملاك، اما بالإضافة إلى التكليف الكلي الصوري، التعليقي المستفاد من القضية الحقيقية الملقاة

ونظير ذلك (١) - في غير الأحكام الشرعية - ما سيجيء: من إجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها (٢)، وفي الأمور التدرجية المتجددة شيئاً فشيئاً (٣)، وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقياً إلا بالمساحة العرفية (٤)، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

عند بيان التكليف فهو رفع لا دفع.

والظاهر أن إطلاق النسخ والرفع على ملاحظته لا ملاحظة التكليف الحقيقي التجيزي، ولا على التسامح العرفي، ولذا يصدق مع وحدة الواقعة المجعولة حقيقة، بل يصدق على النسخ قبل مجي وقت العمل، مع عدم جعل حكم حقيقي أصلاً. وقد أطلنا الكلام في توضيح ذلك في مبحث استصحاب أحكام الشرايع السابقة من شرح الكفاية.

ولعله يأتي فيه بعض الكلام في التنبيه التاسع من تنبيهات الاستصحاب.

(١) يعني في الابتداء على التسامح العرفي.

(٢) تقدم منا امتناع الاستصحاب في الكرية وعدمها، لما ذكرناه هنا من الوجه.

(٣) كالزمان والحركة والكلام. لكن الظاهر عدم ابتداء الاستصحاب فيها على التسامح العرفي، بل هو مبني على الرجوع للعرف في تحديد الموضوع، الذي عرفت أنه لا بأس به.

(٤) الظاهر امتناع الاستصحاب في مثل ذلك، لما ذكرناه هنا، وقد سبق التعرض له في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ويأتي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

## [ حجة القول الثامن ]

التفصيل بين ما  
ثبت بالإجماع  
وغيره ونسبته  
إلى الغزالي

حجة القول الثامن (١) وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه. فنقول:

قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وإنكارها في استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مفصلاً في المسألة.

وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب، ونسب إلى جماعة منهم الغزالي حجيته، ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنواناً آخر لاستصحاب حال الإجماع، ومثل له بالتميم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، وبالحارج من غير السيلين من المتطهر، ونسب إلى الأكثر ومنهم الغزالي عدم حجيته.

ظاهر كلام  
الغزالي إنكار  
الاستصحاب  
مطلقاً

إلا أن الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية: هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني، فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف في كلام

---

(١) وهو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت المستصحب في الزمان الأول بالإجماع وما إذا كان ثبوته بغيره، فيجري الاستصحاب في الثاني دون الأول.



الشهيد عليه السلام، وإنما المسلم عنده (١) استصحاب عموم النص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة.

فمنشأ نسبة التفصيل لإطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النص أو إطلاقه، وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع، وإن صرح في أثناء كلامه بإلحاق غيره - مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الأولى - به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت.

قال في الذكرى - بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب إلى خمسة أقسام: ما يستقل به العقل كحسن العدل، والتمسك بأصل البراءة، وعدم الدليل دليل العدم، والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر - :

الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف (٢). مثاله: المتيّم... الخ، واختلف الأصحاب في حجيته، وهو مقرر في الأصول. انتهى.

ونحوه ما حكى عن الشهيد الثاني في مسألة أن الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا؟ وفي مسألة المتيّم... الخ، وصاحب الحدايق في الدرر النجفية، بل استظهر هذا (٣) من كل من مثل محل النزاع بمسألة

(١) يعني: عند الغزالي.

(٢) متعلق بقوله: «استصحاب...».

(٣) يعني: أن المراد من استصحاب حال الإجماع ما يعم استصحاب حال غيره من الأدلة. أو أن الإنكار يعمم جميع الأقسام، ولا يختص بحال الإجماع.

المتيمم، كالمعتبر والمعالم وغيرهما.

ولابد من نقل عبارة الغزالي - المحكية في النهاية - حتى يتضح حقيقة الحال.

كلام الغزالي

قال الغزالي - على ما حكاه في النهاية - :

المستصحب إن أقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة، بل قال: أنا نافٍ ولا دليل على النافي، فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي، وإن ظن إقامة الدليل فقد أخطأ، فإننا نقول: إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه، وهو (١) إن كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه، فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السيلين لا عند وجوده. وإن دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص.

وإن كان بالإجماع فالإجماع إنما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود (٢)، ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود كان المخالف خارقاً للإجماع، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للإجماع، لأن الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الخروج وعدم الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعله جامعة (٣)، فأما أن

---

(١) يعني: الدليل الدال على النفي.

(٢) يعني: دون وجود الخروج من غير السيلين.

(٣) وهي عموم الاجماع لحال العدم. أو أن المراد بالعلة هي العلة المصححة

يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال. وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود.

وهذه دقيقة: وهو أن كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنص ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده (١)، فإن المخالف مقر بأن العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف، فإن قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل» شامل بصيغته صوم رمضان، مع خلاف الخصم فيه، فيقول: «اسلم شمول الصيغة، لكني اخصه بدليل» فعليه الدليل.

وهنا، هذا المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف، لاستحالة الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل عدم شمول الصيغة مع الخلاف. فهذه دقيقة يجب التنبيه لها.

ثم قال: فإن قيل: الإجماع يحرم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟ وأجاب: بأن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، ولم يكن المخالف خارقاً للإجماع، لأن الإجماع إنما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

---

للقياس وحيثئذ فيكون التمسك بالقياس لا بالإجماع ولا بالاستصحاب.

(١) يعني: فيمكن الرجوع إليه مع الخلاف لو فرض تامة شروط العمل به.

لا يقال: دليل صحة الشروع (١) دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأننا نقول: ذلك الدليل (٢) ليس هو الإجماع، لأنه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلاً عند عدمه، وإن كان نصاً فبينه حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا؟

لا يقال: لم ينكروا على من يقول: الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع، فلا (٣) يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه (٤) بنفسه لا بسبب.

لأننا نقول: هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت يجوز دوامه وعدمه، فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت. ولولا دليل العادة على أن الميت لا يحيى والدار لا ينهدم إلا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته، كما لو أخبرنا عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار، ولم يدل العادة على دوام هذه الأحوال، فإننا لا نقضي بدوامها. وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر، انتهى.

---

(١) يعني: في الصلاة مع التيمم.

(٢) يعني: الدال على صحة الشروع المدعى دلالاته على الدوام.

(٣) تفريع على قوله: «لم ينكروا على من يقول...» وليس هو داخلياً في مقول

القول.

(٤) يعني: دوام ما ثبت، وهي جملة مستأنفة.

ولا يخفى أن كثيراً من كلماته - خصوصاً قوله أخيراً: «خبر الشارع عن دوامها» - صريح في أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع، بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهمة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان الأول.

والعجب من شارح المختصر، حيث إنه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالي، ثم قال:

ولا فرق عند من يرى صحة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيّاً أصلياً، كما يقال فيما اختلف كونه نصاباً: لم يكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاءه، أو حكماً شرعياً، مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين: إنه كان قبل خروج الخارج منه متطهراً إجماعاً، والأصل البقاء حتى يثبت معارض، والأصل عدمه، انتهى.

ولا يخفى: أن المثال الثاني، مما نسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت من النهاية ومن عبارته المحكية فيها.

ثم إن السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي: تارة: بأن قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنياً على ما جعله القوم دليلاً من حصول الظن، بل هو مبني على دلالة الروايات عليها، والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الإجماع.

وأخرى: بأن غرضه من دلالة الدليل على الدوام، كونه بحيث لو علم أو ظن وجود المدلول في الزمان الثاني أو الحالة الثانية لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكناً، والإجماع ليس كذلك، لأنه يضاد

نسبة شارح  
المختصر  
القول بحجية  
الاستصحاب  
مطلقاً إلى الغزالي

كلام السيد  
صدر في الجمع  
بين قولي الغزالي

الخلاف، فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعاً عليه؟ كما يرشد إليه قوله: «والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف النص والعموم ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده». ويكون غرضه من قوله: «فلا بد لدوامه من سبب» الرد على من ادعى أن علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع، وأن الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق، فرد عليه: بأنه ليس الأمر كذلك، وأن الإذعان والظن بالبقاء لا بد له من أمر أيضاً، كعادة أو أمانة أو غيرها، انتهى.

المناقشة فيما  
أفاده السيد الصدر

أقول: أما الوجه الأول، فهو كما ترى، فإن التمسك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصة الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم، فضلاً عن العامة.

وأما الوجه الثاني (١)، ففيه: أن منشأ العجب من تناقض قوله (٢)، حيث إن ما ذكره في استصحاب حال الإجماع - من اختصاص دليل الحكم بالحالة الأولى - بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع (٣)، فإنه إذا ورد النص على وجه يكون ساكناً بالنسبة إلى ما بعد الحالة الأولى، كما إذا ورد أن الماء ينجس بالتغير، مع فرض عدم إشعار فيه

---

(١) وهو كون المراد من دلالة الدليل على الدوام إمكان حمل دليل الثبوت على ما يعم البقاء وإن لم تكن دلالته ثابتة.

(٢) يعني: قولي الغزالي المنسوين إليه، وهما القول بعدم حجية الاستصحاب حال الاجماع، والقول بحجية غيره من أقسام الاستصحاب. ولا يخفى أن مراد المصنف رحمته من تناقض القولين تنافي دليلهما، وإلا فلا تناقض بينهما وانفسهما.

(٣) إذ قد يقطع بسكون الدليل عن الحال الثاني.

بحكم ما بعد زوال التغير، فإن (١) وجود هذا الدليل - بوصف كونه دليلاً - مقطوع العدم في الحالة الثانية، كما في الإجماع (٢).

وأما قوله: «و غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم أو ظن بوجود المدلول في الآن الثاني... إلى آخر ما ذكره».

ففيه: أنه إذا علم لدليل أو ظن لأمانة، بوجود مضمون هذا الدليل الساكت - أعني النجاسة (٣) في المثال المذكور - فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام:

إن أريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام، فهو ممنوع، لامتناع دلالاته على ذلك، لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب واقتضاء، والمفروض عدمه (٤).

(١) جواب الشرط في قوله: «فإنه إذا ورد النص...».

(٢) لا يبعد أن يكون مراد الصدر من إمكان حمل الدليل على الدوام، هو إمكانه بحسب المراد الواقعي منه، لا مقام الدلالة والحجية، وعليه يفترق الإجماع عن غيره من الأدلة مثل الأدلة اللفظية المجملة.

نعم دليل العقل كالإجماع في ذلك فالأولى الإبراد عليه بان العبرة في حجية الدليل بمقام الظهور والدلالة، لا بحسب المراد الواقعي، فلا أثر لاحتماله، وسيأتي من المصنف رحمته الإشارة إلى ذلك.

(٣) بيان لمضمون الدليل.

(٤) وإلا لم يكن الدليل مجملاً، وكان بنفسه دالاً على البقاء بلا حاجة إلى

الاستصحاب.

وإن أريد إمكان كونه مراداً في الواقع (١) من الدليل وإن لم يكن الدليل مفيداً له، ففيه - مع اختصاص منعه (٢) بالإجماع عند العامة، الذي هو نفس مستند الحكم، لا كاشف عن مستنده (٣) الراجع إلى النص (٤)، وجريان (٥) مثله في المستصحب الثابت بالفعل أو التقرير، فإنه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام (٦) - : أن هذا المقدار من

---

(١) عرفت أن هذا هو المراد.

(٢) يعني: منع كون المراد من الدليل في الواقع هو الدوام.

(٣) هذا بيان لوجه جريان ما ذكر في الاجماع عند العامة دون غيرهم وحاصله: أن الإجماع لما كان عند العامة هو المستند للحكم والدليل عليه، فلا يمكن فرض عموم المراد من الدليل مع فرض اختصاص الاجماع بالحال السابق. أما الخاصة فحيث كان الاجماع عندهم كاشفاً عن الدليل وهو رأي المعصوم عليه السلام يمكن فرض عموم المراد من الدليل وان فرض اختصاص الاجماع بالحال السابق. فلاحظ.

(٤) الاجماع لا يكشف عن النص - الذي هو بالاصطلاح الدليل اللفظي -

بل عن رأي المعصوم عليه السلام كما ذكرنا.

(٥) عطف على قوله: «اختصاص...» وهو بيان لوجه آخر في الإشكال

وحاصله: أن الوجه المذكور لا يختص بالاجماع بل يجري في بعض الأدلة الاخر.

(٦) إذ لا معنى لعموم الفعل أو التقرير لغير موردتهما. إلا أن يدعى كون

الفعل والتقرير في المورد الخاص واردين بقصد بيان الحكم الكلي العام المستمر. فتأمل.

فالأولى التمثيل بدليل العقل، فإنه لا معنى لعموم المراد منه قطعاً مع فرض

اختصاصه بالحال السابق. فلاحظ.



الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الإجماع، لأن مناط نفيه لذلك - كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء داره (١) - احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل أو أمانة (٢).

هذا، وعلى كل حال، فلو فرض كون الغزالي مفصلاً في المسألة بين ثبوت المستصحب بالإجماع وثبوته لغيره، فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم: من أن أدلة الإثبات لا يفرق فيها بين الإجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير (٣) الإجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً (٤) إذا علم عدم إرادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقدير، وأدلة النفي (٥) كذلك لا يفرق فيها بينهما أيضاً.

وقد يفرق بينهما: بأن الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحقيقه وعدم تحقيقه في الآن اللاحق، كما إذا قال: «الماء إذا تغير نجس»، فإن الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة، فإذا زال التغير أمكن استصحاب النجاسة للماء.

---

(١) حيث جعل الحكم بالبقاء فيها مستنداً إلى دليل العادة.

(٢) يعني: حجة معتبرة، ولا حجة في المقام لما عرفت من انه لا أثر للمراد الواقعي في ذلك ما لم يصل إلى مقام الظهور والدلالة الكلاميين.

(٣) الأدلة مختصة بهذا ولا تعم غيره، إذ ما كان ناظراً للحالة اللاحقة يكون هو المتبع فيها نفياً أو إثباتاً بلا إشكال ولا أثر لأدلة الاستصحاب.

(٤) كانه لما سبق من شبهة السيد الصدر في توجيه كلام الغزالي.

(٥) يعني: نفي حجية الاستصحاب.

وإذا قال: «الماء المتغير نجس»، فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير، فإذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب، لأن الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود، كما إذا قال: «الكلب نجس»، فإنه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحاً.

فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير، فالإجماع أمر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعاً والتغير قيداً للنجاسة، أو أن الموضوع هو المتلبس بوصف التغير.

وكذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات، فإنه لا يتعين الموضوع (١) حتى يحرز عند إرادة الاستصحاب. لكن هذا الكلام جارٍ في جميع الأدلة الغير اللفظية (٢).

مع ان ما سيجيء وتقدم - من أن تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف (٣) لا بالمداقة ولا بمراجعة الأدلة الشرعية - يكفي (٤) في دفع الفرق المذكور، فتراهم يحرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق، كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله.

---

(١) لتردده بين ان يكون الموت قيداً في الموضوع وشرطاً في الحكم.

(٢) بل حتى في الأدلة اللفظية إذا فرض إجمالها من حيث الموضوع.

(٣) أشرنا عند الكلام في شبهة امتناع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية إلى الضابط في ذلك.

(٤) خبر (أن) في قوله: «مع أن ما سيجيء...».

## حجة القول التاسع

وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع إلى الرفع، وبين غيره: ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج - كما تقدم في نقل الأقوال - حيث قال:

والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطاء مطلقاً، فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: «حل الوطاء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده» كان صحيحاً، فإن المقتضي للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع

ما استدل به في المعارج على هذا القول

لا يقال: إن المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باق.

لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطاء لا مقيداً (١)، فيلزم دوام

---

(١) يعني: أن حل الوطاء بنحو الدوام مستند إلى وقوع العقد لا إلى دوامه. لكن لا يخفى أنه لا معنى لدوام العقد إلا دوام أثره وهو الزوجية، ومن الظاهر أن دوام حل الوطاء مستند إلى دوام الزوجية، لا إلى مجرد حدوثها.

الحل، نظراً إلى وقوع المقتضي، لا دوامه، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرفع. فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه لم يكن ذلك عملاً بغير دليل، وإن كان يريد أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه، انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرفع لوجود المقتضي.

المناقشة في  
الدليل المذكور

وفيه: أن الحكم بوجود الشيء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدم الرفع، فعدم العلم به (١) يوجب عدم العلم بتحقيق العلة التامة، إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به، وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

الأولى في  
الاستدلال  
على هذا القول

والأولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة - بعد نقلها - : من أن النقض رفع الأمر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك (٢)، فلا بد أن يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال، وليس ذلك نفس اليقين، لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا يقع في حيز التحريم، ولا أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه

---

فالأولى أن يقال: إن دوام الزوجية مستند إلى حدوث العقد، لان الزوجية من شأنها أن تبقى بنفسها بسبب حدوث ما يقتضي حدوثها، ولا ترتفع إلا برفع، فالاستصحاب إنما يجري في الزوجية التي يكون حل الوطاء من آثارها، لا في حل الوطاء ابتداءً. فلاحظ.

(١) يعني: بعدم الرفع.

(٢) تقدم منه ومنا تفصيل الكلام في ذلك في تحقيق مفاد الأخبار. فراجع.

قطعاً، بل المراد به - بدلالة الاقتضاء - الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين، لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا، فحينئذٍ لا بد أن يكون أحكام المتيقن بنفسه مما يكون مستمراً لولا الناقض (١). هذا، ولكن لا بد من التأمل في أن هذا المعنى جارٍ في المستصحب العدمي أم لا (٢)؟ ولا يبعد تحقيقه، فتأمل.

ثم إن نسبة القول المذكور إلى المحقق عليه السلام مبني على أن يراد من دليل الحكم في كلامه - بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور - هو المقتضي (٣)، وعلى أن يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء (٤)، إما لدلالة دليله المذكور على

مبنى نسبة هذا القول إلى المحقق

(١) هذا يقتضي اعتبار وجود المقتضي للأحكام، لا لنفس المتيقن، كما هو مختاره عليه السلام فتأمل.

(٢) وجه التوقف أن الإعدام لا مقتضي لها ولا رافع، وإنما هي تابعة لعدم تحقق العلة التامة للوجود، وإطلاق العلة على ذلك مبني على التوسع، كما أشار إليه بعض أعظم المحشين، وقد تقدم منا بعض الكلام في ذلك في آخر الكلام في مفاد الأخبار. فراجع وتأمل جيداً.

(٣) إشارة إلى ما سبق في تقسيمات الاستصحاب من احتمال حمل مراد المحقق عليه السلام من المقتضي على الدليل، لا العلة.

وحينئذٍ فيكون التمسك للبقاء في الزمان الثاني بالدليل لا بالاستصحاب، ويكون المحقق عليه السلام من المنكرين للاستصحاب، كما سبق عن صاحب المعالم.

(٤) فإن المحقق عليه السلام مثل للاستصحاب بالشك في ارتفاع النكاح ببعض الالفاظ وهو من موارد الشك في رافعية الوجود، ولم يتعرض للشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية، فلا بد في التعميم إثبات كلامه من معمم.

ذلك (١)، وإما لعدم القول بالإثبات في الشك في رافعيته والإنكار في الشك في وجود الرافع، وإن كان العكس موجوداً، كما سيحيى من المحقق السبزواري.

لكن في كلا الوجهين نظر (٢):

أما الأول، فلإمكان الفرق في الدليل الذي ذكره، لأن مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص (٣)،

المناقشة في  
المبنى المذكور

---

اللهم إلا أن يقال: كلام المحقق رحمته مختص باستصحاب نفس الأمر الوجودي الذي أحرز مقتضيه كالنكاح، وهو مختص بما إذا شك في رافعية شيء له أما مع الشك في وجود معلوم الرافعية كالطلاق بالالفاظ المتعلقة عليها فلا مجال للرجوع إلى استصحاب نفس الأمر الوجودي، بل لا بد من الرجوع إلى استصحاب عدم وجود الرافع المذكور الحاكم على استصحاب نفس الأمر الوجودي لكونه سبباً له، فلا موجب لتعميم مراد المحقق رحمته.

(١) كأنه لان ظاهر دليله أن المعيار في الحكم بالبقاء هو إحراز المقتضي، وانه لا يرفع اليد عنه إلا بإحراز ما يمنع عنه ويرفعه، ولا يفرق في ذلك بين الشك في رافعية الوجود والشك في وجود الرافع.

(٢) يعني: وجهي التسوية بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الوجود.

(٣) محصله: أن المقتضي نظير العام والمانع نظير المخصص فالشك في رافعية الوجود نظير الشك في التخصيص والشك في وجود الرافع نظير الشك في وجود عنوان الخاص بعد الفراغ عن التخصيص به، فكما لا يتوقف عن العمل بالعام في الشك في التخصيص كذلك لا يتوقف عن الجريان على مقتضى الحالة السابقة في نظيره، وكما يتوقف عن العمل بالعام في الشك في وجود عنوان المخصص بعد

فإذا ثبت عموم المقتضي (١) - وهو عقد النكاح - لحل الوطاء في جميع الأوقات، فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشك في كونها مزيله لقيود النكاح، إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العام - وهو المقتضي لحل الوطاء، أعني عقد النكاح - بمخصص - وهو اللفظ الذي اتفق على كونه مزيلاً لقيود النكاح - فإذا شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذٍ، إذ الشك ليس في طرو المخصص على العام (٢)، بل في وجود ما خصص العام به يقيناً، فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب (٣)،

الفرغ عن التخصيص به كذلك يتوقف عن الجري على مقتضى الحالة السابقة في نظيره.

لكن ما ذكره رحمته من تنظير المقتضي بالعام والمانع بالمخصص مما لا يتضح وجهه، ولم يتضح من كلام المحقق ما يؤيده.

(١) لا يخفى ان المقتضي ليس من سنخ العموم، إلا أن يراد مجرد تنظيره به كما ذكرنا.

(٢) ليرجع إلى أصالة العموم.

(٣) يعني: في نفس عنوان المخصص بنحو الاستصحاب الموضوعي، فإذا فرض تخصيص وجوب اكرام العلماء بمن عدا الفاسق وشك في فسق زيد فلا مجال للرجوع إلى حكم العام فيه إلا بعد الرجوع إلى استصحاب عدم فسقه، وهو استصحاب موضوعي، لا حكمي.

لكن عرفت أن المرجع مع الشك في وجود الراجع هو استصحاب عدمه أيضاً الحاكم على استصحاب نفس الأمر الوجودي المقتضى. فلاحظ.

بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص، فإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك.

وبالجملّة: فالفرق بينهما، أن الشك في الرافية - في ما نحن فيه - من قبيل الشك في تخصيص العام زائداً على ما علم تخصيصه، نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في «أكرم العلماء» بمرتكي الكبائر، وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر، فإنه يجب التمسك بالعموم.

والشك (١) في وجود الرافع - فيما نحن فيه - شك في وجود ما خصص العام به يقيناً، نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه في عالم، فإنه لولا إحراز عدم الارتكاب بأصالة العدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك.

توجيه نسبة هذا القول إلى المحقق

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن مبنى كلام المحقق عليه السلام لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضي، فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع (٢) أو رافية الموجود.

والفرق بين الشك في الخروج والشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص، من جهة (٣) إحراز المقتضي للحكم بالعموم

---

(١) عطف على اسم (أن) في قوله: «أن الشك في الرافية فيما نحن فيه...».

(٢) لكن عرفت أن المرجع فيه استصحاب عدم الرافع، لا استصحاب نفس

الأمر الوجودي المتيقن سابقاً أعني الحكم المعلول.

(٣) خبر لقوله: «والفرق بين...».



ظاهراً (١) في المثال الأول - من جهة أصالة الحقيقة والعموم - وعدم إحرازه في المثال الثاني لعدم جريان ذلك الأصل (٢)، لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم - وهو وجوب الإكرام - في الأول دون الثاني (٣)، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين.

وأما دعوى (٤) عدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فهو مما لم يثبت.

نعم، يمكن أن يقال: إن المحقق عليه السلام لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرفع (٥)، لأن ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلا النسخ، وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي بل ضروري، كما تقدم.

وأما الشبهة الموضوعية، فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن مسألة الاستصحاب المعدود في أدلة الأحكام، فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهة الحكمية، ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية، فترى المنكرين يمثلون

(١) وهو ظهور العام في العموم الذي هو حجة بمقتضى أصالة العموم.

(٢) فإن أصالة العموم لا تجري مع العلم بالتخصيص والشك في وجود عنوان المخصص.

(٣) والمراد بالمقتضي فيما نحن فيه هو المقتضي لنفس الحكم، لا مقتضى العموم.

(٤) إشارة إلى الوجه الثاني لتعميم كلام المحقق عليه السلام للشك في وجود الرفع.

(٥) لا يخفى أنه لم يتقدم من المحقق عليه السلام ما يقتضي اختصاص الكلام في الشك

في رافعية الوجود وعدم شموله للشك في الرفع، وغاية ما في الأمر أن مثاله مختص بالأول، ولا أهمية له بعد فرض عموم دليله، كما اعترف به المصنف عليه السلام.

بما إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة ببقائه، فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله، والمثبتين بما إذا غاب زيد عن أهله وماله فإنه يجرم التصرف فيها بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارة المحقق وإن أوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تأييد الحكم، فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتاً (١) - حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق والمختار، بعد ما ذكر وجوهاً آخر ضعيفة غير فارقة - لكن مقتضى دليله بتنقيح المناط فيه شموله لذلك (٢) إذا كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

---

(١) يعني: إذا احتمل تحقق الرفع قبل مجيء الوقت، كما لو احتمل حصول ما يقتضي ارتفاع النكاح المنقطع قبل انتهاء مدته.

(٢) لعين ما ذكره المحقق عليه السلام من إحراز المقتضي وعدم جواز رفع اليد عنه إلا بدليل على الرفع.

## حجة القول العاشر (١)

ما حكى عن المحقق السبزواري في الذخيرة، فإنه استدل على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق - بممازجته مع المضاف النجس - بالاستصحاب (٢). ثم رده: بأن استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل، والإجماع إنما دل على النجاسة قبل الممازجة. ثم قال:

«لا يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر» يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرفع.

لأننا نقول: التحقيق أن الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين: إما أن يكون مستمراً - بمعنى أن له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره (٣) - أم لا،

التفصيل بين الشك في وجود الغاية وعدمه

ما استدل به المحقق السبزواري على هذا القول

(١) وهو اختصاص حجية الاستصحاب بما إذا أحرز مقتضي وشك في وجود الغاية والرفع، دون ما إذا شك في كون شيء محقق الوجود غاية أو رافعاً.

(٢) كأن المراد به استصحاب نجاسة المضاف إلى ما بعد امتزاجه بالمطلق المقتضية لتنجس المطلق بالملاقاة بعد فرض خروجه عن الإطلاق.

(٣) ظاهره أن المراد بالاستمرار ليس هو وجود مقتضي الاستمرار، بل هو وجود دليل يقتضيه بظاهره، وهو خروج عن مورد الاستصحاب، إذ التمسك

وعلى الأول فالشك في رفعه يكون على أقسام».

ثم ذكر الشك في وجود الرافع، والشك في رافعية الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء (١)، والشك في كون الشيء مصداقاً للرافع المبين مفهوماً (٢)، والشك في كون الشيء رافعاً مستقلاً (٣). ثم قال:

«إن الخبر المذكور إنما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك، وذلك إنما يعقل في القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره، لأن في غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشك، بل إنما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه، لا بالشك، فإن الشك (٤) في تلك الصور كان حاصلًا من قبل (٥) ولم يكن بسببه نقض، وإنما يعقل

---

للبقاء حينئذ في زمان الشك يكون بظهور الدليل لا بالأصل. إلا أن ينزل كلامه على إرادة المقتضي بقرائن آخر كقرنية التمثيل بالنجاسة. فلاحظ.

(١) كما لو شك في حدّ العصر المعتبر في التطهير الرافع للنجاسة التي ثبت المقتضي لها.

(٢) كما لو حرك زيد الثوب وشك في أنه طهره بتلك الحركة أو طواه، ولا فرق بينه وبين الشك في وجود الرافع-الذي هو القسم الأول-إلا في أن الشك في وجود الرافع لا يفرض معه وجود شيء محتمل للامرئين، بخلاف هذا القسم فإن المفروض فيه ذلك.

(٣) كما لو شك في ارتفاع الطهارة بالمذي.

(٤) وهو الشك في رافعية الموجود.

(٥) يعني: قبل زمان النقض، لأن الشك في كون المذي مثلاً رافعاً لا يتوقف على وجوده، بل يمكن فرض الشك في رافعيته بنحو القضية الحقيقية التي

النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم بسببه (١)، لأن الشيء إنما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها، فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك (٢)، وإنما يكون ذلك في صورة خاصة (٣) دون غيرها». انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار الحكم فيما عدا القسم الأول أيضاً، وإنما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها.

ويرد عليه:

أولاً: أن الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة (٤) مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعاً، ومقيدة بكونها بعده، فيتعلق

المناقشة فيما أفاده المحقق السبزواري

---

موضوعها هي المذي. لكن يشكل ذلك في القسم الثالث، وهو الشك في كون شئ مصداقاً للرافع المبين مفهوماً، لوضوح أن موضوع الشك هو المصداق الخارجي الجزئي، فلا يعقل حدوث الشك إلا بعد وجود المصداق المذكور الذي هو زمان النقض. فلاحظ.

(١) الضمير يعود إلى اليقين بوجود الأمر المذكور، والجار والمجرور متعلق بالنقض في قوله: «وإنما يعقل النقض...».

(٢) لان الشك أسبق من زمان النقض، على ما سبق.

(٣) وهي صورة الشك في وجود الرافع.

(٤) يعني: بما هي موضوع كلي فرضي، فإنه هو القابل للتقييد، وأما الطهارة الشخصية الموجودة فعلاً فهي لا تقبل التقييد المذكور، بل هي ذات واحدة لا تختلف باختلاف الحالات.

اليقين بالأولى والشك بالثانية (١)، واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد (٢) - سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء أو بعده - فهذا الشك كان حاصلًا من قبل، كما أن اليقين باقٍ من بعد.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة (٣)، وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشك متأخر عن اليقين.

ولا ريب أن المراد باليقين والشك في قوله <sup>عائلاً</sup> في صدر الصحيحة المذكورة: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت» وغيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد - أعني الطهارة المطلقة (٤) - وحيثُ فالتنقض المنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

وأما وجود الشيء المشكوك الرافعية، فهو بوصف الشك في كونه رافعاً الحاصل (٥) من قبل سبب لهذا الشك (٦)، فإن كل شك لا بد له

---

(١) فيقال: الطهارة قبل وجود المذي مثلاً متيقنة، وبعده مشكوكة.

(٢) لعدم التضاد بينهما مع اختلافهما بالقييد.

(٣) يعني: ذات الطهارة الشخصية الواحدة مع اختلاف الزمان.

(٤) وهى الطهارة الشخصية الواحدة مع اختلاف الزمان، فالمراد أنه لا

ينبغي أن ترفع اليد عن اليقين السابق بالطهارة بالشك اللاحق بها.

(٥) نعت لقوله: «الشك في كونه رافعاً».

(٦) يعني: أن وجود مشكوك الرافعية المتيقن ليس هو الناقض لليقين السابق

بالطهارة، بل هو سبب للناقض، وهو الشك بالطهارة المقارن لزمان النقص، فليس الناقض - مع اليقين بوجود مشكوك الرافعية - إلا الشك المسبب عن اليقين، لا نفس

من سبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود الرفع (١)، فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء أخير للعلة التامة للشك (٢) المتأخر الناقض، لا للنقض.

وثانياً: أن رفع اليد (٣) عن أحكام اليقين عند الشك في بقاءه وارتفاعه لا يعقل إلا أن يكون مسبباً عن نفس الشك، لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالأصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشك (٤)، غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأً

اليقين.

(١) فإنه قد يكون مسبباً عن طول المدة أو نحوه مما يتيقن بوجوده، وهذا لا ينافي كون النقض بالشك لا باليقين.

(٢) يعني: بالطهارة.

(٣) يعني: أن الناقض لليقين بشي، لا يعقل أن يكون أمراً غير الشك به بنفسه، وأما الشك بامر آخر فلا يعقل أن يكون ناقضاً له، إذ مع بقاء اليقين السابق لا بد من ترتيب آثاره لما سبق في مبحث القطع الطريقي.

نعم قد يكون الشك بامر آخر ناقضاً لليقين بموضوع الأثر من حيث كونه سبباً خارجاً للشك بنفس موضوع الأمر، إلا أن الناقض حينئذٍ ليس إلا الشك بموضوع الأثر، لا الشك بالأمر الآخر.

وعليه فيمتنع حمل النصوص على إرادة النهي عن النقض بالشك بامر آخر لا متناعه في نفسه مع قطع النظر عن النصوص، بل لا بد من حملها على النهي عن النقض بالشك بنفس موضوع الأثر وإن كان مسبباً عن أمر آخر كمشكوك الرافيعة في المقام. فلاحظ.

(٤) لما عرفت من عدم إمكان رفع اليد عن اليقين بالشيء مادام موجوداً

للشك. والفرق (١) بين الوجهين: أن الأول ناظر إلى عدم الوقوع، والثاني إلى عدم الإمكان.

وثالثاً: سلمنا أن النقص في هذه الصور ليس بالشك، لكنه ليس نقضاً باليقين بالخلاف (٢)، ولا يخفى أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة:

لحجية اليقين الذاتية.

(١) حاصل الفرق بين الوجهين: أن الأول ناظر إلى قصور الأدلة عن شمول الشك بأمر آخر غير موضوع اليقين. أما الثاني فهو ناظر إلى امتناع شمولها له مع قطع النظر عن قصور دلالتها.

(٢) لعل هذا الوجه مبتن على الوجه الأول وراجع إليه، لان الظاهر مما ذكر في الروايات من النهي عن النقص بالشك وحصر الناقض باليقين كون موضوع الشك المنهي عن النقص به واليقين الذي يسوغ النقص به واحداً، فإن فهم من الروايات عموم الشك للشك بامر غير المتيقن به سابقاً كان الأمر كذلك في اليقين، وإن فهم من الروايات اختصاص الشك بالشك في نفس ما يتقن به سابقاً - كما هو مقتضى الوجه الأول - تعين ذلك في اليقين أيضاً فلا يصلح عد هذا وجهاً آخر في قبال الأول.

اللهم إلا أن يقال: المراد بهذا الوجه ليس هو حصر الناقض باليقين بنفس الأمر المتيقن به سابقاً على خلاف اليقين السابق - ليبتني على ما ذكر في الوجه الأول - بل حصر الناقض باليقين المعاند لليقين السابق الذي لا يجتمع معه ولا يمكن معه ترتيب الأثر على اليقين السابق، ولو اختلف معه موضوعاً.

ومن الظاهر أن اليقين بوجود مشكوك الرافية لا يعاند اليقين السابق ولا يمتنع معه ترتيب الأثر عليه، وليس هو كاليقين بمعلوم الرافية مثلاً وإن كان الموضوع في كليهما مابيناً لموضوع اليقين السابق، فاختلف هذا الوجه عن الوجه الأول، لابتناء الوجه الأول على اعتبار اتحاد موضوع اليقين والشك، وابتناء هذا



«ولكن تنقضه بيقين آخر» حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه، وحرمة النقض بغيره - شكاً كان أم يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً - ألا ترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع: إن النقض بما هو متيقن من سبب الشك (١) لا بنفسه، لا يسمع.

وبالجملة: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركب بل البسيط على خلافه (٢).

وقد يتوهم: أن مورد صحيحة زرارة الأولى مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه، لأن السؤال فيها عن الخفقة والخفتين من نقضهما للوضوع (٣).

وفيه: ما لا يخفى، لأن حكم الخفقة والخفتين قد علم من قوله عليه السلام (٤): «قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن»، وإنما سئل فيها بعد

الوجه على اعتبار التنافر بين اليقينين بحيث لا يمكن مع الثاني ترتيب الأثر على الأول وإن اختلفا في الموضوع. فتأمل.

(١) فإن الشك في وجود الرافع قد يتسبب عن أمر متيقن كطول المدة، كما سبق.

(٢) لا مجال له مع عدم كون الاستصحاب في الأحكام إجماعياً.

اللهم إلا أن يكون مراد السبزواري عليه السلام المنع عنه حتى في الشبهات الموضوعية، إذ لا يبعد الإجماع على جريان الاستصحاب في بعض الصور التي منع جريانه فيها، كالشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الموضوعية مع عدم إجمال مفهوم الرافع وعدم احتمال كونه رافعاً مستقلاً.

(٣) بدعوى أن الشك في تحقق النوم بهما ناش عن إجمال مفهومه.

(٤) لا اشتماله على شرح مفهوم النوم الناقض، لقوله عليه السلام: «فإذا نامت العين

ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمانة على النوم، مثل: تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين... الخ».

نعم، يمكن أن يلزم المحقق المذكور - كما ذكرنا سابقا - بأن الشك في أصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك (١) في تحقق النوم، فالنقض به، لا بالشك، فتأمل.

---

والأذن فقد وجب الوضوء».

(١) وهو تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، الذي هو أمر متيقن.

## حجة القول الحادي عشر (١)

ما ذكره المحقق الخوانساري رحمته الله في شرح الدروس - قال عند قول الشهيد رحمته الله: «ويجزى ذو الجهات الثلاث» - ما لفظه:

التفصيل المتقدم  
مع زيادة الشك  
في مصداق الغاية

حجة القول بعدم الإجزاء: الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار -  
والحجر الواحد لا يسمى بذلك - واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم  
لها مطهر شرعي، وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي.

استدلال المحقق  
الخوانساري  
على هذا القول

وحسنة ابن المغيرة (٢) وموثقة ابن يعقوب (٣) لا يخرجان عن  
الأصل، لعدم صحة سندهما، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات الواردة

(١) وهو اختصاص الاستصحاب بما إذا شك في تحقق الغاية والرافع، أو شك  
في كون شيء رافعاً أو غاية من جهة الشبهة الموضوعية لا المفهومية أو الحكمية.

(٢) وهي روايته عن أبي الحسن عليه السلام: «هل للاستنجاء حدّ قال عليه السلام: لا حتى  
ينقي ما تحته...» فإن مقتضى إطلاقها الاجتزاء بالحجر الواحد ذي الجهات الثلاث،  
بل بمسحة واحدة إذا أوجبت النقاء، بناءً على عدم اختصاصها بالاستنجاء بالماء،  
وإلا كانت أجنبية عما نحن فيه. وتام الكلام في محله.

(٣) وهي: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الوضوء الذي افترضه الله تعالى لمن جاء  
من الغائط أو بال. قال عليه السلام: يغسل ذكره ويذهب الغائط. ثم يتوضأ مرتين مرتين»  
بناءً على تمامية إطلاقها وعدم اختصاصها بالاستنجاء بالماء وتام الكلام في محله.

بالمسح بثلاثة أحجار .

وأصل البراءة - بعد ثبوت النجاسة ووجوب إزالتها - لا يبقى بحاله (١).

إلى أن قال - بعد منع حجية الاستصحاب - :

اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه، وهو ينقسم إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره .

فالأول، مثل: ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن في زمان، فيقولون: بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها .

والثاني، مثل: ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان، ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف .

فذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه، وذهب بعضهم إلى حجية القسم الأول . واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها، كلها قاصرة عن إفادة المرام، كما يظهر بالتأمل فيها . ولم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب، فنقول:

إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه أصلاً بكلا قسميه، إذ لا دليل عليه تماماً، لا عقلاً ولا نقلاً . نعم، الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر: وهو أن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا - مثلاً - معين في الواقع، بلا اشتراطه

---

(١) بل يكون محكوماً للاستصحاب .

بشيء أصلاً (١)، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له (٢)، ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده.

والدليل على حجيته أمران:

الأول: أن هذا الحكم إما وضعي، أو اقتضائي، أو تخييري، ولما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما (٣) فينحصر في الأخيرين.

وعلى التقديرين فيثبت ما رمناه.

أما على الأول، فلأنه إذا كان أمر أو نهي بفعل إلى غاية معينة - مثلاً - فعند الشك في حدوث تلك الغاية، لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال، فلا بد من بقاء التكليف حال الشك أيضاً (٤)، وهو المطلوب.

---

(١) كأنه إشارة إلى ما لو كان مشروطاً بشيء من العلم، كما يأتي في أواخر كلامه.

(٢) لا يخفى أن المراد بالمزيل هنا ليس الرافع المقابل للمقتضي، بل الغاية التي قد تكون غاية لوجود المقتضي بحيث لا مقتضي معها. وهذا خلاف ما نسبه المصنف رحمته للمحقق المذكور. بل لعله خلاف ما سيحتج به المحقق المذكور لمختاره في وجه اختصاص الأخبار، فإنه يناسب ما إذا أحرز المقتضي وشك في الرافع. نعم دليله الأول يناسب العموم لمطلق ما إذا شك في تحقق الغاية. فتأمل جيداً.

(٣) هذا مبني على أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية.

(٤) هذا راجع إلى قاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وأما على الثاني، فالأمر أظهر (١)، كما لا يخفى.

والثاني: ما ورد في الروايات: من أن «اليقين لا ينقض بالشك».

فإن قلت: هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته، كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم، لأنه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشك، نظراً إلى الروايات، وهو بعينه ما ذكره.

قلت: الظاهر (٢) أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض به، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك. وفيما ذكره ليس كذلك، لأن اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا الشك، وهو ظاهر.

فإن قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده (٣) كالشك في وجود المزيل أو لا؟

قلت: فيه تفصيل، لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى

---

(١) كأن وجهه: أنه مع الشك في المزيل يشك في حدوث التكليف، والأصل البراءة. ولعل وجه الاظهرية مانبه له بعض أعظم المحشين عليه السلام من أن جريان البراءة حينئذ ليس محل كلام، بخلاف جريان الاشتغال في الأحكام الاقتضائية، فإنه محل الكلام، بل هو خلاف التحقيق في كثير من الموارد، كما سيأتي التعرض له من المصنف عليه السلام ومنا تبعاً له.

(٢) كأنه يشير إلى أن ظاهر النقض كون اليقين والشك متدافعان ومتنافيان وهذا إنما يصتور لو كان من شأن اليقين الاستمرار والبقاء، وهو مختص بصورة وجود المقتضي.

(٣) الذي هو عبارة أخرى عن اليقين بوجود مشكوك الرافية.

غاية معينة في الواقع، ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء، وشككنا في صدقها على شيء آخر (١)، فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك.

وأما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة، ومزيله الشيء الفلاني، وشككنا في أن الشيء الآخر أيضاً مزيله أم لا؟ فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره، إذ الدليل الأول (٢) غير جار فيه، لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة، خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم. والدليل الثاني، الحق أنه لا يخلو عن إجمال، وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في صورتين اللتين ذكرناهما (٣)، وإن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنه لا يخلو عن

---

(١) يعني: بنحو الشبهة الموضوعية، أما لو كان ناشئاً من إجمال مفهوم الرفع، فهو داخل في القسم الثاني الذي منع من جريان الاستصحاب فيه، بقرينة أنه ﷺ منع من جريان الاستصحاب في التمسح بالحجر الواحد ذي الشعب الثلاث، مع وضوح أنه لا يتم كونه رافعاً مستقلاً - كالملذي - بل يتم كونه داخلياً في الاستجمار، لا جمال أدلة رافعية التمسح بالاحجار والتمسح بها.

ولو لا ذلك لكان ظاهر هذا الكلام تخصيص المنع بما إذا احتتم كون الشيء رافعاً مستقلاً كالملذي، وجريان الاستصحاب مع كون منشأ الشك إجمال مفهوم الرفع. فلاحظ.

(٢) يعني: من الدليلين الذين استدلت بهما على حجية الاستصحاب، وهما حكم العقل، والروايات.

(٣) وهما صورتا الشك في وجود الرفع، والشك في انطباق عنوان الرفع على الوجود من جهة الشبهة الموضوعية.

التأييد للدليل الأول (١)، فتأمل .

فإن قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وأنت منعته، الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به، لأن حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي (٢) إجماعاً، وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعاً بوجود المطهر، لأن حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدمة، فغاية الأمر حصول الشك بوجود المطهر، وهو لا ينقض اليقين.

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع، إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما

---

(١) فيكون الدليل في الصورتين المذكورتين هو الوجه الأول، والوجه الثاني مؤيد له، لا دليل، لعدم خلوه عنده عن المناقشات.

(٢) فيكون المزيل هو عنوان المطهر الشرعي، الذي يشك في انطباقه على مثل الحجر ذي الجهات الثلاث، فيدخل المورد فيما اعترف بأنه بجريان الاستصحاب فيه، وليس الحجر ذي الجهات الثلاث مزيلاً مستقلاً في قبال المطهر الشرعي، حتى يكون من القسم الذي منع جريان الاستصحاب فيه.

هذا ولا يخفى اندفاع هذا الإشكال، لا بما سيذكره، بل لان عنوان المطهر ليس من العناوين الشرعية التي يرد عليها حكم الشارع بالازالة والرافعية، بل هو عنوان منتزع من حكم الشارع على شيء بأنه مزيل، فما هو المزيل شرعاً ليس هو عنوان المطهر، بل هو العنوان الذاتي للشيء كالتمسح بالاحجار الثلاثة والغسل ونحوهما.

وحينئذٍ فالشك في المقام ليس في كون التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات الثلاث من مصاديق المزيل من جهة الشبهة الموضوعية ليجري فيه الاستصحاب باعتباره. فلاحظ.



لم يحصل مطهر شرعي، وما ذكر من الإجماع غير معلوم، لأن غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً - لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد - فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين (١) في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً، فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلاً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول: قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع، وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد، فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة، فيكون الإتيان به واجباً.

قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف، بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فيجب أن لا يتركهما.

والحاصل: أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين - مثلاً - معلوم عندنا، أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم

---

(١) ظاهره التشكيك في كون النجاسة مما من شأنه البقاء لو لا الرفع، وهو غريب جداً. نعم قد يتوجه بناءً على عدم كون النجاسة من الأحكام الوضعية المجعولة، بل هو منتزع من الأحكام التكليفية، على ما يأتي الكلام فيه عند تعقيب المصنف رحمته لكلام المحقق الخونساري. فلاحظ.

تحصيل اليقين أو الظن (١) بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقق الامتثال، ولا يكفي الشك في وجوده. وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومه، ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور (٢)، ويعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء (٣) مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً، يجب الحكم بوجود تلك الأشياء المرددة في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم. سواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا أو أشياء كذلك، أو غاية معينة في الواقع

---

(١) لا يخفى أن اللازم تحصيل اليقين بالامتثال، ولا يكفي الظن، إلا أن يراد به الظن المعتبر.

(٢) كما في موارد العلم الاجمالي.

ثم إنه قد تقدم من المصنف رحمته في الشبهة الوجوبية المحصورة نقل هذه الفقرات من كلام المحقق الخونساري وتعقيبيها بما يناسب ذلك المقام. فراجع.

(٣) إذ لو كان مشروطاً بالعلم لكان متعذراً بتعذر شرطه وهو العلم فيسقط ولا يجب شيء. ولعله أراد بذلك الإشارة إلى العبادات التي قيل باعتبار الجزم بالنية في صحتها. فلاحظ.

مجهولة عندنا أو غايات كذلك، وسواء أيضاً تحقق قدر مشترك (١) بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكلية.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نص - مثلاً - على أن الواجب الشيء الفلاني (٢) ونص آخر على أن ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر، فظهر - بالنص و الإجماع في الصورتين - أن ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أم تباينا كلية. وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي إلى الغاية.

هذا مجمل القول في هذا المقام. وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد، واستنباط أحكامها عن هذا الأصل، ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات. والله الهادي إلى سواء الطريق. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وحكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية حاشية أخرى له - عند قول الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... الخ» - ما لفظه:

وتوضيحه: أن الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلاً، وما تمسكوا به ضعيف. وغاية ما تمسكوا بما ورد في بعض الروايات الصحيحة:

كلام آخر للمحقق  
الخوانساري

---

(١) بأن يكون بينهما جامع عرفي واحد، كالفصل والتهام الداخلين في عنوان الصلاة.

(٢) لعله أراد به مثل التمسح بالأحجار.

«إن اليقين لا ينقض بالشك»، وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الأصل وعدم منعها - بناءً على أن هذا الحكم الظاهر أنه من الأصول، ويشكل التمسك بخبر الواحد في الأصول (١)، إن سلم التمسك به في الفروع - نقول:

أولاً: أنه لا يظهر شموله للامور الخارجية، مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست أحكاماً شرعية، وإن أمكن أن يصير منشأً لحكم شرعي، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به (٢).

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية، فنقول: الأمر على وجهين: أحدهما: أن يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم. والآخر: أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول: إذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول، بأن يستدل عليه: بأن هذا شيء لاقاه البول، وكل ما لاقاه البول نجس، فهذا نجس. والحكم الشرعي النجاسة، وثبوته باعتبار حال هو ملاقاتة البول، وقد علم من خارج - ضرورة أو إجماعاً - أن النجاسة لا تزول بزوال الملاقاتة.

---

(١) تقدم في بعض المباحث السابقة أن هذا يختص بأصول الدين، ولا يعم أصول الفقه.

(٢) تقدم نقل هذه الفقرات من هذا الكلام عند الكلام في حجة القول الرابع.

ومثال الثاني: ما نحن بصدده، فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء المخصوص باعتبار أنه شيء يعلم (١) وقوع النجاسة فيه بعينه، وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف (٢) الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

وعلى هذا القول: شمول الخبر للقسم الأول ظاهر، فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه.

وأما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت: بعدما علم في القسم الأول أنه لا تزول الحكم بزوال الوصف، فأبي حاجة إلى التمسك بالاستصحاب؟ وأي فائدة فيما ورد في الأخبار، من أن: اليقين لا ينقض بالشك؟

قلت: القسم الأول على وجهين:

أحدهما: أن يثبت أن الحكم - مثل النجاسة بعد الملاقاة - حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر في الشرع، وحينئذٍ فإيدته أن عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة.

---

(١) هذا بظاهره راجع إلى أن العلم مأخوذ في موضوع وجوب الاجتناب، وهو غير ظاهر، بل لا ينبغي الإشكال في أن وجوب الاجتناب من آثار النجاسة الواقعية وأن زوال العلم لا دخل له فيه بوجه، خصوصاً العلم التفصيلي الذي هو ظاهر كلامه. فلاحظ.

(٢) وهو وصف العلم بالملاقاة.

والآخر: أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف، لكن لم يعلم أنه ثابت دائماً، أو في بعض الأوقات إلى غاية معينة محدودة، أم لا؟ وفايدته أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل (١).  
ثم لا يخفى: أن الفرق الذي ذكرنا بين القسمين (٢) وإن كان لا يخلو عن بُعد، ولكن بعد ملاحظة ما ذكرنا - من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل (٣)، مع انضمام أن الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول، وأن (٤) اليقين لا ينقض بالشك - قد يقال: إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلًا - لولا الشك (٥) - باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة (٦)

(١) هذا ظاهر في جريان الاستصحاب مع الشك في كون شيء رافعاً شرعاً. بل مع الشك في مقدار استمرار المقتضي إذا علم استمراره في الجملة. وهو خلاف ما نقله عنه المصنف رحمته. بل خلاف ما سبق من المحقق المذكور في كلامه السابق وخلاف ما يأتي في وجه الفرق. فلاحظ.

(٢) وهما ما إذا علم استمرار الحكم بعد زوال الحالة التي أوجبه، وما إذا شك في استمراره بعدها، حيث تقدم منه اختصاص أخبار الاستصحاب بالأول.  
(٣) كأنه إشارة إلى ما سبق منه من الإشكال في الرجوع إلى الأخبار في المسألة الأصولية. لكن هذا جار في كلا القسمين، كما لا يخفى.

(٤) لا يبعد كون العطف تفسيرياً لشرح الوجه في قوله: «الظهور في القسم الثاني لم يبلغ...».

(٥) كأنه يشير إلى ما سبق منه في الكلام الأول من ظهور الأخبار في التعارض بين اليقين والشك، بحيث يكون الحكم مقتضياً لثبوته لولا الشك.

(٦) كأن المراد باعتبار دلالة دليل الحكم على ثبوته لولا الشك. والعبارة لا

تخلو عن غموض.

ما شك فيه، إذ لو فرض (١) عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين - حقيقة - باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم، لا الشك، كأنه (٢) يصير قريباً. ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين، بل في الامور الخارجية أيضاً. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، وجاء بما فوق المراد (٣)، إلا أن في كلامه

المناقشة فيما  
أفاده المحقق  
الخوانساري

(١) يعني: لو فرض عدم دلالة الدليل على ثبوت الحكم لو لا الشك، فنقض اليقين لا يكون حقيقة بالشك، بل لعدم الدليل الذي هو دليل العدم. وفيه: أن عدم الدليل لا يكون دائماً دليلاً على العدم. فلاحظ.  
(٢) الضمير يعود إلى الفرق في قوله: «ثم لا يخفى أن الفرق الذي ذكرنا...». يعني: أن الفرق المذكور وإن كان لا يخلو عن بعد إلا أنه بعد ملاحظة ما ذكرنا - من الجهات المتقدمة - كأنه يصير قريباً.

(٣) لا يخفى بعد الاحاطة بكلامي المحقق الخوانساري رحمته خروجه كثيراً عن مباني المصنف رحمته في الرجوع إلى الأصول وإعمالها وأدلتها. فكان تعبير المصنف رحمته هذا لمحض التأدب اعترافاً بمقامه السامي وتسليماً بجلالته العلمية. قدس الله روحيهما وجزاهما خير جزاء المحسنين، ورزقنا التوفيق والتسديد إنه أرحم الراحمين.

لكن ذكر بعض أعظم المحشين رحمته أن مراد المصنف رحمته أنه اجاد في فهم اختصاص دلالة الروايات بالشك في الرفع وعدم شمولها للشك في المقتضي إلا أنه ما أجاد في تخصيصها ببعض أقسام الشك في الرفع.

لكن عرفت أن مقتضى الكلام الثاني للمحقق الخوانساري رحمته جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي مع العلم باستمراره في الجملة. بل مقتضى الكلام الأول جريانه مع الشك في الغاية التي لا تستلزم إحراز المقتضي، كما اعترف به المحشي المذكور. مدعياً أنه بحكم الشك في الرفع، ولم يتضح وجهه. فلاحظ.

مواقع للتأمل، فلنذكر مواقع ونشير إلى وجهه، فنقول:

قوله: «وذهب (١) بعضهم إلى حجته في القسم الأول».

ظاهره - كصريح ما تقدم منه في حاشيته الأخرى - وجود القائل بحجية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب، والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير، وعدم الحجية في الأمور الخارجية، كرطوبة الثوب وحياة زيد.

وفيه نظر، يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها (٢)، والنظر في أدلتهم، مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة - دليلاً لعدم الجريان في الموضوع (٣) - جارٍ في الحكم الجزئي أيضاً، فإن بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاص واقعاً وعدم وصولها، أو بيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أن بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً - الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً - ليس إلا شأن الشارع، كما نبهنا عليه فيما تقدم (٤).

---

(١) هذا ذكره في الكلام الأول.

(٢) تقدم من المصنف رحمته في بيان حجة القول الرابع أن المحقق القمي رحمته استظهر نسبة القول المذكور للسبزواري.

(٣) حيث قال: «إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور».

(٤) تقدم منه رحمته التعرض لذلك في حجة القول الرابع، وتقدم الكلام فيه.



قوله: «والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر... الخ».

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور، هو: أن الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق - كما هو ظاهر قوله (١): «لوجوده في زمان سابق عليه»، وصريح قول شيخنا البهائي: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول» - وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس (٢).

قوله عليه السلام: «إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا... الخ».

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين:

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به الحكم الواحد، كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة، ومن أمثلته: الإمساك المستمر إلى الليل، حيث إنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم (٣).

(١) يعني: قول المحقق الخونساري عليه السلام في بيان معنى الاستصحاب عند المشهور.

(٢) حيث صرح بان مجرد اليقين بالوجود في الزمان السابق لا يقتضي الحكم بالبقاء في الزمان اللاحق، بل منشأ الحكم بالبقاء عنده كون أمران:

الأول: اليقين مقتضياً له لو لا الشك ولذا خصه، بما إذا شك في المزيل.

الثاني: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال.

(٣) ولذا لا يكون له إلا اطاعة واحدة أو معصية كذلك.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيبي موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم، فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة (١)، ومن أمثله: وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال، فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول، فالحكم التكليفي: إما أمر، وإما نهي، وإما تخيير: فإن كان أمراً، كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره (٢): من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية، كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال، ووجب الخروج من الزوال إلى الغروب، فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط، مثل (٣): أصالة عدم الزوال (٤)، وعدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس (٥)،

(١) يكون لكل منها إطاعته ومعصيته.

(٢) يعني: في الدليل الأول من الدليلين الذين استدل بهما على الاستصحاب.

(٣) وكل ذلك يرجع إلى الاستصحاب الذي هو محل الكلام. وبدونه يكون

المرجع الأصل، وهو التخيير للدوران بين الوجوب والحرمة.

(٤) الذي هو أصل موضوعي حاكم على أصالة التخيير.

(٥) هذا راجع إلى استصحاب الاشتغال، الذي تقدم من المصنف رحمته

الإشكال فيه في مبحث الشبهة الوجوبية التحريمية. إلا أن يريد به استصحاب

أو عدم حدوث التكليف بالخروج (١)، أو غير ذلك.  
وإن كان نهياً، كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة أو  
الجلوس المذكور، فإن قلنا بتحريم الاشتغال (٢) - كما هو الظاهر (٣) -

---

وجوب الجلوس، فيبيني على ما تقدم في حجة القول السابع من الكلام في جريان  
الاستصحاب في الأحكام التكليفية.

(١) هذا لا يقتضي وجوب الجلوس لإبناء على الأصل المثبت. إلا أن  
يتمسك فيه بأصالة الاشتغال بالتكليف بالجلوس.

لكن لو فرض كون الوقت بالإضافة إلى الخروج شرطاً للواجب لا  
للو جوب، بمعنى أن الواجب هو الخروج الحاصل بعد الزوال كان منجزاً حين  
الشك بمقتضى قاعدة الاشتغال أيضاً المقتضية للزوم إحراز الفراغ واليقين بامثاله  
فيتراحم الاحتياطان بالإضافة إلى التكليفين، ويتعين الرجوع إلى أصالة التخيير  
أيضاً. فتأمل.

(٢) يعني: الاشتغال بالحرام في اثناء الوقت.

(٣) الظاهر أن الحال يختلف حسب اختلاف الجعل، فحرمة الشيء في مدة  
معينة تارة: ترجع إلى حرمة في كل آن بنحو الانحلال. وهو الوجه الثاني الذي أشار  
إليه المصنف رحمته كحرمة الكون في المسجد الحرام للجنب. ويأتي الكلام فيه.

وأخرى: ترجع إلى حرمة ايقاع صرف الوجود منه في تلك المدة بنحو لو  
انشغل به في بعض تلك المدة فعل الحرام كما لو انشغل به في تمام المدة من دون زيادة  
في المعصية، نظير حرمة الاكل في يوم الصوم المنذور. فتأمل.

واللازم حينئذٍ حرمة الانشغال بالحرام في اثناء المدة، كما ذكره المصنف رحمته.

وثالثة: ترجع إلى حرمة اشغال تمام المدة بذلك فلو انشغل به في بعض المدة  
لم يفعل حراماً أصلاً، كما لو فرض حرمة الامساك في نهار العيد، فإنه لا يراد به إلا

كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية، وأما الحرمة بعده فلا يثبت بما ذكر في الأمر (١)، بل يحتاج إلى الاستصحاب (٢) المشهور، وإلا (٣) فالأصل الإباحة في صورة الشك (٤). وإن قلنا: إنه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الإمساك والجلوس المذكورين (٥)، فيرجع إلى مقتضى (٦) أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق

---

حرمة الامساك في تمامه لا حرمة الانشغال به في بعضه فما يظهر من المصنف عليه السلام من التردد بين الوجهين في الأخيرين في غير محله. بل اللازم ذكر كليهما. فلا حظ. (١) وهو قاعدة الاشتغال. وكأن الوجه في عدم جريان القاعدة هو وجود القدر المتيقن، وهو ما قبل زمان الشك.

وفيه: أنه لا يجدي في إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم، وهو التكليف بما بين الحدين بعد فرض عدم الاجمال فيه، وإنما كان الشك في الفراغ ناشئاً عن الشبهة الموضوعية.

نعم إذا كان الوقت شرطاً للتكليف التحريمي كان الشك فيه شكاً في التكليف، وهو مجري البراءة. فتأمل جيداً.

(٢) وبيّني على الكلام في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية.

(٣) يعني: إن لم نقل بجريان الاستصحاب بالمعنى المشهور.

(٤) عرفت الإشكال فيه في الجملة، وأنه قد يكون المرجع الاشتغال.

(٥) يعني: فلا يجرم الاشتغال بالفعل في اثناء الوقت. وقد عرفت انه المتعين

في الصورة الثالثة.

(٦) لا يخفى أن الشك في تحقق الغاية لا أثر له في حق من لم يمسه قبله، إذ

يجوز له الامساك حتى لو علم بعدم تحقق الغاية، لفرض انه لا يجرم عليه الامساك في كل آن، بل اتمام الامساك، وهو غير حاصل مع فرض سبق عدم الإمساك قبل الشك.

المعصية (١)، ولا دخل له بما ذكره في الأمر.

وإن كان تخييراً، فالأصل فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها، إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط، كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه، فإن الظاهر لزوم

---

وإنما يكون الشك في الغاية مورداً للآثر في حق من استمر منه الإمساك إلى زمان الشك، إذ على تقدير تحقق الغاية فهو قد فعل الحرام وسقط التكليف بالمعصية، فلا يجرم عليه الإمساك بعد، وعلى تقدير عدم تحققها يجرم عليه الإمساك لما يستلزم من اتمام الإمساك المحرم.

و عليه فيكون الشك في سقوط التكليف وفي قدرته على امتثاله، ولا يبعد في مثله الرجوع للاحتياط.

نعم لو كان الوقت شرطاً للتكليف لا للمكلف به كان الشك فيه شكاً في التكليف وهو مجري البراءة.

وإن شئت قلت: الشك في سقوط التكليف ان كان ناشئاً من احتمال العجز أو الامتثال كان مجري للاشتغال، وإن كان ناشئاً من احتمال فقد شرائطه الشرعية فهو مجري للبراءة إذا لم يمكن إحراز بقاء الشرط. فتأمل جيداً.

(١) اما الأول فلا مجال لجريانه في نفسه، لان استحقاق العقاب أمر عقلي لا يكون مجري لاصل شرعي. وكذا الثاني، لان عنوان المعصية من العناوين العقلية المنتزعة من التكليف المسببة عنه وليس أمراً شرعياً.

إلا أن يكون مراد المصنف عليه السلام من الأصليين المذكورين هو اجراء البراءة، فيجري ما سبق.

الكف من الأكل عند الشك (١). هذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

وأما الثاني، وهو ما لوحظ فيه الفعل اموراً متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، فإن كان أمراً أو نهياً فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك (٢)، وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري (٣)، إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط (٤).

فعلم مما ذكرنا: أن ما ذكره من الوجه الأول الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلا في قليل من الصور المتصورة في المسألة، ومع ذلك فلا يخفى أن إثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط - كما في الاقتضائي - أو قاعدة الإباحة والبراءة - كما في الحكم التخييري - ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً، لأن مرجعه إلى أن إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليل يدل عليه ولو كان أصالة الاحتياط أو البراءة،

---

(١) هذا بناءً على عدم دخل الوقت في التكليف وكونه قيداً للواجب لا غير. أما إذا كان شرطاً للتكليف فمع الشك فيه يشك في تحقق التكليف، والأصل فيه البراءة، كما ذكرنا في بعض القروض السابقة.

(٢) لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في مقدار التكليف، والأصل فيه البراءة خصوصاً في غير الارتباطي، كما هو المفروض.

(٣) كما هو ظاهر المحقق الخونساري في كلامه السابق.

(٤) فإن اللازم حينئذٍ الرجوع فيه إلى قاعدة الاشتغال لو فرض عدم الرجوع للاستصحاب لإحراز عدم تحقق الغاية.

وهذا عين إنكار الاستصحاب (١)، لأن المنكر يرجع إلى أصول آخر، فلا حاجة إلى تطويل الكلام وتغيير أسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

بقي الكلام في توجيه ما ذكره: من أن الأمر في الحكم التخييري أظهر، ولعل الوجه فيه (٢): أن الحكم بالتخير في زمان الشك في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل، كما أن الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل.

توجيه ما ذكره المحقق الخونساري في الحكم التخييري

وقد وجه المحقق القمي رحمته الله إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي: بأن مقتضى التخير إلى غاية وجوب الاعتقاد بثوته في كل جزء مما قبل الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخير عند الشك في حدوث الغاية، إلا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضاً.

توجيه المحقق القمي

وفيه: أنه إن أريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية المعينة (٣)، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقيق الغاية فضلاً

المناقشة في توجيه المحقق القمي

(١) لكن كلام المحقق الخونساري رحمته الله لا يظهر في خلاف ذلك، فقد انكر الاستصحاب المشهور، وذكر أن الاستصحاب الذي هو ينبغي الرجوع إليه بمعنى آخر.

(٢) لا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمته الله لا ينهض ببيان وجه الاظهرية، وغاية ما يقتضيه التساوي بين الأمرين. وقد أشرنا في تعقيب كلام المحقق الخونساري إلى وجه الاظهرية. فراجع.

(٣) يعني: بنحو القضية الكلية، فيعتقد مثلاً أن جواز الاكل ثابت إلى طلوع

الفجر.

عن صورة الشك فيه، فإن هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي، ووجوبه غير مغيا بغاية، فإن الغاية غاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد (١).

وإن أريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية (٢) وإن لم يكن معلوماً عندنا، ففيه: أن وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأولي أو غيره ممنوع جداً (٣)، بل الكلام في جوازه (٤)، لأنه

---

(١) بل يجب الاعتقاد والادعان بالأحكام الشرعية على كل مسلم ملتفت في كل وقت تفصيلاً مع العلم التفصيلي بها وإجمالاً مع العلم الإجمالي بها، لأنه مقتضى الايمان بالشرية والتصديق بالرسول المرسل بها.

كما سبق التعرض له في مبحث الاكتفاء بالعلم الإجمالي في تنجيز التكليف من مباحث القطع، وإن كان ما يظهر من المصنف رحمته هنا قد يناه في ما يظهر منه هناك. فراجع.

(٢) يعني: بنحو القضية الخارجية الشخصية.

(٣) لأن الادعان بالقضية الخارجية الجزئية يتبع الادعان بالكبرى الكلية موقوف على العلم بالصغرى - مثل عدم تحقق الغاية في المقام - فمع فرض الشك في الصغرى - لاحتمال حصول الغاية في المقام - لا وجه لوجوب الاعتقاد التفصيلي، بل يتعين الاعتقاد الإجمالي، لعدم منافاته للاعتقاد بالكبرى والادعان بها بوجه، كما لا يخفى.

(٤) كأنه لشبهة التشريع المحرم. لكن لا يبعد اندفاعها بعدم تحقق التشريع في مثل المقام مما كان الحكم الشرعي الكلي، معلوماً، وإنما التردد في الموضوع الخارجي إذ لا تشريع في الاعتقاد بوجود الموضوع مع عدم العلم به، لعدم كونه من الامور الشرعية. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مباحث القطع. فراجع.



معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر (١) الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعا وإن لم يكن معلوماً، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك في الموضوع (٢)، كما لا يخفى.

ولعل هذا الموجه قُدِّمَ قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته - كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية - هكذا: «وأما على الثاني فالأمر كذلك (٣)» كما لا يخفى، لكنني راجعت بعض نسخ شرح الدروس

(١) مما ذكرنا تعرف عدم وجوب الاعتقاد بكل من الحكمين تفصيلاً بالإضافة إلى الزمان الخاص المشكوك فيه، لأنه يجب الاعتقاد بكل منهما ويسقطان للتزاحم.

(٢) كانه لدعوى امتناع الاعتقاد مع عدم العلم بالأمر المعتقد به. لكن الظاهر امكانه، لعدم ملازمة الاعتقاد الذي هو بمعنى الازعان والتسليم - كما هو محل الكلام في المقام - للعلم، بل يمكن مع العلم بالخلاف - فضلاً عن الشك - كما قد يشهد به قوله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيفتها أنفسهم﴾. واما دعوى الامتناع شرعاً، للزوم التشريع المحرم فقد عرفت الإشكال فيها.

(٣) وهو المحكي عن بعض نسخ شرح الدروس. وظاهره أن الوجه في الحكم التخييري هو قاعدة الاشتغال كما ذكره في الحكم الاقتضائي، ولاجله التجأ المحقق القمي قُدِّمَ لهذا التوجيه.

لكن قد يوجه بان مراده من كون الحكم التخييري كذلك انه كالحكم الاقتضائي في كون البقاء فيه مقتضى الأصل بلا حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان الأصل فيهما مختلفاً، كما نبه إليه بعض أعظم المحشين قُدِّمَ.

وهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه لا يبعد كونه أولى من التوجيه الذي ذكره المحقق القمي قُدِّمَ. فلاحظ.

فوجدت لفظ «أظهر» (١) بدل «كذلك»، وحيثُ فظاهره مقابلة وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء، فلا وجه لإرجاع أحدهما للآخر.

والعجب من بعض المعاصرين (٢)، حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين، ونسبه إلى المحقق الخوانساري، فقال:

حجة المحقق الخوانساري أمران: الأخبار، وأصالة الاشتغال. ثم أخذ في إجراء أصالة الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين، ثم أخذ في الطعن عليه.

وأنت خير: بأن الطعن في التوجيه، لا في حجة المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضاً، لأن غلط النسخة ألجأه إليه (٣).

ما أورده السيد  
الصدر على  
المحقق  
الخوانساري

هذا، وقد أورد عليه (٤) السيد الشارح (٥): بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامثال في استصحاب القوم، قال:

بيانه: أنا كما نجزم- في الصورة التي فرضها- بتحقيق الحكم في قطعة من الزمان، ونشك أيضاً- حين القطع- في تحققه في زمان يكون حدوث

---

(١) كما تقدم نقل كلام المحقق الخوانساري هكذا.

(٢) الظاهر انه صاحب الفصول فِيهِ.

(٣) هذا لو تم إنما يدفع الطعن عن الوجه- وهو المحقق القمي فِيهِ- لا عن

التوجيه. والأمر سهل.

(٤) يعني: على المحقق الخوانساري فِيهِ.

(٥) لا يبعد ان يكون المراد به السيد الصدر شارح الوافية.

الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا، فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه (١) إلا فيه، ونشك - حين القطع - في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان، لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علة الوجود، كما أن في الصورة الأولى يكون الدليل محتملاً لأن يراد منه وجود الحكم في زمان الشك وأن يراد عدم وجوده، فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها، وحينئذ فنقول: لو لم يمثل المكلف لم يحصل الظن بالامثال... إلى آخر ما ذكره، انتهى.

المناقشة في الإيراد

أقول: وهذا الإيراد ساقط عن المحقق (٢)، لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق، مثلاً: إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، وشكنا في أن غايته سقوط القرص أو ميل الحمرة المشرقية (٣)، فاللازم حينئذ - على ما صرح به المحقق المذكور في عدة مواضع من كلماته - الرجوع في نفي الزائد، وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص، إلى أصالة البراءة، لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من

---

(١) لا يبعد أن يكون الصحيح: «لا يعلم...» إذ فرض عدم إمكان التحقق في غيره مناف لفرض الشك في البقاء المقوم للاستصحاب. كما لعله ظاهر.

(٢) هذا موقوف على أن يكون كلام المحقق المذكور مختصاً بصورة الشك في وجود الرافع، أو رافعية الوجود من جهة الشبهة المصدقية، لا المفهومية.

وقد عرفت أن ظاهر كلامه الجريان في غيرهما مما هو مجري البراءة أيضاً، كما يظهر بالتأمل.

(٣) الذي هو مورد الشك في رافعية الوجود من جهة اجمال مفهوم الرافع وهو في المقام الغروب الذي هو مردد بين غروب الشمس وغروب الحمرة المشرقية.

المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسألة الشك في الجزئية، فلا يمكن أن يقال: إنه لو لم يمثل التكليف لم يحصل الظن بالامثال، لأنه (١) إن أريد امثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً، وإن أريد امثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم.

وهذا بخلاف فرض المحقق، فإن التكليف بالإمساك - إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر - معلوم مبين، وإنما الشك في الإتيان به عند الشك في حدوث الغاية (٢). فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم، كالفرق بين الشك في إتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء، وقد تقرر في محله جريان أصالة الاحتياط في الأول دون الثاني.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم، كما لو ثبت أن للحكم غاية وشكنا في كون شيء آخر أيضاً غاية له، فإن المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري رحمته هي أصالة البراءة (٣) دون الاحتياط.

رجوع إلى  
كلام المحقق  
الخوانساري

قوله: «الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض، ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا

---

(١) تعليل لقوله: «فلا يمكن...».

(٢) يعني: فيكون الشك في الامثال الذي هو مجري الاشتغال، لا في أصل التكليف الذي هو مجري البراءة.

(٣) وهو في محله بناءً على عدم حجية الاستصحاب بالمعنى المعروف.

الشك».

أقول: ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك، على أن يكون الشك مانعاً عن اليقين، فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه. والظاهر أن المراد بالموجب (١) في كلامه دليل اليقين السابق، وهو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينة.

وحيثُ فُرد عليه - مضافاً إلى أن التعارض الذي استظهره من لفظ «النقض» لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض ونفس المنقوض (٢)، لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض - : أن نقض اليقين بالشك - بعد صرفه عن ظاهره (٣)، وهو (٤) نقض صفة اليقين أو أحكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات، لارتفاع (٥) اليقين وأحكامه الثابتة له من

(١) حيث قال: «ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين».

(٢) فينبغي ملاحظة المعارضة بين نفس اليقين والشك، ومن الظاهر أنه لا من كون المعارضة ادعائية لا حقيقية، لاختلاف زمانها، فلا مجال للتعارض الحقيقي بينها، ومن الظاهر أنه لا معارضة بينها حقيقة لاختلاف زمانها.

ومن ثم اضطر المصنف رحمته إلى فرض المعارضة بين أحكام المتيقن فجعل نقض اليقين كفاية عن نقضها، لما سيأتي. ولا يبعد إبقاء اليقين على ظاهره وإرادة نقضه إلا دعائي لا الحقيقي، كما سيأتي.

(٣) يعني: معناه الحقيقي.

(٤) بيان لما هو الظاهر.

(٥) تعليل لقوله: «بعد صرفه عن ظاهره».

حيث هو حين الشك قطعاً (١) - ظاهر (٢) في نقض أحكام اليقين، يعني: الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن أعني المستصحب، فيلاحظ التعارض حينئذ بين المنقوض (٣) والناقض (٤)، واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن وأحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرفع (٥)، فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشك في الرفع، سواء كان الشك في وجود الرفع أو في رافعية الموجود (٦). وبين هذا وما ذكره المحقق

---

(١) أما ارتفاع نفس صفة اليقين عند الشك فظاهر. وأما ارتفاع أحكامها فلأنه يتبع ارتفاعها.

نعم يمكن للشارع إبقاء تلك الأحكام، بحيث يكون اليقين علة لها حدوثاً لابقاء، بل تبقى مع الشك أيضاً، إلا أنه يعلم أن أدلة الاستصحاب غير ناظرة إلى ذلك، فيتعين صرفها عن معناها الحقيقي.

(٢) خبر (أن) في قوله: «أن نقض اليقين بالشك».

(٣) وهو الأحكام.

(٤) وهو الشك.

(٥) هذا يقتضي كون التعارض بين الشك الناقض ومقتضى الأحكام المنقوضة، لأن المقتضي يقتضي بقاءها والشك يقتضي رفع اليد عنها، لا بين الشك ونفس الأحكام المنقوضة، كما ذكره أولاً.

فالظاهر ما أشرنا إليه من أن المعارضة إنما هي بين نفس اليقين والشك لا بين المتيقن والشك، والمعارضة المذكورة ادعائية لا حقيقية، ومن ثم لم يختص الاستصحاب بصورة الشك في الرفع مع إحراز المقتضي، على ما تقدم تفصيله عند الكلام في مفاد الأخبار.

(٦) ولو من جهة الشبهة المفهومية أو الحكمية. بل عرفت عمومته للشك

### تباين جزئي (١).

ثم إن تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكذب تصور فيما نحن فيه، لأن اليقين بالمستصحب - كوجوب الإمساك في الزمان السابق - كان حاصلاً من اليقين بمقدمتين: صغرى وجدانية، وهي «أن هذا الآن لم يدخل الليل»، وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معينة، وهي (وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل) والمراد بالشك (٢) زوال اليقين بالصغرى، وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين (٣)، والكبرى من قبيل المقتضي له، حتى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء، كل منهما من قبيل جزء المقتضي له.

والحاصل: أن ملاحظة النقض بالنسبة إلى الشك وأحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشك ودليل اليقين (٤).

### في المقتضي.

(١) المراد به أنه أعم مطلقاً مما ذكره المحقق المذكور. ولعل هذا خلاف ما مصطلحهم في التباين الجزئي، كما نبه له بعض أعظم المحشين رحمهم الله. فلاحظ.

(٢) يعني: عند الشك في تحقق الغاية. ثم إن زوال اليقين بالصغرى ليس هو المراد بالشك المنهي عن النقض به، لأن المراد بالشك المذكور هو الشك بنفس المستصحب، وهو مسبب عن عدم اليقين بالصغرى والشك بها لا أنه عينه.

(٣) يعني: بالمستصحب المتيقن به سابقاً.

(٤) الذي هو عبارة عن الكبرى. هذا وقد عرفت أن الأولى ملاحظة النقض بالنسبة إلى نفس اليقين بالمستصحب والشك فيه، مع كون النقض ادعائياً لا حقيقياً.

وأما توجيه كلام المحقق: بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيبي، ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص.

فمدفوع: بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنما يتصور في الشك في أصل التخصيص (١)، ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب، وأما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن - كما في ما نحن فيه - فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور نقضه، لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص (٢)، خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية (٣).

---

(١) كما في موارد الشك في الراجع المستقل لو فرض كون مقتضى إطلاق دليل المستصحب بقاءه وعدم ارتفاعه بالراجع.

(٢) لعدم حجيته في مورد التخصيص.

(٣) ذكر بعض أعظم المحشين عليه السلام: أن وجه خصوصية الغاية أنها من المخصصات المتصلة المانعة من انعقاد ظهور العام في العموم، فلا يكون مقتضياً في موردها.

لكن الظاهر أن المراد بالغاية مطلق ما ينتهي الحكم معه ولو استفيد من دليل منفصل لا خصوص ما يستفاد من القرائن المتصلة مثل لفظ: (حتى) و(إلى) ونحوهما.

فلا يبعد أن يكون وجه خصوصية الغاية أنها تخصيص لعموم استمرار الحكم المعبر عنه بالعموم الأزمني، وهو غالباً مستفاد من الإطلاق لا من الوضع، والمحكي



والحاصل: أن المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص، فإذا احرز المقتضي وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملاً بظاهر العام، وإذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء، فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء (١).

هذا كله، مع أن ما ذكره في معنى «النقض» لا يستقيم (٢) في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «ولكن تنقضه يقين آخر»، وقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلاث والأربع: «ولكن ينقض الشك باليقين» (٣)، بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك،

---

عن المصنف عليه السلام أنه يرى ان القرائن المنفصلة مانعة من تمامية الاطلاق، لا أنها رافعة لحجيته مع انعقاده ولا أقل من كون الإطلاق أضعف ظهوراً من العموم. بل ربما يكون الاستمرار مستفاداً من مقتضي طبيعة الأمر المتيقن سابقاً من دون أن يكون لدليله إطلاق يقتضي الاستمرار لعدم تضمن الدليل إلا للحدوث ولا نظره إلى البقاء. فتأمل جيداً.

(١) ولا جل ذلك كان التحقيق عدم حجية العام في الشبهة المصدقية من طرف المخصص.

(٢) كأنه لأن ظاهر الحديث أن اليقين لا ينقض إلا يقين مثله، فالمنقوض هو اليقين بنفسه لا دليله ولا مقتضيه، وهو قرينة حينئذ على أن المراد بالمنقوض في: «لا تنقض اليقين بالشك»، هو اليقين أيضاً، لوحدة السياق. فلاحظ.

(٣) لوضوح أن المنقوض هو الشك لا دليله ولا مقتضيه، فهو قرنية على أن المنهي عنه هو نقض اليقين نفسه بالشك، لا نقض دليله به لوحدة السياق.

فإن المستصحب في موردها: إما عدم فعل الزايد، وإما عدم براءة الذمة من الصلاة- كما تقدم-، ومن المعلوم أنه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك (١).

قوله- في جواب السؤال-: «قلت: فيه تفصيل... إلى آخر الجواب».

أقول: إن النجاسة فيما ذكره من الفرض- أعني موضع الغايط- مستمرة (٢)، وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزيل لها، وشك أن التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل أيضاً أم لا؟ فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة، والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات، فمقتضى دليله (٣) هو وجوب تحصيل اليقين أو الظن المعبر بالزوال، وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها، لعدم وجود

---

(١) وإنما يستند اليقين بهما إلى الوجدان المختص بالزمان السابق، ولا يقتضي

البقاء.

(٢) تقدم من المحقق الخونساري رحمته الله ما ظاهره التشكيك في أن النجاسة مما

يبقى بنفسه لو لا المزيل.

ولو تم ما ذكره لم يتوجه ما ذكره المصنف رحمته الله، لأنه لا دليل حينئذ على وجوب إزالة النجاسة، حتى يلزم الفراغ عنه، بل غاية ما اقتضته الأدلة بطلان الصلاة مع ترك الغسل والتمسح أصلاً، أما كون التمسح بالأحجار الثلاثة شرطاً في الصلاة، فلا دليل عليه، والأصل براءة الذمة من اعتبار شرط التلث، كما سيأتي الاعتراف به من المصنف رحمته الله وسيأتي الكلام فيه.

(٣) وهو قاعدة الاشتغال بالتكليف عند الشك في الفراغ عنه.

القدر المتيقن في المأمور به وهي الإزالة (١) وإن كان ما يتحقق به مردداً بين الأقل والأكثر، لكن هذا التردد ليس في نفس المأمور به (٢)، كما لا يخفى.

نعم، لو فرض أنه لم يثبت الأمر بنفس الإزالة، وإنما ثبت بالتمسح (٣) بثلاثة أحجار أو بالأعم منه ومن التمسح بذوي الجهات، أمكن بل لم يبعد إجراء أصالة البراءة عما عدا الأعم (٤).

والحاصل: أنه فرق بين الأمر بإزالة النجاسة من الثوب، المرددة (٥) بين غسله مرة أو مرتين، وبين الأمر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين. والذي يعين كون مسألة التمسح من قبيل الأول دون الثاني هو ما استفيد من أدلة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة (٦)، مثل

(١) لعدم الإجمال في مفهوم الإزالة، وليست من الأمور المشككة القابلة للزيادة والنقصان حتى يشك في إعتبار المرتبة الزائدة منها.

(٢) بل في محصله، وهو مجرى الاشتغال، لرجوع الشك فيه إلى الشك في الامتثال للتكليف المعلوم.

(٣) عرفت أن هذا هو مدعى الخونساري رحمته الله في ظاهر كلامه.

(٤) لأن خصوصية تثليث الأحجار زيادة في التكليف مدفوعة بالأصل.

(٥) حق العبارة أن يقول: المردد حصولها بين غسله مرة أو مرتين كما نبه له بعض أعظم المحشين رحمته الله.

(٦) هذا إنما يتم بناءً على أن النجاسة أمر قائم بنفسه مستقل بالوجود - إما أمر واقعي حقيقي أو حكم شرعي - أما بناءً على كونها منتزعة من الأحكام التكليفية كعدم جواز الاستعمال في الأكل والشرب والصلاة ونحوهما، فلا بد من التصرف

قوله تعالى: ﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾، وقوله ﷺ في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا بطهور» بناء على شمول الطهور - ولو بقريئة ذيله الدال على كفاية الأحجار من الاستنجاء - للطهارة (١) الخبثية، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل، إلا أن الإنصاف وجود الدليل على وجوب نفس الإزالة، وأن الأمر بالغسل في الأخبار ليس لاعتباره بنفسه في الصلاة، وإنما هو أمر مقدمي لإزالة

---

في الأدلة المذكورة، إذ على هذا لا تكون ملاقة الثوب مثلاً للنجس موجبة لنجاسته المانعة من الصلاة مثلاً التي لا بد من إزالتها بالغسل كي يجب إحراز الإزالة بالأسباب المتيقنة، بل تكون إصابة الثوب للنجاسة موجبة، لعدم جواز الصلاة به إلا مع غسله، فهو يرجع إلى شرطية الغسل بنفسه، ومع دوران الغسل المعتبر بين الغسل مرة والغسل مرتين يكون الأول متيقناً، ويكون الثاني مدفوعاً بأصالة البراءة.

و عليه فما ذكره المحقق الخونساري رحمته مطابق لمختاره - الذي لا يبعد من المصنف رحمته موافقته فيه - من كون النجاسة من الأحكام الوضعية المنتزعة من الأحكام التكليفية. نعم تقدم في حجة القول السابع أن ذلك خلاف ظاهر الأدلة، بل المتعين البناء على كونها من الأحكام الوضعية المجعولة التي تكون هي موضوعاً للأحكام. فراجع وتأمل جيداً.

(١) جار ومجرور متعلق بقوله: «بناء على شمول...» والرواية هكذا: «لا صلاة إلا بطهور». ويجزىك من الاستنجاء ثلاثه أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله».

النجاسة، مع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه (١).

وبما ذكرنا يظهر (٢) ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني - بأن (٣) مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه - ولفظه: «غاية ما أجمعوا عليه: أن التغوط متى حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً - لا بالثلاث ولا بشعب الحجر الواحد - وهذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً... الخ».

ويظهر ما في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير: «إنه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب...»

---

(١) بل يجري في جميع موارد الشك في رافعية شيء سواءً احتمل كونه رافعاً مستقلاً أم احتمل كونه من افراد رافع خاص لاشتباه مفهوم ذلك الرفع. وحيث يمكن الايراد عليه بان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم إحراز ارتفاع الشيء المكلف برفعه.

لكن بناءً على ما سبق فالأمر المشكوك في ارتفاعه إن كان تكليفاً فمع الشك في تحقق الرفع له تجري البراءة منه لا الاشتغال، وإن كان وضعاً فهو راجع إلى التكليف عند المحقق الخونساري والمصنف عليه السلام فيجري عليه حكمه، فما ذكره المحقق الخونساري عليه السلام جار على مقتضى مبناه. هذا مع أنك عرفت أن كلامه لا يخلو عن اجمال، ولا يتضح انطباقه على ما حكاه عنه المصنف عليه السلام. فتأمل جيداً.

(٢) عرفت الكلام فيه.

(٣) بيان للاعتراض.

النخ».

وما في كلامه المحكي (١) في حاشية شرحه على قول الشهيد عليه السلام:

«ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... إلخ».

أقوى الأقوال  
القول التاسع  
وبعده المشهور

وأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في أدلة الأقوال، علمت أن

الأقوى منها القول التاسع، وبعده القول المشهور (٢)، والله العالم بحقايق

الأمور.

---

(١) عرفت هناك أن ظاهره كون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع

الاجتناب. فلاحظ.

(٢) وهو الحجية مطلقاً. وقد عرفت أنه الأقوى بعد ملاحظة ما سبق في حجة

القول السابع من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية غالباً لعدم إحراز

الموضوع، الذي هو في الحقيقة ليس تفصيلاً في حجة الاستصحاب، بل راجع إلى

تنقيح موضوعه. وأما التفصيل الذي ذكره المصنف عليه السلام فغير ظاهر الوجه. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم وله الحمد وحده وهو حسبنا ونعم الوكيل.



وينبغي التنبيه على أمور:  
وهي بين ما يتعلق بالمتيقن السابق، وما يتعلق بدليله الدال عليه،  
وما يتعلق بالشك اللاحق في بقاءه.

## الأول

أقسام استصحاب  
الكلي

أن المتيقن السابق إذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقاءه: فإما أن  
يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد.  
وإما أن يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو  
باق جزماً (١) وبين ما هو مرتفع كذلك.  
وإما أن يكون من جهة الشك في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم  
بارتفاع ذلك الفرد.

جواز استصحاب  
الكلي والفرد  
في القسم الأول

أما الأول، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد  
وترتيب أحكام كل منهما عليه (٢).

(١) الظاهر أنه يكفي احتمال بقاء أحد الفردين في الحكم المذكور له، ولا  
يعتبر الجزم ببقائه على تقدير وجوده، كما يظهر بالتأمل في وجه جريان الاستصحاب  
المذكور.

(٢) يعني: على استصحابه، فترتب آثار الفرد على استصحابه، وآثار الكلي



وأما الثاني، فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقاً على المشهور (١). نعم، لا يتعين بذلك أحكام الفرد الذي يستلزم بقاء الكلي (٢) ذلك الفرد في الواقع، سواء كان الشك من جهة الرفع، كما إذا علم بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة (٣) وحينئذٍ وجب على استصحابه، ولا يغني أحدهما عن الآخر وإن كان بينهما ملازمة، إلا بناءً على الأصل المثبت.

نعم بناءً على أن آثار الكلي من آثار الفرد بخصوصياته الفردية - كما هو الحال بناءً على تعلق الأحكام بالافراد - يتعين التمسك باستصحاب الفرد في ترتيبها، ولا يغني استصحاب الكلي، إذ لا أثر على ذلك، وإنما اعتبر في الأدلة لمحض الحكاية عن الافراد بخصوصياتها. لكن المبني المذكور ضعيف جداً.

(١) يعني: من حجية الاستصحاب مطلقاً ولو مع الشك في المقتضي. أما بناءً على مختار المصنف رحمته فيتعين تقييده بالقسم الأول وهو الشك في الرفع، كما في مثال الحدث.

(٢) وهو الفرد الطويل، وإنما لا يحرز باستصحاب الكلي لعدم حجية الأصل المثبت. ولا يبعد زيادة قوله: «ذلك الفرد».

(٣) وكذا لو كانت الحالة السابقة هي الطهارة من الحدثين معاً، للعلم بانتقاضها بالحدث المذكور المردد بينهما، فيجري ما سيذكره المصنف رحمته.

أما لو كانت الحالة السابقة هي الحدث الاصغر، فلا يبعد أن يكون استصحاب الحدث الأصغر وعدم الحدث الأكبر موجباً للاكتفاء بالوضوء ولا مجال لجريان استصحاب كلي الحدث، إما لانه من القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي سيأتي من المصنف رحمته عدم جريانه.

أو لكونه محكوماً باستصحاب الحدث الاصغر وعدم الحدث الأكبر، لان مقتضي أدلة أسباب رفع الاحداث ارتفاع كلي الحدث في ظرف عدم الأكبر ووجود

الجمع بين الطهارتين (١)، فإذا فعل إحداهما (٢) وشك في رفع الحدث فالأصل بقاءه (٣)، وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة، فيجوز له ما يحرم على الجنب (٤).

أم كان الشك من جهة المقتضي (٥)، كما لو تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنة وكونه حيواناً يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين، ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة المحصورة (٦).

الاصغر بالسبب الراجع للاصغر وحده. فتأمل جيداً.

(١) وجوب الجمع هنا هو مقتضى الأصل به مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، فإن أصالة عدم الطهارة وبقاء الحدث تقتضي عدم جواز الاتيان بكل ما يشترط بالطهارة كالصلاة وعدم جواز الدخول في كل ما يحرم مع الحدث كمس كتابة القرآن.

(٢) بان توضاً فقط أو اغتسل كذلك إذا لم يكن الغسل رافعاً للحدثين معاً كغسل الجنابة.

(٣) فتترتب آثاره من حرمة الدخول في الصلاة ومس كتابة القرآن. ولو لا استصحاب الحدث لكان المرجع في مثل المس استصحاب حرمة بناءً على جريان استصحاب الأحكام التكليفية، وإلا فالمرجع أصالة البراءة. فلاحظ.

(٤) كالمكث في المساجد.

(٥) جريان الاستصحاب الاستصحاب هنا مبني على المشهور من جريان الاستصحاب مطلقاً ولو مع الشك في المقتضي، كما نبه له قريباً.

(٦) يعني: في التكاليف الالزامية لو فرض كون كل من الفردين يختص

وتوهم: عدم جريان الأصل في القدر المشترك، من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل.

توهم عدم جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ودفعه

مدفوع: بأنه لا يقدر ذلك في استصحابه (١) بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه، إما لعدم استعداده وإما لوجود الرفع.

كتوهم: كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره (٢)، فإن (٣) ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون

توهم آخر ودفعه

بحكم الزامي غير ما يختص به الآخر. بل مقتضى ما ذكره المصنف رحمته في خاتمة الاستصحاب من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً ولو مع عدم لزوم مخالفة قطعية لتكليف الزامي امتناع جريان استصحاب عدم كل منهما مطلقاً ولو في غير الشبهة المحصورة في التكليف الالزامي، للعلم إجمالاً بوجود إحدى الخصوصيتين. فلاحظ.

(١) يعني: استصحاب الكلي المشترك بين الخصوصيتين.

(٢) يعني: فيكون استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكماً على استصحاب بقاء الكلي، لأنه سببي له.

(٣) بيان لوجه اندفاع التوهم المذكور. وحاصله: أن ارتفاع الكلي من لوازم وجوده في ضمن الفرد القصير المرتفع، ولا أصل يحرز وجوده، لا من لوازم عدم وجوده في ضمن الطويل الباقي كي يثبت بأصالة عدمه.

لكن هذا إنما يتم لو كان موضوع الأثر هو ارتفاع الكلي في الزمان اللاحق، أما لو كان موضوعه عدم وجود الكلي فيه، - كما هو الغالب - فهو من لوازم عدم وجوده في ضمن الطويل الذي هو مقتضى الأصل.

الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه (١) هو عدم وجود ما في ضمنه من القدر المشترك (٢) في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين (٣)، وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم.

ظاهر المحقق  
القمي عدم  
الجريان

ويظهر من المحقق القمي رحمته الله في القوانين - مع قوله بحجية الاستصحاب على الإطلاق - عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحقق وجهه (٤).

قال: إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية

فالأولى الجواب عنه.

أولاً: بأن مجرد الملازمة بين الأمرين لا يوجب ثبوت إحراز أحدهما بالأصل الجاري في الآخر، بل لا بد من كونه أثراً له، وعدم الكلي ليس من آثار عدم الفرد الطويل بل هو من لوازمه الصرفة. فتأمل.

وثانياً: بأن ليس الترتب ولا المتلازم بين الأمرين شرعياً، بل خارجياً عقلياً، وذلك لا يكفي في إحراز أحدهما بالأصل الجاري في الآخر إلا بناء على الأصل المثبت. فلا مخرج عن استصحاب الكلي في المقام.

(١) يعني: عدم حدوث الفرد الطويل.

(٢) يعني: وليس هو موضوع الأثر.

(٣) الذي فرض كونه موضوع الأثر.

(٤) ظاهر كلامه الآتي أن الوجه هو عدم الظن بمقتضى الاستصحاب، وإن

كان هذا الوجه ممنوع، كما سيأتي من المصنف رحمته الله.

الامتداد وملاحظة الغلبة فيه، فلا بد من التأمل في أنه كلي أو جزئي، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أو لا مفهوماً كلياً مردداً بين أمور، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً، وبذلك يتفاوت الحال، إذ قد يختلف أفراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره، فالاستصحاب حينئذٍ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد.

ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوة نبيه بالاستصحاب، ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي، ثم رده بما ادعى ابتناؤه على ما ذكره وملاحظة مقدار القابلية.

ثم أوضح ذلك بمثال، وهو: أنا إذا علمنا أن في الدار حيواناً، لكن لا يعلم أنه أي نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان؟ ثم غبنا عن ذلك مدة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفوراً أو فأرة أو دود قز، فكيف يحكم - بسبب العلم بالقدر المشترك - باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمراً؟! قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي.

أقول: إن ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب - مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرفع (١) - موجب لعدم انضباط الاستصحاب، لعدم استقامة إرادة استعداده من

المناقشة فيما أفاده  
المحقق القمي

(١) إذ مع فرض ملاحظة استعداد المستصحب للبقاء لا وجه للشك في بقاءه. إلا من جهة الشك في طروء الرفع له.

حيث تشخصه (١)، ولا أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف (٢)، ولا ضابط لتعيين المتوسط (٣)، والإحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً (٤)، مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليلاً بالظن، كما اعترف به سابقاً، فلا مانع (٥) من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره: من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره، سيجيء (٦) ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

القسم الثالث  
من استصحاب  
الكلية وفيه قسمان

وأما الثالث - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلية مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه - فهو على قسمين، لأن الفرد الآخر: إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله (٧).

وإما أن يحتمل حدوثه بعده، إما بتبدله إليه (٨) وإما بمجرد حدوثه

(١) لامتناع الاطلاع على مقدار قابلية خصوص مورد الشك غالباً.

(٢) لعدم الدليل على كل منهما.

(٣) مع أنه لا دليل عليه.

(٤) تقدم الكلام فيه في الوجه الثالث من حجة القول الأول.

(٥) بناءً على جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضى، أما بناءً على مختار

المصنف رحمته فالمتعين امتناع جريانه في مثل الفرض.

(٦) في التنبيه التاسع.

(٧) كما لو تردد الأمر بين دخول زيد الدار وحده ودخوله مع عمرو، وعلم

بخروج زيد، واحتمل بقاء عمرو على تقدير دخوله.

(٨) كما لو أريد استصحاب وجود الجسم في الظرف فيما لو علم بوجود

## مقارناً لارتفاع ذلك الفرد (١).

وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين، نظراً إلى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإن (٢) علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عدها، لأن (٣) ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلي، كما تقدم نظيره في القسم الثاني.

هل يجري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما أو فيه تفصيل؟

أو عدم جريانه فيها، لأن بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي (٤) المتيقن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إن الباقي (٥) في الآن اللاحق

بيضة فيه، ودار الأمر بين إخراجها منه وتبديدها بفرخها. فتأمل.

(١) كما لو احتمل دخول عمرو وللداد مقارناً لخروج زيد منها.

(٢) (إن) هنا وصلية.

(٣) تعليل لقوله: «وإن علم...» يعني: إنما لا يضر العلم بارتفاع بعض الوجودات لأن ذلك مانع....

(٤) خصوصية الوجود الخارجي وإن كانت مقارنة لوجود الكلي - بل ملازمة له - إلا أنها غير دخيلة في ترتب أثره، بل موضوع الأثر هو صرف الوجود الصادق على الفرد والافراد بنحو واحد، فاستمرار وجود الكلي في ضمن افراد متعددة متبادلة لا يقتضي تعدد وجوده بما هو موضوع الأثر، وإن كان متعدداً خارجاً.

وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب وجوده بالنحو الذي هو موضوع للأثر في جميع الفروض المذكورة كما أوضحناه في شرح الكفاية وأطلقنا الكلام فيه. راجع وتأمل جيداً.

(٥) يعني: في القسم الثاني.

بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً.

أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأول، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً (١)، فيتردد الكلي المعلوم سابقاً (٢)

(١) بتقريب أن الوجود في ضمن فردين مرتبة خاصة من مراتب الوجود الواحد.

(٢) فإن ما يحتمل وجوده في الزمان اللاحق من الفردين والخصوصيتين لما كان يحتمل سبقه يحتمل كون بقاء الكلي بقاء خصوصية واحدة وفرد واحد لا بخصوصيتين يحتمل ارتفاع احدهما.

و فيه: أن المعتبر في المشكوك اللاحق ان يكون متيقناً سابقاً ولا يكفي احتمال كونه المتيقن، فالمتيقن في المقام من الخصوصيتين معلوم الارتفاع والمشكوك لا يقين بحدوثه.

نعم قد يقرب التفصيل المذكور بأن الوجود في ضمن فردين مرتبة خاصة من مراتب الوجود الواحد للكلي، ولا يرتفع إلا بارتفاعها، وحيث قد فالشك في بقاء الكلي مع احتمال تقارن الفردين في الوجود راجع إلى الشك في بقاء وجوده الواحد، بخلاف ما إذا كان الفردان مترتين، فإن المرتبة القائمة بالفرد الأول ترتفع بارتفاعه.

لكنه لا يخلو عن اشكال، لانه إن أريد بوجود الكلي الوجود الخارجي التابع للشخص الفردان وجودان له وإن تقارنا لا وجود واحد، والمتيقن منها معلوم الارتفاع، والآخر مشكوك الحدوث بالفرض.

وإن أريد بوجوده وجوده السعي الواحد الذي لا يوجب تعدد الخصوصيات تعدده من حيث كونه موضوع الأثر الشرعي فالكلي موجود بوجود واحد سواءً كان الفردان متقارنين أم مترتين، ويتعين جريان الاستصحاب فيها معاً، كما ذكرنا، ولا وجه للتفصيل بينها. فلاحظ.



بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي (١)، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي (٢).

وجوه (٣)، أقواها الأخير.

مختار المصنف  
هو التفصيل

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني، ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر (٤) الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنه يستصحب السواد (٥). وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك،

(١) فكأنه راجع إلى القسم الثاني. لكن فيه: أن الشك في استعداد الكلي إنما هو للشك في وجود الكلي ضمن الفرد الآخر غير الفرد المتيقن، فإذا اعتبر وحدة الفرد الذي يوجد في ضمنه الكلي عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة كالصورة الأخرى، بخلاف القسم الثاني فإن الشك في استعداد الكلي فيه ناش من الشك في حال الفرد المتيقن، لا من احتمال وجود فرد آخر غيره. فلاحظ.

(٢) لأنه من الأصل المثبت.

(٣) مبتدأ مؤخر وخبره قوله سابقاً: «و في جريان الاستصحاب في هذا القسم...». هذا ومما عرفت يظهر أن الاقوى الأول.

(٤) أشرنا غير مرة إلى أنه لا عبرة بالتسامح العرفي في جريان الاستصحاب ما لم يرجع إلى تحديد الموضوع الشرعي بنظر العرف ثم يبقى حقيقة. وأما الامثلة التي ذكرها فسيأتي الكلام فيها.

(٥) هذا من القسم الأول من استصحاب الكلي، لان الفرد المحتمل بقاؤه من السواد عين الفرد السابق المتيقن وإن ذهب بعض مراتبه واختلفت حدوده فأن ذهب بعض مراتب الموجود الخارجي واختلف حدوده لا يوجب كون الموجود

ثم شك - من جهة اشتباه المفهوم (١) أو المصداق (٢) - في زوالها أو تبدلها إلى مرتبة دونها. أو علم إضافة المائع، ثم شك في زوالها أو تبدلها (٣) إلى فرد

الباقى مبيناً لما سبق، بل هو باق بنفسه، كما واختلاف الحدود كاختلاف الصفات الخارجية لا يمنع من جريان الاستصحاب بعد كون موضوع الأثر هو الذات، ولا دخل للحدود والمرتبة الخاصة فيه بوجه.

(١) اشتباه المفهوم مانع من جريان الاستصحاب، لان العنوان ليس مورداً للأثر بنفسه، بل بلحاظ حكايته عما في الخارج والمحكي به هو مورد الأثر، وحينئذ فلا مجال لاستصحابه إلا بعد تعيين مفهوم المحكي به والمفروض انه إن أريد به الطويل فهو معلوم البقاء، وإن أريد به القصير فهو معلوم الارتفاع، وكلاهما ليس مجرى الاستصحاب، لعدم تمامية ركنيه فيه، والعنوان من حيث هو على إجماله ليس موضوعاً للأثر حتى يمكن استصحابه، كما أوضحنا ذلك في شرح الكفاية. فراجع.

(٢) الاستصحاب مع الاشتباه في المصداق وإن كان جارياً إلا أنه من القسم الأول لما ذكرناه في استصحاب السواد.

(٣) الظاهر أنه لا مجال لاستصحاب إضافة المائع، لعدم كونها مورداً للأثر، إذ مفاد الأدلة اعتبار الوضوء أو التطهير بالماء لا مانعية الإضافة فيه.

و حينئذ فالمستصحب - لو امكن الاستصحاب - هو عدم كون السائل ماء لا كونه مضافاً، وليس هو من استصحاب الكلي في شيء، إذ المستصحب هو العدم الواحد المستمر حقيقة ولو مع تبدل فردي الإضافة.

اللهم إلا أن تؤخذ الإضافة موضوعاً للأثر في مثل النذر. فمع أن استصحاب عدم كون السائل ماء لا يخلو عن اشكال أيضاً، لأن الماء لم يؤخذ في الأدلة وصفاً في السائل الغاسل كالظاهر ليصح استصحاب عدمه فيه بمفاد ليس الناقصة بل أخذ بنفسه موضوعاً، إذ المستفاد من الأدلة اعتبار كون الغسل بالماء لا اعتبار كون السائل

## آخر من المضاف (١).

وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو (٢) كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق، ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتى على القول فيها بتجدد الأمثال (٣). وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء

العبرة في جريان  
الاستصحاب

الغاسل ماء. فتأمل.

على أن ارتفاع الإضافة المتيقنة قد يستلزم تبدل الموضوع، كما لو اضيف له ماء آخر، فلا يجري فيه الاستصحاب إلا بناء على التسامح العرفي الذي عرفت الإشكال فيه غير مرة.

هذا كله لو كان الاشتباه من جهة المصداق، أما لو كان من جهة المفهوم، فالاستصحاب ممتنع لما عرفت.

وحينئذ يتعين الرجوع إلى الأصول الأخرى، كاستصحاب النجاسة أو الحدث مع التطهير أو التطهر به أو أصالة الاشتغال أو غيرهما.

(١) إن كان الفرد الآخر من سنخ الفرد الأول والاختلاف بينهما في المرتبة جرى فيه ما عرفت في استصحاب السواد، وإن كان من سنخ آخر كما لو كان ماء رمان فاحتمل صيرورته ماء عنب مثلاً وأريد استصحاب كونه مضافاً فهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي من النوع الممنوع عنه عند المصنف رحمته، كما لا يخفى.

هذا كله مع الغض عما سبق في المنع عن جريان الاستصحاب المذكور في مع الشك في الإضافة. فلاحظ.

(٢) (لو) هنا وصلية.

(٣) الذي هو بمعنى عدم استمرار الموجود حقيقة، بل كل أمر مستمر بحسب النظر العرفي فهو في الحقيقة مبني على الانعدام والتجدد فهو عبارة عن أمور

## الاستصحاب على المدافعة العقلية.

ثم إن للفاضل التوني كلاماً يناسب ذكره في المقام - مؤيداً لبعض ما ذكرناه - وإن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع. قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

كلام الفاضل  
التوني تأييداً  
لبعض ما ذكرنا

«إن عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياة، والموت حتف الأنف. والموجب لنجاسته ليس هذا اللازم (١) من حيث هو، بل الثاني، أعني: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه. والمعروف ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني، وظاهر أنه (٢) غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ

---

متماثلة متجردة ومتعاقبة في الوجود، لا أمر واحد مستمر، وإنما صح استصحابه مع ذلك من جهة ابتناء الاستصحاب على التسامح العرفي لا المدافعة العقلية.

لكن الظاهر عدم ابتناء ذلك على التسامح العرفي في عدّ الموجود اللاحق بقاء للموجود السابق، بل على ما يفهمه العرف من الأدلة من أن الموضوع هو الأمر المنتزع من الامور المتعاقبة المستمر بتعاقبها حقيقة.

مع أن كفاية التسامح المذكور في جريان الاستصحاب لا يشهد بكفاية التسامح في سائر الموارد، فإن التسامح المذكور مما قام الدليل على كفايته، وإلا لزم الغاء أدلة الاستصحاب لورودها في مثل ذلك، فلا وجه لقياس غيره عليه مما لم يرد فيه الدليل بالخصوص. فلاحظ.

(١) وهو عدم المذبوحية.

(٢) يعني: الأول.

شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم. قال:

وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق (١) بوجود زيد في الدار في الوقت الأول. وفساده غني عن البيان، انتهى.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور (٢) ونظيره، إلا أن نظر المشهور - في تمسكهم على النجاسة - إلى أن النجاسة إنما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾، الظاهر في أن المحرم (٣) إنما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعا أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (٤)، وقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه

بعض المناقشات  
فيما أفاده  
الفاضل التونسي

(١) يعني: مع فرض العلم بانه لو بقي لبقني في ضمن عمرو.

(٢) لكن لا يخفى أن محل كلامه غير ما نحن فيه، وهو القسم الثالث من استصحاب الكلي، لوضوح أن مورد كلامه هو استصحاب الكلي - كالضاحك - لإحراز الفرد - كعمرو - بخصوصيته وترتيب آثاره، لا آثار الكلي، والكلام فيما نحن فيه في استصحاب الكلي بنفسه وترتيب آثاره لا آثار الفرد، فلا موقع للاستشهاد بكلامه.

هذا وسيأتي من المصنف عليه السلام الإشكال في كلام الفاضل التونسي عليه السلام فانتظر.

(٣) بعض هذه الأدلة مختص بتحريم الاكل ولا يعم النجاسة. نعم، قد يستفاد عدم الفرق بينهما من بعض الأدلة الأخر، وتمام الكلام في الفقه.

(٤) فإن ذكر اسم الله تعالى أمر وجودي مقوم للتذكية، فجعل موضوع الحل

الذابح»، وبعض الأخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل إليه كلاب ولم يعلم أنه مات بأخذ المعلم، بالشك (١) في استناد موته إلى المعلم (٢)، إلى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشك.

ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع «الميتة»، لأن «الميتة» عبارة عن كل ما لم يذك، لأن التذكية أمر شرعي توقيفي (٣)، فما عدا المذكي ميتة.

والحاصل: أن التذكية سبب للحل والطهارة، فكل ما شك فيه أو في مدخلية شيء فيه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحل والطهارة.

ثم إن الموضوع للحل والطهارة ومقابلتهما هو اللحم أو المأكول، فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

---

معلقاً عليه يقتضي كون موضوع التحريم هو عدم التذكية.

(١) متعلق بقوله: «المعللة لحرمة...».

(٢) فإن ذلك كاشف عن كفاية الشك في استناد الموت إلى أخذ المعلم في الحكم بالحرمة ظاهراً، وهو يقتضي كون التذكية الحاصلة بأخذ المعلم هي الموضوع للحلية واقعاً وعدمها هو الموضوع للحرمة كذلك، فإذا أحرز العدم بالأصل ترتبت الحرمة ظاهراً.

(٣) تفسير الميتة بغير المذكي محتاج إلى شرح شرعي. ومجرد كون التذكية أمراً توقيفياً لا يقتضيه، فلا بد من التأمل في مفاد الأدلة، ولا يبعد تمامية ما ذكره المصنف رحمته. فلاحظ.

لكن الإنصاف: أنه لو علق حكم النجاسة على ما مات حتف الأنف - لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى، كما يراه بعض - أشكل إثبات الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأن عدم التذكية السابق حال الحياة، المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم - وهو الموت حتف الأنف - سليمة عن المعارض، وإن لم يثبت به التذكية (١)، كما زعمه السيد الشارح للوافية، فذكر: أن أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم الموت حتف الأنف يثبت التذكية.

فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية - مع أن الإباحة والطهارة لا يتوقفان عليه، بل يكفي استصحابهما (٢) - أن استصحاب (٣) عدم التذكية حاكم على استصحابهما، فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف (٤) لم يكن مستند للإباحة والطهارة (٥).

---

(١) لأنها أمر وجودي لازم لمجرى الأصل، وهو عدم الموت حتف الأنف، فإحرازه مبني على الأصل المثبت.

(٢) يعني: استصحاب الطهارة والإباحة من حال الحياة من دون حاجة إلى إحراز الموضوع وهو التذكية. لكن ذلك إنما يتم في الطهارة دون الإباحة، فإن ثبوتها حال الحياة ممنوع، بل هي متوقفة على التذكية. ولذا لا يجوز ظاهراً عندهم ابتلاع العصفور مثلاً حياً. فلاحظ.

(٣) خبر (يكون) في قوله: «فيكون وجه الحاجة...».

(٤) يعني: فيعارض أصالة عدم التذكية.

(٥) يعني: انه لو لا سقوط أصالة عدم التذكية بالمعارضة لأصالة عدم الموت

وكان السيد عليه السلام ذكر هذا، لزعمه أن مبني تمسك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذٍ معارضتهم بما ذكره السيد عليه السلام، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة «الحل» و «الطهارة» واستصحابها.

لكن هذا كله مبني على ما فرضناه: من تعلق الحكم على معنى الميتة، والقول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أما إذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلق الحل على ذبيحة المسلم أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل - ولا ينافي ذلك (١) تعلق الحكم في بعض الأدلة الاخر بالميتة، ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة، كما في آية: ﴿قل لا أجد... الآية﴾ (٢) - أو قلنا: إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذكي (٣)، فإذا شك في عنوان المخرج فالأصل

---

حتف الانف لم يكن مجال للرجوع للأصول الحكمية كاستصحاب الطهارة والحلية، لحكومة أصالة عدم التذكية عليها. لكن عرفت الإشكال في استصحاب الحلية، لعدم ثبوتها حين الحياة.

(١) كأن وجه عدم المنافاة ما أشار إليه قريباً من أن المراد من الميتة غير المذكى.

(٢) الظاهر من الآية كون الحرمة معلقة على الميتة، لأن الحل معلق على عدمها.

(٣) فيكون ما دل على الحل مع التذكية مخصصاً لما دل على حرمة الميتة، لا

أنهما متباينان موضوعاً. لكنه خلاف الظاهر.



عدمه (١)، فلا (٢) محيص عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التوني - من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد - صحيح (٣)، وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلي (٤) - وإن لم يثبت به خصوصية - لا يخلو عن وجه، وإن كان الحق فيه التفصيل، كما عرفت.

إلا أن كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر، من حيث إن العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف (٥)، فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشك، وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلي كان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات

المناقش فيما مثل  
به الفاضل التوني  
لما نحن فيه

(١) ويرجع حينئذٍ إلى عموم العام، ولا يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فإنه يختص بما إذا لم يجرز عنوان المخصص أو يجرز عدمه بالأصل، والا يتعين الرجوع في الأول إلى حكم الخاص، وفي الثاني إلى حكم العام.

(٢) جواب (أما) في قوله: «أما إذا قلنا بتعلق...».

(٣) لكنه أجنبي عما نحن فيه، إذ الكلام فيما نحن فيه في استصحاب نفس الكلي من دون إثبات الخصوصية المحتملة، والذي نفاه الفاضل التوني رحمته هو استصحاب الكلي لا ثبات الخصوصية، كما لا يخفى.

(٤) يعني: في القسم الثالث الذي هو محل الكلام.

(٥) فهو امر شخصي جزئي لا كلي، كما ذكرناه عند الكلام في الاستصحاب عند الشك في الإضافة.

خالياً عن الإشكال إذا لم يرد به (١) إثبات الوجود المتأخر المقارن له - نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية - أو ارتباط الوجود المقارن له به (٢)، كما إذا فرض الدليل على أن كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهو استحاضة، فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه، حتى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم (٣)، فيحكم عليه بالاستحاضة (٤)، إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية.

وسيجيء نظير هذا الاستصحاب الوجودي والعدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية.

---

(١) وإلا كان من الأصل المثبت. ولا يخفى أن كلام الفاضل التوني رحمته في هذه الصورة، لانه ذكر أن النجاسة ليست من آثار عدم المذبوحية، بل من آثار ملزومه الثاني وهو الموت حتف الأنف.

(٢) يعني: بالعدم المذكور. والمراد بارتباط الوجود المقارن للعدم به كون عدم وصفاً له بمفاد ليس الناقصة، فيراد من استصحاب عدم الحيض مثلاً إثبات أن الدم المقارن له ليس حيضاً. والوجه في عدم صحة الاستصحاب بلحاظ الربط المذكور أنه من الأصل المثبت.

(٣) بل هذا موقوف على إحراز عدم كون الدم حيضاً، ولو من باب استصحاب العدم الازلي، بمفاد كان الناقصة، فيقال: هذا الدم قبل خروجه أو قبل وجوده لم يكن حيضاً فهو الآن بعد خروجه كذلك.

(٤) بمقتضى الدليل المفروض الدال على أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة.

والمعيار: عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني (١) وبين قيام ذلك الوصف بمحل (٢)، فإن استصحاب وجود المتصف أو عدمه لا يثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنواني، فافهم.

---

(١) يعني بأن يستصحب وجوده أو عدمه بمفاد كان أو ليس التامتين.

(٢) بأن يكون محمولاً على المحل بمفاد كان أو ليس الناقصتين.

## الأمر الثاني

هل يجري  
الاستصحاب  
في الزمان  
والزمانيات؟

أنه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلته أن مورده الشك في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج (١)، وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيده (٢). إلا أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في

---

(١) كالحركة والكلام وجريان الماء.

(٢) يعني: الذي يؤخذ الزمان قيده، كالوجوب أو الواجب المقيد بزمان خاص. والوجه في عدم جريانه أن تبدل الزمان موجب لتبدل القيد المانع من استصحاب المقيد بها هو مقيد.

لكن هذا إنما يتم في تقييد موضوع التكليف ومتعلقه كالواجب، لا في تقييد التكليف نفسه لأنه أمر شخصي لا يتبدل بتبدل القيد بخلاف الواجب مثلاً فإنه أمر كلي، ولعله يتضح بما يأتي.

الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين (١) بطريق أولى، بل تقدم من بعض الأخباريين: أن استصحاب الليل والنهار (٢) من الضروريات.

والتحقيق: أن هنا أقساماً ثلاثة:

الأقسام ثلاثة:

أما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

١- استصحاب نفس الزمان

نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار، ولو حظ كونه أمراً خارجياً واحداً، وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير وتجده (٣) أو عن عدم تجدد جزءه مقابلته أو تجده، أمكن القول

---

(١) وهما الأمر التدريجي كالكلام، والأمر المقيد بالزمان كالوجوب في بعض الفروع. لكن لم يتضح الوجه في أولوية جريان الاستصحاب في الأول من جريانه في الزمان، بل هما من سنخ واحد.

إلا أن يفرق بينهما بإمكان البقاء الحقيقي لغير الزمان، دون الزمان، بناءً على ما يأتي الإشارة إليه من توقف البقاء على كون الباقي مطروفاً للزمان ولا يتأتى في نفس الزمان. وسيأتي الكلام فيه.

و أما الثاني فقد يمتنع جريان الاستصحاب فيه لعدم إحراز الموضوع، كما يأتي الكلام فيه، فيكون إحرازه موقوفاً على استصحاب الزمان ولا طريق له بدونه. فلاحظ.

(٢) أو غيرهما من العناوين الزمانية كالشهر والسنة.

(٣) وارتفاعه عبارة عن تجدد جزئه الأخير، فالكلام مبني على اللف

والنشر.

بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً، لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه له من الوجود (١)، فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه، فالعبرة (٢) بالشك في وجوده وبتحققه قبل زمان الشك وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك (٣). وإنما وقع التعبير بالبقاء (٤) في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات،

(١) فوجود الامور القارة باجتماع اجزائها في الوجود، ووجود الامور التدريجية بتدرج اجزائها في الوجود وعدم وجود الجزء الاخير وانعدامه، وكذا الحال في بقائها. (٢) يعني: في جريان الاستصحاب.

(٣) يعني: فلا يعتبر في المستصحب أن يكون مظروفاً في الزمان، بل يعتبر بقاؤه وإن كان بنفسه زماناً. والوجه فيه: إطلاق أدلة الاستصحاب المتقدمة.

(٤) دفع دخل. وحاصل الدخل: أنهم ذكروا أنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون الشك في بقاء الأمر المتيقن، ولا شك في البقاء في المقام لان ما علم بوجوده من الاجزاء معلوم الارتفاع، وما شك فيه مشكوك الحدوث. وقد دفع ذلك باحد وجهين:

الأول: ان تعبيرهم بالبقاء إنما كان بلحاظ أن محل كلامهم استصحاب الزمانيات كما هو مقتضى تعبيرهم عنها باستصحاب الحال.

الثاني: أن البقاء يمكن تعميمه بنحو التسامح لهذا النحو من البقاء الحاصل في الزمان وإن لم يكن بقاء حقيقة لما عرفت.

ويشكل الأول بان اعتبار الشك في البقاء هو مقتضى أدلة الاستصحاب المتقدمة، لعدم صدق نقض اليقين بالشك بدونه، من دون فرق بين الزمانيات والزمان بنفسه، لوحدة الدليل في الجميع.

ويشكل الثاني بانه لا وجه للاكتفاء بالتسامح في صدق البقاء، كما ذكرناه غير مرة. فالأولى الجواب بأن البقاء فيه بالنحو المذكور في التدرجيات بقاء حقيقي لها،

حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسأحة.

إلا أن هذا المعنى - على تقدير صحته والإغماض عما فيه (١) - لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل أو النهار (٢)، إلا على القول بالأصل المثبت (٣) مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية، ولو بنينا على ذلك (٤) أغنانا عما ذكر من التوجيه استصحابات أخرى أمور متلازمة مع الزمان، كطلوع الفجر، وغروب الشمس، وذهاب الحمرة، وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها (٥).

---

إذ بقاء كل شيء بحسبه، ولا تسامح في صدق البقاء فيها. فلاحظ.

(١) لم يتضح وجه الإشكال فيه بعد ما عرفت.

(٢) إحراز هذا إنما يحتاج إليه إذا استفيد من الأدلة اعتبار وقوع الفعل في الليل أو النهار، أما إذا كان مفادها مجرد تحقق الفعل حين وجود الليل أو النهار، فيراد محض اجتماعهما في الوجود فلا موجب لإحراز كون الزمان الخاص نهاراً أو ليلاً بمفاد كان الناقصة، بل يكفي في ترتب الأثر المذكور استصحاب الليل أو النهار أو غيرهما بمفاد كان التامة، كما لعله ظاهر.

ولا يبعد كون المستفاد من الأدلة هو الثاني، كما فصلنا الكلام فيه في شرح الكفاية. فراجع.

(٣) لأن وجود الليل أو النهار بمفاد كان التامة ملازم لوقوع الفعل فيها.

(٤) يعني: على الرجوع للأصل المثبت والاكتفاء به.

(٥) فإن الأمور المذكور لما كانت آنية لا تقبل الاستمرار ولا التدرج فلا

اشكال في إمكان استصحاب عدمها، كما لا يخفى.

فالأولى: التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جارياً فيه، كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار (١) عند الشك في هلال رمضان أو شوال، ولعله المراد بقوله عليه السلام في المكاتب المقدمة في أدلة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، إلا أن جواز (٢) الإفطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي، إلا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة، لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً (٣).

---

وعمدة الإشكال فيه: انه من الأصل المثبت، لملازمة الامور المذكورة لليل أو النهار، كما ذكر المصنف عليه السلام.

نعم لو فرض اخذها بأنفسها في الأدلة الشرعية امكن الرجوع للاصل المذكور، كما في الفجر المأخوذ غاية لجواز الاكل والشرب في الصوم.

(١) وهو الوجوب. لكن استصحاب عدم وجوب الصوم أو عدم وجوب الافطار إنما يتم بناءً على أن الموضوع الواجب مطلق الصوم أو الافطار من دون أن يكون الزمان قيداً فيهما، وإلا أشكل الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، وهو صوم رمضان وإفطار العيد، بل يتعين الرجوع إلى أصل البراءة، كما قد يتضح بملاحظة ما سبق في حجة القول السابع، وما يأتي في استصحاب المقيد بالزمان.

(٢) حيث أن المراد بقوله عليه السلام: «أفطر للرؤية» ليس وجوب الافطار فقط الذي هو خلاف الأصل، بل جوازه أيضاً، فالمراد انه لا يترتب أثر العيد من جواز الافطار ووجوبه إلا بالرؤية.

(٣) يعني: فلا يجري استصحاب الوجوب، لان الوجوب المتيقن سابقاً كان ليوم آخر غير اليوم المشكوك، فلا شك في البقاء.

و عليه فلو كان المراد في الرواية الاستصحاب الحكمي لم يكن مجال لتطبيقه



وأما القسم الثاني: أعني، الامور التدريجية الغير القارة- كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم- فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً (١) مستمراً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، يفرض التكلم- مثلاً- مجموع أجزائه أمراً واحداً، والشك في بقاءه لأجل الشك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك (٢) المردد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى: أن الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر

---

بلحاظ الافطار، واختص تطبيقه بالصوم في الشك في أول الشهر، فلا بد ان يكون التطبيق في الافطار والصوم معاً في الرواية بلحاظ الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب شعبان وعدم دخول رمضان، واستصحاب رمضان وعدم دخول شوال.

وهو شاهد بما أشرنا إليه من أن المستفاد من أدلة وجوب الصوم والافطار كون الموضوع لهما هو وجود الزمان الخاص بمفاد كان التامة لا كون الزمان الحاضر متصفاً بالعنوان الزماني الخاص. فلاحظ.

(١) هذا تابع لما يستفاد من الأدلة في جعل موضوع الأثر، وأن موضوعه كل جزء جزء بنفسه، أو موضوعه المجموع المستمر بتعاقب الاجزاء، والغالب ما ذكره المصنف رحمته.

(٢) بل الأمر الشخصي المشكوك في بقاءه للشك في تعاقب اجزائه وانقطاعها لا الكلي المردد بين الفردين، فهو خارج عن استصحاب الكلي، كما يظهر بالتأمل.

السابق .

مدفوعة: بأن الظاهر كونه من قبيل الثاني من تلك الأقسام الثلاثة، لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع (١) ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة، لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده، غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه (٢). والحاصل: أن المفروض كون كل قطعة جزء من الكل، لا جزئياً من الكلي (٣).

---

(١) هذا يناسب ما ذكرنا من كون التردد في المقام في حال الفرد الشخصي، لا بين فردي الكلي.

(٢) الذي عرفت أنه نحو خاص من البقاء جار في التدريجيات.

(٣) هذا وإن كان مسلماً كما عرفت إلا أن الظاهر أن جهة المنع من جريان استصحاب الكلي في القسم المذكور جارية هنا، لاشتراك المقامين في كون موضوع الأثر هو الأمر الاعتباري الواحد المنتزع من الموجودات الحقيقية المستمر بتعاقبها، وهو وجود الكلي هناك ووجود الأمر الشخصي التدريجي الواحد عرفاً هنا، وكما كان الموجود الحقيقي في الكلي هو الافراد المتباينة فكذلك الموجود الحقيقي هنا هو الاجزاء المتباينة.

فالمقامان من باب واحد وإن اختلفا في كون المستصحب كلياً وكونه شخصياً. وكما يجوز الاستصحاب هنا لوحدة موضوع الأثر واستمراره وان كان امراً اعتبارياً فكذلك هناك على ما ذكرناه. فتأمل جيداً.

هذا، مع ما عرفت - في الأمر السابق - من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي. وما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم (١).

ثم إن الرابطة الموجبة لعد المجموع أمراً واحداً موكولة إلى العرف (٢)، فإن المشتغل بقراءة القرآن لداع، يعدّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشك في حدوث الصارف أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي (٣)، فالأصل بقاءه.

---

(١) لعله اشارة إلى الإشكال في كونه من هذا القبيل، فإن المرتبة الخفيفة من السواد موجودة بوجود المرتبة الشديدة المتيقنة منه، فيصح استصحابها بنحو الاستصحاب الشخصي فضلاً عن الكلي، كما سبق.

أما الاجزاء المشكوكة من الكلام فهي غير موجودة بوجود الاجزاء المتيقنة، فليست بقاء لها، بل مباينة لها حقيقة وعرفاً.

فالعمدة ما تقدم من صدق البقاء للكلام الواحد عرفاً بتعاقب أجزائه، الذي عرفت انه يوجب كون استصحابه من استصحاب الأمر الجزئي لا الشخصي. فلاحظ.

(٢) الظاهر أن المناط في ذلك هو ما يستفاد من الأدلة بحسب ما يفهمه العرف، فإن المعيار في بقاء الموضوع على بقاء الموضوع العرفي للقضية الشرعية، كما أشرنا إليه في غير مقام.

(٣) هذا إنما يتم بناءً على عموم حجية الاستصحاب للشك في مقتضى وعدم اختصاصها بالشك في الرافع، وهو لا يلائم مختار المصنف رحمته.

أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداع آخر، فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن (١).

وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية (٢) أم لا (٣)، فيمكن إجراء الاستصحاب، نظراً إلى أن الشك في اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم في أي مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه (٤).

(١) الظاهر انه لا دخل لتعدد الدواعي في وحدة الكلام عرفاً، بل المعيار فيها اتصاله وعدم انقطاعه بتخلل السكوت المعتدبه، وإن تعددت دواعيه فلو شك في الاستمرار لاحتمال تجدد الداعي فلا مانع من جريان الاستصحاب بناءً على عموم دليله لصورة الشك في المقتضي، كما أنه لو فرض العلم بتحقق السكوت المعتد به واحتمل رجوع المتكلم للكلام بالداعي الأول يمتنع ولا أثر لوحدة الداعي في جريانه. فلاحظ.

(٢) كما لو انقطع الدم بعد الثلاثة واحتمل رجوعه قبل العشرة.

(٣) عطف على قوله: «عوده...» وكان المناسب العطف بـ(أو).

(٤) إن كان المراد عدم انقطاع الدم فالمفروض انقطاعه والشك في رجوعه. وإن كان المراد عدم انقطاع اقتضاء الرحم لقذف الدم فالمفروض انقطاع الاقتضاء المذكور، لملازمته لانقطاع الدم.

نعم منشأ الشك في رجوع الدم الشك في كيفية اقتضاء الرحم وأنه يقتضي القذف مرة أو مرتين، ولا أصل يحرز ذلك.

مع أنه لو فرض كون الأصل بقاء اقتضاء الرحم للقذف فهو ليس امراً تدريجياً، لأنه أمر بسيط وليس له أجزاء متعاقبة، فالتدريجي هو الأمر المقتضي - وهو سيلان الدم - لا نفس الاقتضاء.

وكذا لو شك في اليأس، فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض، نظراً إلى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر (١).

وحاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشك في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد (٢)، وإذا لوحظ كل واحد (٣) من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه.

ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً أو حوادث متعددة.

مضافاً إلى أن الأصل المذكور من أوضح افراد الأصل المثبت، لان موضوع الأثر هو خروج الدم لا اقتضاء الرحم لقذفه وإن كان مستلزماً له.

نعم قد يستصحب الحيض الشرعي الذي هو بمعنى حكم الشارع على المرأة بالحيض بناءً على أن الحيضية من الأحكام الشرعية التابعة لخروج الدم لانفس خروج الدم، ولذا يتحقق حين النقاء المتخلل بين الدميين.

لكنه لو تم ولم يكن محكوماً لاصالة عدم عود الدم مرة أخرى، فهو خارج عما نحن فيه لعدم كون الحكم المذكور تدريجياً. فلاحظ.

(١) يجري هنا ما سبق من الكلام هناك. ولا مجال هنا لاحتمال جريان استصحاب الحيضية بمعنى حكم الشارع بها، للعلم بانقطاعه في الشهر السابق.

(٢) عرفت أنه لا عبرة في وحدة المستصحب بوحدة سببه، بل المعتبر اتصال اجزائه.

(٣) عرفت أن هذا تابع لما يستفاد من الأدلة في تعيين موضوع الأثر.

والإنصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد، وعدمها في بعض، والتباس الأمر في ثالث (١). والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبر.

٣- استصحاب  
الأمر المقيدة  
بالزمان

وأما القسم الثالث - وهو ما كان مقيداً بالزمان - فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أن الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء: وجود الموجود الأول في الآن الثاني (٢)، وقد تقدم الاستشكال (٣) في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية،

(١) يتضح مما ذكرنا أن المعيار في الوحدة المذكورة على ما يستفاد من الأدلة الشرعية، فإن استفيد منها أن موضوع الأثر هو الأمر الواحد المركب من أجزاء صح استصحابه مع الشك في تعاقب أجزائه، وإن استفيد منها أن الموضوع نفس الاجزاء المتعاقبة، بحيث يكون كل منها موضوع مستقلاً او مقوماً للموضوع امتنع الاستصحاب. فلاحظ.

(٢) يعني: ومع فرض التقييد يتعدد الموضوع باختلاف القيد فيمتنع الاستصحاب. بل يقطع بارتفاع الحكم المتيقن، فلا معنى لاستصحابه.

(٣) تقدم تفصيل ذلك في آخر الكلام في حجة القول السابع، وتقدم منه دعوى ان جميع الحالات الدخيلة في الحكم قيداً في الموضوع، فيشكل استصحاب الحكم تبديل حالة يشك في دخلها لاحتمال كونها قيداً.

وتقدم هناك دفع المصنف رحمته للشبهة بتسامح العرف في صدق البقاء للمتيقن السابق إلا في بعض الموارد الخاصة التي هي محل الإشكال.

وقد ذكر في آخر الكلام في حجة القول الخامس أن اللازم في ذلك التأمل التام، لانه مزال الاقدام.

وقد ذكرنا في تعقيب ما ذكره في حجة القول السابع أن اللازم التفصيل بين ما كونه قيداً للحكم وما يحتمل كونه قيداً للموضوع، ولا عبرة بتسامح العرف في البقاء. فراجع وتأمل.

لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً  
وعدماً في تعلق الحكم، ومن جملتها الزمان.

ومما ذكر يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين (١): من تخيل  
جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً، ومعارضته مع  
استصحاب وجوده، بزعم (٢) أن المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعة  
الأولى من الزمان، والأصل بقاؤه (٣) - عند الشك - على العدم الأزلي (٤)  
الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا في القطعة السابقة من الزمان. قال في  
تقريب ما ذكر من تعارض الاستصحابين:

ما ذكره الفاضل  
النراقي: من  
معارضة  
استصحاب عدم  
الأمر الوجودي  
المتيقن سابقاً  
مع استصحاب  
وجوده

إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلى  
الزوال، ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل  
يوم الجمعة وفيه إلى الزوال، وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم  
بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه

كلام الفاضل  
النراقي رحمته الله

(١) ذكر بعض أعظم المحشين رحمته الله أنه الفاضل النراقي في المناهج.

(٢) هذا تقريب لجريان استصحاب العدم، لا لمعارضته مع استصحاب الوجود.

(٣) يعني: بقاء عدم الوجوب بالإضافة إلى الفعل الواقع بعد الزمان المتيقن،  
فيقال فيما لو شك في بقاء وجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال: كان الجلوس بعد  
الزوال غير واجب - قبل التشريع - ويشك في بقاء عدم وجوبه لاحتمال كون ما شرع  
وجوب خصوص ما بعد الزوال فيستصحب عدم وجوب الجلوس بعد الزوال إلى  
حين الشك.

(٤) وهو السابق على التشريع.

قبل الزوال، وصار بعده موضع الشك، فهنا شك (١) وبقينان (٢)، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.  
فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك (٣)، وهو اليقين بالجلوس (٤).

قلنا: إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة (٥) وقت ملاحظة أمر الشارع، فشك يوم الخميس - مثلاً، حال ورود الأمر - في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب ويستمر ذلك إلى وقت الزوال (٦)، انتهى.

ثم أجرى ما ذكره - من تعارض استصحابي الوجود والعدم - في

- 
- (١) وهو الشك في وجوب الجلوس يوم الجمعة بعد الزوال.
  - (٢) وهما اليقين السابق على التشريع بعدم وجوب الجلوس بعد زوال يوم الجمعة واليقين بوجوب الجلوس قبل زوال يوم الجمعة.
  - (٣) حيث أنه يعتبر اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فالمستصحب في زمان الشك هو الحال المتيقن المتصل به، لا المنفصل عنه بقين آخر، فإذا علم بنجاسة الثوب يوم الاربعاء وطهارته يوم الخميس وشك يوم الجمعة لزم استصحاب الحال المتصل بزمان الشك وهو الطهارة لا المنفصل عنه وهو النجاسة، كما هو واضح.
  - (٤) يعني: بوجوب الجلوس الحاصل قبل الزوال.
  - (٥) فهو متصل بزمان اليقين بعدم الوجوب فتم فيه شرط الاستصحاب.
  - (٦) للشك في وقت الزوال بوجوب الجلوس بعده. فالشك المذكور مستمر من حال التشريع إلى حين الزوال.



مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه، وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة.

فحكم في الأول بتعارض استحباب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستحباب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استحباب الطهارة قبل المذي واستحباب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث بتعارض استحباب النجاسة قبل الغسل واستحباب عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة (١) بعد الغسل مرة، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور، إلا أن يرجع إلى استحباب آخر حاكم على استحباب العدم، وهو عدم الرفع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً (٢).

قال: ولو لم يعلم أن الطهارة مما لا يرتفع إلا برفع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود (٣).

ثم قال: هذا في الامور الشرعية، وأما الامور الخارجية - كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع

---

(١) لكن هذا مثبت، فإن الأثر ليس لسببية البول للنجاسة، بل للمسبب وهو النجاسة، وترتب النجاسة على السببية للملازمة العقلية بينهما لا الشرعية. فلاحظ.

(٢) لكن الأصلين المذكورين من الأصل المثبت. مع أنهما غير حاكمين على استحباب العدم، على ما يأتي في كلام المصنف رحمته.

(٣) لعدم وجود الأصل الحاكم على استحباب العدم.

في وجودها - فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها (١)، انتهى.

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

المناقشة فيما أفاده  
الفاضل النراقي

أما أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول، إن لوحظ الزمان قيدياً

الزمان قد  
يؤخذ قيدياً وقد  
يؤخذ ظرفاً

له (٢) أو لمتعلقه (٣) - بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صم يوم الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة (٤).

(١) كأنه لعدم كون موضوعاتها قابلة للتقييد والتفريد، بل ليست هي إلا وجوداً واحداً مستمراً، فمع فرض انتقاض العدم بالوجود لا مجال لاستصحاب العدم في حال الشك. فلا حظ.

(٢) كما لو احتمل كون الزمان قيدياً لنفس التكليف كالوجوب.

(٣) كما لو احتمل كون الزمان للمكلف به، كالصوم.

(٤) لأن صوم يوم الخميس مبين لصوم يوم الجمعة، فيكون وجوب كل

منهما مبيناً لوجوب الآخر، لان تباين المعروضين موجب لتباين عرضيهما.

لكن هذا إنما يتم في تقييد المكلف به، كالواجب والحرام، وأما تقييد نفس التكليف فلا مجال لدعوى كونه موجباً للتعدد، ولا مانعاً من الاستصحاب لو فرض الشك فيه، لأن التقييد إنما يكون في الكبرى الشرعية الكلية، كما في: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس...﴾ وليست هي المستصحة إلا على نحو التعليق الذي يأتي الكلام فيه في التنبيه الرابع، ولا يستصحب بنحو التنجيز إلا الحكم الخارجي الفعلي، وهو أمر جزئي لا يقبل التقييد، فلا يكون الزمان إلا ظرفاً له، فمع فرض وحدة متعلقه

وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب  
العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من  
الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان  
لا بد من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكره عليه السلام: من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً  
حال اليقين بالعدم يوم الخميس (١). مدفوع: بأن ذلك الشك أيضاً - حيث  
كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال - مهمل (٢) بحكم

---

لا يعقل اختلافه وتعدده إلا أن يفصل بعدم، أو يكون الزمان قيداً لمتعلقه، فيوجب  
تعدده لان متعلقه كلي قابل للتقييد، فوجوب الصوم في الآن الثاني استمرار لوجوب  
الصوم في الآن الأول، وليس الزمان إلا ظرفاً له إلا أن يفصل بين الآنين. بأن لا  
وجوب فيه، أو يتعدد متعلقهما لكون التقييد بالزمان وارداً على المتعلق الكلي، كما  
هو الحال في جميع الاعراض الخارجية، فإن تعددها إنما يكون بتعدد موضوعاتها،  
أو يفصل العدم بينها في موضوع واحد، أما مع اتحاد المتعلق وعدم الفصل بالعدم  
فالفرض واحد مستمر الوجود لا متعدد وليس الزمان إلا ظرفاً له لا غير.

ومن هنا تقدم منا في حجة القول السابع التفصيل في جريان الاستصحاب  
بين احتمال كون الشيء قيداً للتكليف واحتمال كونه قيداً للمكلف به، فيجري  
الاستصحاب في الأول دون الثاني.

نعم لو قطع يكون الشيء قيداً للتكليف امتنع جريان الاستصحاب، للقطع  
بارتفاع التكليف بسبب ارتفاع قيده. فلاحظ.

(١) حيث تقدم من النراقي عليه السلام دعوى ذلك لإثبات اتصال الشك باليقين  
بالعدم الأزلي، ليجري استصحابه.

(٢) خبر (أن) في قوله: «بأن ذلك الشك...» يعني: أن الشك المذكور مهمل

الشارع بإبقاء كل حادث لا يعلم مدة بقاءه، كما لو شك قبل حدوث حادث في مدة بقاءه (١).

والحاصل: أن الموجود في الزمان الأول، إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الوجود، إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته.

وإن لوحظ متحداً مع الثاني لا مغايراً له إلا من حيث ظرفه الزماني، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنه انقلب إلى الوجود.

وكان المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون

---

بسبب حكم الشارع بأبقاء كل حادث لا يعلم مدة بقاءه، فإن مقتضى استصحاب الوجود المتيقن إلغاء الشك المذكور، لكن المدعى للنراقي أن الشك المذكور لما كان متصلاً بزمان اليقين بالعدم الأزلي يتعين استصحاب العدم المذكور فيعارض استصحاب الوجود.

فالأولى دفع ذلك بان اتصال الشك باليقين المعتبر في الاستصحاب ليس بمعنى اتصال زمان حدوث الشك بزمان اليقين، بل بمعنى اتصال المشكوك بالمتيقن، ومن الظاهر أنه بعد فرض وحدة الوجود المتيقن وعدم أخذ الزمان فيه بنحو يقتضي تعدده، لكونه ظرفاً له لا قيداً فيه يكون زمان المشكوك متصلاً بزمان اليقين بالوجود لا بزمان اليقين بالعدم الأزلي، فلا يجري إلا استصحاب الوجود. فلاحظ.

(١) كما لو علم بأن زيداً سيدخل الدار وشك في مقدار مكثه بعد دخوله، فإنه لا اشكال في الرجوع إلى استصحاب كونه في الدار، لاستصحاب عدم كونه فيها.

الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

وملخص الكلام في دفعه: أن الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلا استصحاب وجوده، لأن العدم انتقض بالوجود المطلق، وحكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب. وإن أخذ قيده فلا يجري إلا استصحاب العدم، لأن انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق (١)، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره، من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرفع، غير مستقيم، لأننا إذا علمنا أن الشارع جعل الضوء علة تامة لوجود الطهارة، وشككنا في أن المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية

مناقشة ثانية فيما أفاده التراقي

(١) لا إشكال في انتفاض عدم الوجود المطلق انتفاض عدم الوجود المقيد إلا أنه لا يهم في المقام، حيث إنه لا بد من فرض انطباق الوجود المستصحب على فاقد القيد، وهو غير حاصل في المقام لأن انتفاض عدم الوجود المقيد بشيء لا يقتضي انتفاض عدم الوجود المباين له المقيد بقيد آخر.

و كأن مراد المصنف رحمته من انتفاض المطلق هو انتفاضه بتمام أفراده - حتى المباينة للمقيد - لا انتفاضه في الجملة الذي يكفي فيه انتفاض عدم المقيد، كما ذكرنا. فلاحظ.

السبب (١). وكذا الكلام في سببية ملاقات البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة.

فإن قلت: إنا نعلم أن الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم يكن مجعولة أصلاً، وعلماً بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بد من أن يلاحظ حينئذٍ أن منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي، الشك في مقدار تأثير المؤثر - وهو الوضوء - وأن المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو أننا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعاً.

فعلى الأول، لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً (٢)، لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء، والأصل عدم التأثير مع وجوده (٣)، إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب (٤)، فهو نظير ما

---

(١) حتى يصح استصحاب عدم السببية أو عدم جعلها بالنسبة إلى زمان الشك، بل المتعين استصحاب المسبب المحتمل انتقاضه بوجود محتمل الراجعة.

(٢) فإنه إنما يرجع إليه بعد الفراغ عن تأثير المقتضي في الوجود، لا في مثل الفرض وهذا تعريض بما تقدم من النراقي من جريان أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وانه محكوم لاستصحاب عدم الرفع أو عدم جعل مشكوك الراجع رافعاً.

(٣) لكنه مثبت، فإن الأثر للمسبب وهو الطهارة التي يلزم من عدم تأثير السبب عدمها.

(٤) وهو المتعين بناءً على جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي كما

لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح - كوضوء التقيّة (١) بعد زوالها - لا من قبيل الشك في ناقضية المذي.

وعلى الثاني، لا معنى لاستصحاب العدم، إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن (٢).

---

هو الظاهر. لكن لو فرض جريان استصحاب أصالة عدم التأثير كانت حاکمة على استصحاب المسبب فتكون هي المرجع لا الأستصحاب المذكور كما يظهر من المصنف عليه السلام فلاحظ.

(١) ظاهره أن وضوء التقيّة مبيح لا رافع، وهو في غاية الإشكال. والكلام في ذلك في محله من الفقه.

(٢) لكن هذا إنما يمنع من استصحاب عدم تأثير المؤثر في غير المتيقن وعدم سببية السبب الذي تقدم في كلام الفاضل النراقي.

ولا ينهض بالمنع من استصحاب عدم الأمر الموجود المسبب بلحاظ اليقين بالعدم الأزلي الذي أشير إليه في الإشكال الأخير حيث كان المدعي فيه هو الرجوع لاستصحاب عدم ثبوت الطهارة بالشرع بعد المذي فالمتعين الجواب عنه بأن الزمان غير مأخوذ قيدياً في الطهارة المجعولة حتى يقتضي انحلالها إلى امرين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث، وإلا امتنع استصحاب الوجود والمفروض جريانه، بل هو ظرف للحكم بها، لان موضوع الطهارة هو الشخص الخاص وتعدد الزمان لا يقتضي تعدده ليجب تعدد الطهارة الطارئة عليه، بل ليس هنا إلا طهارة واحدة معلومة الحدوث مشكوك الارتفاع، والأصل يقتضي بقاءها.

نعم لو فرض تعدد موضوع الحكم بتعدد أجزاء الزمان كان موجبا لتعدد نفس الحكم، فيمتنع استصحاب الحكم المتيقن، بل يتعين الرجوع إلى استصحاب عدم الحكم المشكوك لا غير، على ما سبق. فلاحظ.

مناقشة ثالثة  
فيما أفاده رحمته

وأما ثالثاً: فلو سلم جريان استصحاب العدم حينئذ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب، لأن الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى أمر واحد، وهو: أن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة (١).

نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي - أعني وجود المزيل أو عدمه - لأن الشك في كون المكلف حال الشك مجعولاً

---

(١) لفرض كون كل قطعة من الطهارة مجعولاً مستقلاً والشك في جعله، لا في رافعه بعد الفراغ عن جعله لو لا الرافع لكن هذا راجع إلى منع جريان أصالة عدم الرافعية لا منع حكومتها بعد فرض جريانها.

ولعل الأولى أن يقال: ان كان المراد باستصحاب العدم ما عرفت من النراقي، وهو استصحاب عدم سببية الوضوء للطهارة بعد المذي وعدم سببية البول للنجاسة بعد الغسل مرة - فهو - لو سلم جريانه في نفسه - غير محكوم لأصالة عدم كون المذي رافعاً للطهارة أو أصالة عدم كون الغسل مرة رافعاً للنجاسة، لان عدم تحقق الرافع او عدم رافعيته لا تقتضي سببية السبب، وإنما يستند إليه العدم في ظرف سببيته، فمع فرض كون الأصل عدم السببية لا مجال لاحتمال الرافعية حتى يجري استصحاب عدمها.

نعم لو أريد من استصحاب العدم ما اشير اليه أخيراً في الإشكال، وهو استصحاب عدم الأمر الوجودي المسبب - وهو الطهارة مثلاً - في الحصة الخاصة من الزمان بعد فرض تمامية السبب كان استصحاب عدم كون الشيء رافعاً صالحاً للحكومة عليه. لكنه مثبت كما أشرنا إليه في تعقيب كلام النراقي الذي نقله المصنف رحمته. فلاحظ.



في حقه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع (١)، إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي يجعل (٢) أحد الأمرين في حق المكلف غير جار (٣).

(١) لكن هذا بعد الفراغ عن تحقق السبب، ومعه لا مجال لاستصحاب عدم كون الشيء سبباً فهو لا يجري ذاتاً لأنه يجري ويكون محكوماً لاستصحاب عدم الرفع.

(٢) متعلق بقوله: «العلم الإجمالي».

(٣) خبر (أن) في قوله: «إلا أن الاستصحاب...». يعني: أنه لا مجال لدعوى جريان الأصلين وتعارضهما ذاتاً وأنها محكومان لاستصحاب عدم الرفع، بل هما لا يجريان ذاتاً لأن العلم الإجمالي بانتفاض أحد اليقينين وتبدله بجعل أحد الأمرين من الطهارة والحدث مانع من جريان الاستصحابين ذاتاً بناءً على مسلك المصنف عليه السلام من قصور أدلة الأصول - ومنها الاستصحاب - عن شمول أطراف العلم الاجمالي، لأنها شاملة لتنام الاطراف ذاتاً وتسقط بالمعارضة.

ويأتي الكلام في المبنى المذكور في تعارض الاستصحابين من الخاتمة. وقد أطال بعض أعظم المحشين عليه السلام الكلام في شرح مراد المصنف عليه السلام لكنه رجوع إلى أصل المطلب ولا يختص بصورة الشك في وجود الرفع والظاهر أن مراده ما ذكرنا. فتأمل جيداً.

## الأمر الثالث

عدم جريان  
الاستصحاب في  
الأحكام العقلية

أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل - كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية - فلا يجوز استصحابه (١)، لأن الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي

---

(١) إن كان المراد استصحاب نفس الحكم العقلي فمنعه في محله إما لما ذكره من عدم الشك فيه. وإما لقصور أدلة الاستصحاب عن التعبد بالأحكام العقلية، بل هي مختصة بالأحكام الشرعية أو موضوعاتها.

ودعوى: استصحاب الأحكام العقلية بلحاظ ترتب الأحكام الشرعية عليها لقاعدة الملازمة. فهو نظير استصحاب الموضوعات الخارجية لترتيب أحكامها الشرعية.

مدفوعة: بان ترتب الحكم الشرعي على العقلي ليس من باب ترتب الحكم على موضوعه، بل من باب الملازمة. ومثل ذلك لا يكفي في جريان الاستصحاب لانه من الأصل المثبت.

وإن كان المراد استصحاب الأحكام الشرعية المترتبة على الأحكام العقلية فسيأتي الكلام فيه.

موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

وأما الشك في بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجي - كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه - فذلك خارج عما نحن فيه (١)، وسيأتي الكلام فيه.

وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المستقلات العقلية، لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً، لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإما نظرية تنتهي إلى ضرورة كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، أن الشك في الموضوع (٢)

---

(١) إذ هم الأصولي هو الاستصحاب الحكمي. وأما الاستصحاب الموضوعي فهو هم الفقيه.

(٢) الشك في الموضوع إنما يمنع من الاستصحاب فيما إذا كان المراد بالموضوع هو معروض الحكم كالمكلف والمكلف به، وأما لو أريد به غير ذلك مما يكون دخيلاً في الحكم من شرط أو غاية أو غيرهما مما لا يكون الشك فيه موجباً لامتناع قولنا: هذا كان كذا فهو كما كان، فلا مانع من جريان الاستصحاب مع الشك فيه. ومن الظاهر أن ما يتمل دخله في موضوع الحكم العقلي ليس كله من السنخ الأول.

- خصوصاً (١) لأجل مدخلية شيء - مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنه كاشف عن حكم عقلي مستقل (٢)؟ فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة، وحكم الشارع على طبقه وجوب الرد، ثم عرض ما يوجب الشك - مثل الاضطرار والخوف - فيستصحب الحكم مع أنه كان تابعاً للحكم العقلي.

عدم جريان  
الاستصحاب  
في الحكم  
الشرعي المستند  
إلى الحكم  
العقلي أيضاً

قلت: أما الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، فحال حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب (٣). نعم، لو ورد في مورد

فلاحظ.

(١) لم يتضح عاجلاً المراد بالخصوصية المذكورة.

(٢) بناءً على أن الأحكام الشرعية الطائفاً في الأحكام العقلية.

(٣) مما تقدم يتضح أن الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية

أمور ثلاثة:

الأول: قصور أدلة الاستصحاب عن التعبد بالأحكام العقلية واختصاصها

بالأحكام الشرعية وموضوعاتها.

الثاني: امتناع الشك في بقاء الحكم العقلي لعدم الشك في موضوعه لاستحالة

تردد الحاكم في حكمه.

الثالث: أن التردد في الموضوع مانع من الرجوع لاستصحاب الحكم.

أما الوجه الأول فهو مختص بالحكم العقلي ولا يجري في الحكم الشرعي

التابع له. وكذا الوجه الثاني لأن ملازمة الحكم الشرعي للعقلي لا توجب القطع

بارتفاعه تبعاً لارتفاع الحكم العقلي، لاحتمال كون موضوع الحكم الشرعي أوسع

من موضوع الحكم العقلي، لاطلاع الشارع على ما لم يطلع عليه العقل.

حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل (١)، وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه مما يمتثل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم (٢)، جرى الاستصحاب (٣) وحكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل (٤)، ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في (٥) حال مستقل

و أما الوجه الثالث فهو وإن جرى في الحكم الشرعي أيضاً، إلا أنك عرفت انه مختص بما إذا كان الشك في معروض الحكم كالمكلف والمكلف به، دون غيره، مما يمتثل دخله في الحكم.

وعليه فاللازم الالتزام بجريان الاستصحاب مع الشك في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي مع إحراز موضوعه بالمعنى المذكور، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية. وقد تقدم الكلام في ذلك في التقسيم الثاني من تقسيمات الاستصحاب من حيث الدليل الدال عليه. فراجع.

(١) بان استفيد بدليل آخر غير الملازمة بين حكم العقل والشرع.

(٢) هذا قد يوهم امكان رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع، وهو بعيد عن مبنى المصنف رحمته.

(٣) تقدم غير مرة أن هذا مختص بما إذا احتتمل كون الحالة من قيود الحكم دون ما لو احتتمل كونها من قيود الموضوع، كما تقدم أنه لا عبرة بالتسامح العرفي في بقاء الموضوع.

(٤) الاستصحاب موقوف على عموم الموضوع وعدم تقييده، فلا مجال لاستفادة عموم الموضوع من الاستصحاب فلا بد من استفادة عموم الموضوع من أدلة الحكم لفظية كانت أو غيرها.

(٥) متعلق بقوله: «عدم التكليف» يعني: يجري استصحاب عدم التكليف الحاصل في حال...، وذلك في استصحاب عدم التكليف من حال الصغر وعدم القابلية للتكليف عقلاً.

العقل بقبح التكليف فيه، لكن العدم الأزلي ليس مستنداً إلى القبح (١)  
وإن كان مورداً للقبح.

هذا حال نفس الحكم العقلي.

وأما موضوعه - كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم - فالذي

ينبغي أن يقال فيه:

هل يجري  
الاستصحاب  
في موضوع  
الحكم العقلي؟

إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا، لأنه يظن  
الضرر بالاستصحاب، فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم  
من القطع والظن (٢)، كما في مثال الضرر.

---

(١) بل إلى الأدلة الشرعية الدالة على عدم رفع القلم ونحوها.

بل لو فرض استناد العدم إلى القبح العقلي فلا مانع من استصحابه، لوحدة  
العدم واستمراره وان اختلف دليله، كما تقدم غير مرة. فلاحظ.

(٢) لكن العمل حينئذٍ في إحراز الحكم العقلي بالظن لا بالاستصحاب  
بخصوصه بل لو فرض عدم حجية الظن الاستصحابي تعين العمل بالظن المذكور  
في الفرض. كما انه لو فرض كون الموضوع مطلق الاحتمال - كما هو الظاهر في  
الضرر - لزم ترتيب الأثر في مورد الاستصحاب. ولو لم يفد الظن، لكن لا من حيث  
خصوصية الاستصحاب.

لكن هذا كله خروج عن مورد الكلام إذا الكلام في العمل بالاستصحاب  
من حيث هو، وهو إنما يفرض مع كون الموضوع هو الواقع من حيث هو، ولا  
دخل للاحتمال ولا الظن فيه وحينئذٍ فاللازم التفصيل بين ما إذا كان الاستصحاب  
من الطرق العقلية، سواء كان مفيداً للظن أم لا، وما إذا كان من الطرق التعبدية  
الشرعية، وعلى الأول يعمل به في إحراز الحكم العقلي، بخلاف الثاني.

وإن اعتبر من باب التعبد - لأجل الأخبار - فلا يجوز العمل به،  
للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان يحكم عليه  
مع القطع.

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب،  
فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك، وأما  
الحكم العقلي بالقبح والحرمة فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر.

نعم، يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهراً (١)، ولا  
منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي، لأن عدم حكم  
العقل مع الشك إنما هو لاشتباه الموضوع عنده (٢)، وباشتباهه يشتبه  
الحكم الشرعي الواقعي أيضاً، إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم  
الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

ومما ذكرنا - من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي -

ما يظهر مما ذكرنا

يظهر:

ما في تمسك بعضهم لأجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو

---

(١) ثبوت النهي الشرعي ظاهراً بالاستصحاب موقوف على كون الموضوع  
هو الضرر الواقعي أما لو كان هو الضرر المقطوع أو المظنون أو المحتمل فلا اثر  
للاستصحاب، بل لا يترتب الحكم على الأول قطعاً، للقطع بارتفاع الموضوع،  
ويترتب على الثالث واقعاً، للقطع ببقاء الموضوع، وعلى الثاني يبتني على إفادة  
الاستصحاب للظن وعدمها، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) هذا مبني على أن موضوع الحكم العقلي هو الضرر الواقعي، لا المظنون  
ولا المحتمل، وإلا فلا اشتباه، بل يعلم بعدم الموضوع.

شرطها، باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان (١).

وما في اعتراض بعض المعاصرين (٢) على من خص - من القدماء والمتأخرين - استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنه (٣) لا وجه للتخصيص، فإن حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفاً

(١) يعني: لا مجال لاستصحاب عدم التكليف للقطع بارتفاع موضوع حكم العقل، وهو النسيان.

لكن فيه - بعد الغض عما مضى من امكان استصحاب الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي. خصوصاً مثل العدم الذي هو أمر واحد مستمر - أن رفع النسيان ثابت بادلة شرعية - مثل حديث الرفع - في مورد حكم العقل، لا بحكم العقل، نظير ما سبق في كلام المصنف من استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه.

فالعمدة في منع جريان الاستصحاب أن عدم التكليف مع النسيان ظاهري لا واقعي، فيمتنع استصحابه بعد الالتفات. كما أوضحناه فيما سبق عند الكلام تقسيمات الاستصحاب. فراجع.

(٢) ذكر ذلك في الفصول في أول الكلام في الاستصحاب قال: (...). استصحاب حال العقل، والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفاً كالبراءة حال الصغر وإباحة الأشياء.... وكتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة إذا عرض هناك ما يمتثل زواله كالخطر والخوف، أو كان وضعياً، سواء تعلق الاستصحاب بإثباته، كشرطية العلم لثبوت التكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها.... وبنفيه، كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعها. وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا القسم - اعني استصحاب حال العقل - بالمثال الأول - اعني البراءة الأصلية - مما لا وجه له).

(٣) متعلق بقوله: «اعتراض بعض...».



كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل بعد زوالهما - كالاضطراب (١) والخوف - أو وضعياً كشرطية العلم للتكليف (٢) إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها. ويظهر حال المثالين الأولين (٣) مما ذكرنا سابقاً. وأما المثال الثالث، فلم يتصور فيه

(١) تمثيل للموصول في قوله: «إذا عرض هناك ما يحتمل...».

(٢) إن كان المراد كونه شرطاً فيه ثبوتاً فهو مما لا يحكم به العقل، بل يحكم بعدمه، وكذا الشرع. ومن ثم كان التصويب المنسوب إلى الأشاعرة محالاً بظاهره تدفعه ظواهر الأدلة.

وإن كان المراد كونه شرطاً إثباتاً، بمعنى أن التكليف لا يتنجز إلا بالعلم، وبدونه لا يحكم العقل بوجوب الاطاعة واستحقاق العقاب بعدمها فهو مما لا وجه له أيضاً. بل المدار في تنجز التكليف على ما يحكم العقل بمنجزيته ولو بسبب جعل الشارع من علم أو أمانة أو أصل عقليين أو شرعيين، حتى الاحتمال في بعض الموارد كما لو شك في القدرة على الامتثال، فإنه وإن استلزم الشك في التكليف إلا أن احتمالاً منجزاً حينئذٍ.

اللهم إلا أن يراد بالعلم مطلق المنجز، فالشرط في الحقيقة هو المنجز لا العلم، لكنه مما يقطع باعتباره ولا يتصور فيه الشك ولعل هذا هو مراد المصنف عليه السلام في كلامه الآتي.

مضافاً إلى أنه من الأحكام العقلية المحضة التي عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها ذاتاً.

(٣) يعني: مثالي وجوب رد الامانة وحرمة التصرف في مال الغير. وحاصل ما يمكن تقريب كلامه عليه السلام به: ان الاستصحاب إنما يمتنع في الأحكام العقلية والشرعية المستندة إليها، لا الأحكام الشرعية الواردة في مورد الأحكام العقلية، كما سبق وحينئذٍ فوجوب رد الامانة وحرمة التصرف في مال الغير من القسم الأول،

الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان.

نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال، لكنه خارج عما نحن فيه (١)، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبه عليه.

ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال.

مثال الأول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه (٢)، فإن مجرد الشك في حصول

بخلاف استصحاب العدم، فإنه لا يراد به العدم بحكم العقل، بل بحكم الشرع الحاصل في مورد حكم العقل الذي عرفت انه لا مانع من استصحابه.

ومن ثم جعلوه من موارد استصحاب حال العقل، دون المثالين الأولين.

هذا حاصل ما يوجه به كلامه وقد يستفاد من بعض أعظم المحشين رَبِّهِ.

لكنه كما ترى، لعدم وضوح الفرق بين المقامين إذ كما كان العدم مدلولاً للدلالة الشرعية مثل حديث رفع القلم ونحوه كذلك وجوب رد الأمانة وحرمة التصرف في مال الغير، وفي جميع ذلك يحكم العقل، بل لعل حكمه في الأول أظهر. فلاحظ.

(١) إما لانه من استصحاب الحكم الشرعي الصرف. أو لانه من استصحاب

نفس التكليف لا استصحاب اشتراطه بالعلم، كما لا يخفى.

(٢) يعني: أو قبل العثور على الشرع. لكن من الظاهر أن البراءة قبل الشرع

ثابتة باليقين، لا بقاعدة البراءة، كما هو محل الكلام. وإنما تثبت بقاعدة البراءة قبل العثور على الشرع.

الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة (١)، ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً (٢)، فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما، لكون المناط في القبح عدم العلم.

نعم، لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه (٣)، لكن المقصود من استصحابه ليس إلا (٤) ترتيب آثار عدم الحكم، وليس

(١) لقاعدة قبح العقاب بلا بيان المقتضية للبراءة - بمعنى الأمان من العقاب - في ظرف احتمال التكليف.

(٢) فإنه إحراز لما هو محرز بالوجدان بالأصل الذي هو ممتنع في نفسه.

(٣) لكنه إنما يجري لو أريد استصحاب عدمه من حال ما قبل الشرع، لا من حال عدم العثور عليه، فإنه لا يقتضي اليقين بعدم التكليف واقعاً.

(٤) الظاهر زيادة كلمة: (إلا) كما يقتضيه التدبر في تمام العبارة وفي مطلب

المصنف رحمته الله.

لكن لم يظهر الوجه في عدم كون المقصود ترتيب آثار عدم الحكم، فإن المقصود هو ترتيب عدم وجوب الإطاعة التي هي من آثار التكليف، فكما صح استصحاب التكليف بلحاظ وجوب الإطاعة عقلاً كذلك يصح استصحاب عدمه بلحاظ عدم وجوبها كذلك، فإن ذلك كاف في صحة الاستصحاب.

ولا يعتبر فيه ترتب الأثر شرعاً إلا فيما كان لا يترتب عليه الأثر عقلاً بنفسه.

وبالجمله: المعتبر في الاستصحاب استتباع المستصحب للعمل عقلاً إما بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي، والأول حاصل في المقام.

إن قلت: عدم وجوب الإطاعة ليس من آثار عدم التكليف كي يثبت

بالاستصحاب، بل من آثار عدم العلم به وتنجزه الحاصل بالوجدان من دون حاجة

إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك، فهو من آثار الشك لا المشكوك.

ومثال الثاني (١): ما إذا حكم العقل - عند اشتباه المكلف به - بوجوب السورة في الصلاة (٢)، ووجوب الصلاة إلى أربع جهات، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه - كأن صلى بلا سورة أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما - فربما يتمسك حينئذٍ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً.

وفيه: أن الحكم السابق لم يكن إلا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان، وهو بعينه موجود في هذا الزمان.

نعم، الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق: حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان، وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور، إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آنأً

إلى الاستصحاب

قلت: عدم وجوب الإطاعة مع عدم التكليف لعدم الموضوع، ومع عدم العلم به وتنجزه لعدم الشرط ومثل هذا كاف في ترتب الأثر على استصحاب العدم، والامتنع استصحاب الحل والإباحة كما أوضحناه في آخر التنبيه الثامن تنبيهات الاستصحاب من شرح الكفاية. فراجع.

(١) وهو استصحاب الاشتغال.

(٢) بناءً على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية.

ما .

نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة والصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع. لكن مجرد ذلك (١) لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة (٢)، إلا على القول بالأصل المثبت، أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين، والأول لا نقول به، والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب (٣).

---

(١) وهو وجوب تحصيل البراءة من الواقع الذي هو من آثار بقاء التكليف الواقعي.

(٢) وهو الصلاة مع السورة أو إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي.

(٣) وقد تقدم من المصنف رحمته التعرض لاستصحاب البراءة في آخر الكلام في أدلة البراءة من المسألة الأولى من الشبهة التحريمية المحصورة، ولاستصحاب الاشتغال في آخر المسألة الأولى من الشبهة الوجوبية المحصورة، وفي آخر الكلام في الدليل العقلي على البراءة في الشك في الجزئية، وسبق منا في تلك المواضع ما يناسب المقام. فراجع.

## الأمر الرابع

هل يجري  
الاستصحاب  
التعليقي؟

قد يطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديري تارة،  
والتعليقي اخرى، باعتبار كون القضية المستصحة قضية تعليقية حكم  
فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهم - لأجل ذلك (١) -  
الإشكال في اعتباره، بل منعه والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح هذا  
الاستصحاب

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق  
بالفعل - كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبي بالفعل  
في زمان، ثم شك في بقاءه وارتفاعه - وهذا لا إشكال في جريان  
الاستصحاب فيه.

وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو  
وجوده التعليقي، مثل: أن العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه، فالحرمة  
ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جف وصار زيباً فهل يبقى بالاستصحاب

---

(١) وهو كون القضية المستصحة تعليقية لا تنجزية.

حرمة مائه المعلقة على الغليان (١)، فيحرم عند تحقق الغليان أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان؟

ظاهر سيد مشايخنا في المناهل - وفاقاً لما حكاه عن والده عليه السلام في الدرر - : عدم اعتبار الاستصحاب الأول، والرجوع إلى الاستصحاب الثاني.

قال في المناهل - في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة - : إنه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعترافات (٢)، فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرح بذلك الوالد العلامة عليه السلام في أثناء الدرر، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة. انتهى كلامه، رفع مقامه.

كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي

أقول: لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقاً، والشك في ارتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار مزيد من ذلك. ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب

المناقشة فيما أفاده صاحب المناهل

---

(١) هذا مع قطع النظر عن إشكال تعدد الموضوع من حيث ان ماء العنب عبارة عن الماء المتكون فيه، وماء الزبيب عبارة عن الماء المخلوط به. إذ الكلام من حيث التعليق والتنجز ولا أهمية للمثال.

(٢) مثل اعتبار بقاء القابلية المتبقنة سابقاً في المقام.

يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان، فهناك لازم، وملزوم، وملازمة.  
أما الملازمة - وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصير -  
فهي متحققة بالفعل من دون تعليق (١).  
وأما اللازم - وهي الحرمة - فله وجود مقيد (٢) بكونه على تقدير

---

(١) لكن لا مجال لاستصحابها، لأنها من الأحكام الوضعية المنتزعة التي لا واقع لها ولا يمكن جعلها بنفسها، بل بمنشأ انتزاعها، كما سبق من المصنف رحمته في حجة القول السابع وسبق منا توضيحه. وما عن المصنف رحمته من أن الملازمة في المقام واقعية كشف عنها الشارع كما ترى إذ لا معنى للملازمة الواقعية بين شيء والحكم الشرعي التابع للشارع.

مع أن موضوع الأثر ليس هي الملازمة بل اللازم وهو الحكم الشرعي وترتبه على الملازمة الواقعية لما لم يكن تابعاً للجعل الشرعي بل للتلازم الواقعي بينهما كان اثباته باستصحابها مبنياً على القول بالأصل المثبت. فلاحظ.

(٢) إن أريد به الوجود الخارجي المنوط بالغليان الخارجي الذي هو اللازم فهو لا وجود له قبل الغليان، وإنما هو أمر تقديري، فلا مجال للاستصحابه.

وإن أريد به الوجود الانشائي المبني على الاناطة والتقدير فهو موجود فعلاً لا مقيداً ولا مقدرراً لحصوله بنفس الانشاء. لكنه ليس لازماً للغليان، بل هو موجود فعلي، لا يتوقف على الغليان ولا على وجود العنب خارجاً، بل هو تابع لجعل الشرطية التي هي كبرى شرعية، والتي هي منشأ لاعتبار الملازمة بين الوجود الفعلي والغليان. وكيف كان فلا مجال للاستصحاب بلحاظ الحرمة الفعلية، لعدم تحققه في زمان اليقين، وإنما هي امر تقديري.

وكذا بلحاظ الحرمة الانشائية التعليقية التابعة للكبرى الشرعية، لأنها وإن كان لها نحو من الوجود فعلاً، إلا أنها ليست مورداً للآثر، لأن موضوع الآثار



الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه،  
وحيثُذ فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة  
مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زيبياً، فأبي  
فرق بين هذا وبين سائر الأحكام (١) الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد  
صيرورته زيبياً؟

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور: تارة بانتفاء الموضوع  
وهو العنب. وأخرى: بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل  
ترجيحه عليه (٢) بمثل الشهرة والعمومات (٣).

بعض المناقشات  
في الاستصحاب  
التعليقي ودفعها

العقلية والشرعية هي الأحكام المنجزة لا المعلقة وملازمة الأحكام المعلقة للأحكام  
المنجزة ذات الآثار لا يصح استصحابها إلا بناءً على الأصل المثبت. وقد أطلنا  
الكلام ذلك في شرح الكفاية بما لا مجال لتفصيله هنا. فراجع.

(١) كالطهارة وحلية الاكل.

لكن عرفت الفرق بين ذلك وما نحن فيه.

(٢) لا معنى لترجيح بعض الأصول على بعض بالامارات المعتبرة  
كالعمومات او غير المعتبرة كالشهرة، لان مفاد الأصول أحكام ظاهرية، ومفاد  
الامارات أحكام واقعية، ومع اختلاف سنخ المفاد لا وجه للترجيح، كما لا يخفى.  
بل يلزم العمل بالامارات المعتبرة - لو تمت - لحكومتها على الأصول،  
وطرح غير المعتبرة، والرجوع إلى الأصول المتأخرة رتبة عن الأصليين المتعارضين  
بعد سقوطها بالمعارضة. نعم لو فرض كشف الامارة عما يوجب تخصيص عموم  
الأصول وعدم شموله لما خالفها من الأصليين المتعارضين كان الترجيح بها بينهما في  
محله، كما قد يدعى في مثل الشهرة. فلاحظ.

(٣) لعل المراد بها عمومات الحل.

لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل (١) والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد، لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان (٢).

(١) كحلية الاكل والطهارة. بل اللازم عدم جريان الاستصحاب في الجميع لاعتبار بقاء الموضوع في جميع موارد الاستصحاب.

فالتحقيق: أن العنينة ليست مقومة للموضوع، بحيث يوجب ارتفاعها تبده، كي يمتنع الاستصحاب.

نعم يشكل في خصوص المقام من حيث أن الموضوع هو ماء العنب لا نفس العنب، وماء العنب مباين لماء الزبيب كما سبق. لكن هذا مختص بالمثال ولا يجري في جميع موارد الاستصحاب التعليقي.

(٢) اختلفت كلماتهم في توجيه الحكومة، وانكرها غير واحد، ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك.

و ملخص ما يقال في المقام: ان الاستصحاب التعليقي ان رجع إلى استصحاب السببية، فهو حاكم على الاستصحاب التنجيزي، لان الشك في الحلية التنجيزية مسبب عن الشك في سببية الغليان للحرمة، فلا مجال له مع استصحاب السببية المذكورة.

وان رجع إلى استصحاب الحكم المعلق التقديري فهو موقوف على كون موضوع الأثر هو الحكم التعليقي، وحيث فلا مجال لدعوى أن الحكم التنجيزي أيضاً موضوع للأثر، إذ لا معنى لقيام الأثر لكل من التنجيزي والتعليقي للزوم اللغوية، فلا مجال لاستصحابه حتى يعارض الاستصحاب التعليقي ويحتاج إلى الحكومة .

وإن شئت قلت: ان كان الأثر قائماً بالأحكام التنجيزية تعين استصحابها وامتنع استصحاب الأحكام التعليقية، وان كان قائماً بالأحكام التعليقية تعين

فالتحقيق: أنه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره - من حيث الأخبار أو من حيث العقل (١) - بين أنحاء تحقق المستصحب، فكل نحو من التحقق (٢) ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه، فالأصل بقاءه، مع أنك عرفت: أن الملازمة وسببية الملزوم لل لازم موجود بالفعل (٣)، وجد الملزوم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب (٤) غير متوقف على وجود الملزوم (٥).

نعم، لو اريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه، ليرتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد

---

استصحابها وامتنع استصحاب الأحكام التنجيزية، وعلى كلا التقديرين فلا يجري الاستصحابان معاً كي يتعارضان ويحتاج إلى النظر في الحكومة بينهما وقد أوضحنا الكلام في ذلك في حاشية الكفاية. فراجع.

(١) أما بناءً على اعتباره من حيث الأخبار فقد عرفت الحال. وأما بناءً على اعتباره من حيث العقل فقد يدعى جريان استصحاب الحكم التعليقي من حيث ملازمته لموضوع الأثر وهو الحكم التنجيزي بناءً على كونه حينئذٍ من الامارات التي هي حجة في لوازم مجراها. فلا حظ.

(٢) يعني: تحقيقاً كان أو تقديرياً.

(٣) لكن عرفت امتناع استصحاب مثل ذلك.

(٤) يعني: الاستصحاب التعليقي.

(٥) كالغليان في المثال، بل الاستصحاب يجري عند القائل به حتى مع عدم وجود العنب، فضلاً عن الغليان، لتامة اركانه من اليقين والشك بدونها.

نعم لا يكون اثره فعلياً إلا بعد الغليان.

يقع (١) الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق، لعدم تعيينه واحتمال مدخلية شيء في تأثير ما يترأى أنه ملزوم.

---

(١) لا يخلو المراد بذلك من غموض، فقد احتمل بعض المحشين أن يكون المراد الإشارة إلى الإشكال في استصحاب الملازمة بان مرجع الشك فيها إلى الشك في المقتضى لانه لا يعلم مقدار استعداد السببية والملازمة من جهة الشك في أن قيامها بالغليان الحاصل في ماء العنب او الحاصل الاعم منه ومن ماء الزبيب، ولا يجري الاستصحاب في مثل ذلك عند المصنف رحمته.

لكن لو تم عدم تحقق الشك في الملازمة من جهة الشك في الرافع، إلا أن حمل العبارة عليه بعيد عن مفادها وعن سياقها، إذ المصنف رحمته في مقام تشييد الاستصحاب التعليقي لا تفنيده.

فلا يبعد حمل العبارة المذكورة على أن الاستصحاب التعليقي إنما يكون مورداً للعمل مع تحديد اللازم - وهو الشرط - وعدم الاجمال فيه، وإلا فلا مجال للرجوع إليه، إذ مجرد إحراز الملازمة بمقتضى الاستصحاب لا ينفع في مقام العمل ما لم يجرز وجود اللازم. فلا حظ.

## الأمر الخامس

أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة، إذ المقتضي موجود - وهو جريان دليل الاستصحاب - وعدم ما يصلح مانعاً، عدا أمور:

استصحاب  
أحكام الشرائع  
السابقة

منها: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن الحكم الثابت في حق جماعة (١) لا يمكن استصحابه في حق آخرين (٢)، لتغاير الموضوع، فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين، بالإجماع والأخبار الدالة على الشركة (٣)، لا بالاستصحاب.

ما ذكره صاحب  
الفصول في وجه  
المنع عن هذا  
الاستصحاب

(١) كأهل الشرائع السابقة.

(٢) كأهل هذه الشريعة، إذ ليس المقصود بالاستصحاب إلا اثبات الحكم في حقهم، لا في حق أهل تلك الشرائع.

(٣) لا يخفى أن الإجماع والأخبار المذكورة تقتضي ثبوت الحكم في حق المعدومين واقعاً لا ظاهراً، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب الذي هو من القواعد

وفيه:

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الفصول

أولاً: أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين (١)، فإذا حرم في حقه شيء سابقاً، وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر، بل غير واقع.

وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجز استصحاب عدم النسخ (٢).

الظاهرية لأنها مقدمة عليه، كما لا يخفى.

و هذا لا ينافي جريان الاستصحاب لو فرض قصور تلك الأدلة عن اثبات الأحكام السابقة، كما هو مفروض الكلام في المقام.

نعم لا مجال لذلك في الغائبين كما سيأتي من المصنف رحمته.

(١) لكن الفرض المذكور ليس محلاً لكلامهم ظاهراً، بل محل الكلام استصحاب الحكم بنحو يكون كأحكام هذه الشريعة نافذاً في حق جميع أهلها.

اللهم إلا أن يدعى ان اثبات الحكم في حق المدرك للشريعتين موجب لثبوته في حق غيره من أهل الشريعة اللاحقة للاجماع على عدم الفرق بين أهل الشريعة الواحدة في الأحكام.

وفيه: أن الاجماع على اشتراكهم في الأحكام الواقعية لا يقتضي التشريك بينهم في الأحكام الظاهرية المستفادة من الاستصحاب - مع فرض عدم تمامية شروطه إلا في حق بعضهم - إلا على القول بالأصل المثبت.

(٢) يعني: بالإضافة إلى أحكام الشريعة الواحدة. مع أنه من الاستصحابات المسلمة عندهم. لكن التحقيق أنه ليس من سنخ الاستصحاب المصطلح، بل هو مبني على أمر آخر لا مجال لاطالة الكلام فيه.

وحله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، إذ لو فرض وجود اللاحقين في زمن السابقين عمهم الحكم قطعاً (١)، لأن غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم (٢)، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات (٣)، بل في جميع موارد الشك من غير جهة

---

وقد أوضحناه في شرح الكفاية، كما أوضحنا حال جريانه في غير أحكام الشريعة الواحدة، كما فيما نحن فيه. فراجع.

(١) وهذا في الحقيقة راجع إلى أن الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية الراجعة إلى ثبوت الحكم على تقدير ثبوت موضوعه، فترجع إلى القضية التعليقية التي عرفت الكلام في استصحابها في التنبيه السابق.

والحاصل: أن أصالة عدم النسخ لو جرت فهي من صغريات الاستصحاب التعليقي، فيجري فيها اشكاله المتقدم. وان زاد الاستصحاب التعليقي المشهور باشكالات آخر لا مجال لتفصيل الكلام فيها. وقد أطلنا الكلام فيها في شرح الكفاية. فراجع.

(٢) الظاهر انه لا مجال لهذا الاحتمال، فإنه موجب لكون ارتفاع الحكم لعدم الموضوع لا للنسخ، إذ لا مجال للنسخ إلا في فرض تحقق تمام ما هو المعبر في موضوع الحكم.

نعم قد يكون دخالية بعض الاوصاف لكونه مقوماً للملاك الذي من أجله جعل الحكم لا لكونه دخيلاً في الموضوع. وهذا أمر آخر لا يمنع من جريان الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) وتقدم منه في غير مقام دفعه ببقاء الموضوع عرفاً، وسبق منا بعض الكلام في ذلك.

## الرافع (١).

وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به، لأن تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان (٢)، ولعله سهو من قلمه عليه السلام.

وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم (٣)، أو بإجرائه في من بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على

(١) أما الشك من جهة الرافع فهو إنما يتصور مع فرض بقاء الموضوع، ولذا سبق منا ان الشك في النسخ ملازم لفرض بقاء الموضوع، لانه من سنخ الشك في الرافع.

(٢) والاستصحاب إنما يقتضي امتداد الحكم واستمراره بحسب الزمان، لا تعميمه من حيث الافراد في الزمان الواحد، فلا وجه لما تقدم منه من الاستشهاد لعدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه بعدم جريان الاستصحاب لتعميم الحكم للغائبين، لعدم كونها من باب واحد. فلاحظ.

(٣) وهو الذي تقدم منه عليه السلام في الوجه الثاني من وجهي الجواب.

وحاصله: ان تشريع الأحكام غير مبني على مدخلية الاشخاص.

لكن هذا لو تم مانع من فرض الشك في عموم الحكم للمعدومين حتى يصح الرجوع للاستصحاب، بل يقتضي اليقين بشمول الحكم لهم بعد فرض العلم بعدم النسخ.

أما لو احتمل النسخ توجه التمسك بالاستصحاب بالوجه الذي ذكره عليه السلام في حق الموجودين دون المعدومين، بناء على جريان الاستصحاب مع الشك في النسخ. فلاحظ.



اشترك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة (١).

ومنها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء.

وجه آخر  
للمنع ودفعه

وفيه: أنه إن اريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع (٢).

وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره (٣).

قلت: لو سلم ذلك (٤)، لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات، لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل -

(١) على ما تقدم منا ذكره في تعقيب الوجه الأول من وجهي الجواب الذين ذكرهما المصنف رحمته. وتقدم أيضاً الإشكال فيه بانه مبني على الأصل المثبت.

(٢) للقطع باشتراكنا معهم في بعض الأحكام، الذي لا يلتزم مع دعوى نسخها - وإن أصر عليه بعض بدعوى نسخها ثم جعلها مرة أخرى - إذ لغوية النسخ حينئذ ظاهرة، كما تعرضنا لذلك في شرح الكفاية. فراجع.

(٣) يعني: فيكون العلم الاجمالي المذكور مانعاً من الرجوع إلى أصالة عدم النسخ في موارد الشك التفصيلي.

(٤) ظاهره التردد في العلم الاجمالي المذكور، وهو في غاية الإشكال، إذ من البعيد جداً دعوى العلم التفصيلي بموارد النسخ مع عدم الاطلاع على أحكام الشرائع السابقة بالتفصيل.

سواء كانت من موارد النسخ أم لا - فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها (١)، فيبقى أصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض، لما تقرر في الشبهة المحصورة: من أن الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً أو لم يحتج إليه (٢)، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر، ولأجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف (٣).

إلا ان يقال: إن ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأما بعده فقد جاء النبي ﷺ بجميع ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنه مقتضى التدين بهذا الدين.

(١) لعدم كونها مورداً للعمل، للزوم العمل على كل حال على طبق هذه الأحكام المعلومة، سواء كانت من الأحكام الباقية لتلك الشرايع، ام من أحكام هذه الشريعة الناسخة.

(٢) الظاهر أن عدم الحاجة إلى الأصل مانع من جريانه، للغوية التعبد مع عدم ترتب الأثر العملي، فيما قد يظهر من المصنف رضي الله عنه من كون عدم الحاجة إلى الأصل أمراً آخر في قبال عدم جريانه في غير محله.

(٣) لم يتضح بناء المسلمين على ذلك، فإنهم لم يكونوا في الاغلب متدينين بالدين السابق الذي هو دين المسيحية، ولم ينقل عنهم عند الدخول في الاسلام تعلم أحكام الدين السابق والجري عليها، وربما كانوا ييقون على ما كانوا عليه في الجاهلية من أحكام وعادات حتى يثبت ردع الشارع عنها. ولا تخلو الحال من غموض وإشكال. فلا حظ.

ولكن يدفعه: أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيظن بكونه مما جاء به النبي ﷺ. ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالأمر أوضح، لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق (١).

ومنها: ما ذكره في القوانين، من أن جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً، وهو ممنوع، بل التحقيق: أنه بالوجوه والاعتبار.

ما ذكره المحقق القمي في وجه المنع

وفيه: أنه إن اريد بـ «الذاتي» المعنى الذي ينافيه النسخ (٢) - وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ - فهذا المعنى ليس مبني الاستصحاب، بل هو مانع عنه، للقطع بعدم النسخ حينئذٍ، فلا يحتمل الارتفاع (٣).

الجواب عما ذكره المحقق القمي

(١) لكن هذا لا يحرز كونه من أحكام هذه الشريعة إلا بناءً على الأصل المثبت.

فالعمدة في الجواب: أنه لا يلزم إحراز كون الحكم من أحكام هذه الشريعة - كما يظهر من الإشكال - إذ اللازم عقلاً امتثال أحكام الله تعالى الثابتة في حقنا، ولا موضوعية لهذه الشريعة إلا من حيث إحرازها لذلك، فإذا أحرز ذلك بالاستصحاب كفى في وجوب العمل من غير حاجة إلى إحراز كون الحكم من أحكام هذه الشريعة.

(٢) بأن يكون المراد به عدم تبدل الملاكات التي تكون الأحكام على طبقها، فيمتنع لاجله النسخ.

(٣) الذي هو موضوع الاستصحاب، لوضوح عدم جريانه مع القطع بعدم الارتفاع.

وإن أريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات (١)، فإن القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجز الاستصحاب في هذه الشريعة.

ثم إن جماعة رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشك - تبعاً لتمهيد القواعد - ثمرات:

الثمرات المذكورة  
لهذه المسألة  
ومناقشتها  
الثمرة الأولى

منها: إثبات وجوب نية الإخلاص في العبادة بقوله تعالى - حكاية عن تكليف أهل الكتاب - : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾.

ويرد عليه - بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة في كل واجب، وإنما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك.

وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه - : أن الآية إنما تدل على اعتبار الإخلاص في واجباتهم (٢)، لا

---

(١) إذ القول بالوجوه والاعتبارات إنما يقتضي إمكان تبدل الوجه والاعتبار بنحو يقتضي تبدل الحكم، لا القطع بذلك، ومع عدم اليقين بالتبدل يتعين جريان الاستصحاب.

نعم جريان الاستصحاب في المقام مبني على جريانه في الأحكام التعليقية كما أشرنا إليه قريباً. فلاحظ.

(٢) الذي ينبغي أن يقال في المقام: أن اللام في قوله تعالى: (ليعبدوا) لما كانت لام الغاية فيكون ما بعدها غاية لما قبلها وهو الأمر، فكون العبادة الخالصة غاية للأمر.

تارة: بلحاظ نفسه فيكون ما بعدها هو المأمور به، لان الغاية من الأمر هو المأمور به، نظير قولك: «أمرت زيداً ليقوم». وحينئذٍ فهي ظاهرة في أنهم أمروا بعبادة الله تعالى على نحو الإخلاص له.

والإخلاص في العبادة له تعالى يراد به أحد أمرين:

الأول: عدم اشراك غيره في عبادته، وهو المعنى الظاهر الذي ذكره المصنف رحمته أولاً.

الثاني: عدم كون الدافع للعبادة غيره ولو لم يكن معبوداً كالرياء وأخذ الاجرة ونحوهما، فيدل على وجوب الاخلاص بالمعنى المصطلح الذي هو محل الكلام ويراد الاستدلال له.

وعليه فنقول: إن كان الحصر حقيقياً راجعاً إلى عدم وجوب شيء عليهم غير ما هو العبادة دلّ على كون واجباتهم عبادية، لا على أن من أحكام الواجب مطلقاً أن يكون عبادياً حتى يجري في حقنا بالإضافة إلى واجباتنا التي لم تثبت عليهم، وإنما يستفاد ذلك لو كان التعبير هكذا: لا تكون الواجبات إلا عبادية.

ونظير ذلك ما لو قال المولى: لم تأمرهم إلا بالصلاة عن طهارة، فإنه لا يقتضي اعتبار الطهارة في كل صلاة حتى غير ما أمروا به بخلاف ما لو قيل لهم: لا صلاة إلا بطهور، فإنه يقتضي كون الطهور من شروط كل صلاة تفرض ولو لم تجب عليهم. وحينئذٍ فلا يمكن الاستشهاد به إلا فيما ثبت تشريعه عليهم من قبل، دون غيره مما يحتمل اختصاص شريعتنا به.

وإن كان الحصر إضافياً لنفي تشريع العبادة غير الخالصة لالنفي الواجبات الاخر غير العبادة - كما لعله الظاهر في مثل هذا التركيب - فهو إنما يدل على وجوب الاخلاص عليهم في العبادة، لا أن كل واجب عليهم كان عبادة، فهو لا ينفي وجوب غير العبادة في شريعتهم فضلاً عن شريعتنا. وكأن ما يظهر من صدر كلام

المصنف رحمته من دعوى ظهوره في وجوب الاخلاص عليهم في جميع واجباتهم مبني على فهم الحصر الحقيقي، كما ذكرنا.

وأخرى: يكون بلحاظ المأمور به، فلا يكون متعرضاً للمأمور به، بل لفائده المترتبة عليه، مثل قولك: امرت زيداً ليحترمه الناس أو ليشفى من مرضه، فإن المراد به أنك أمرته بأمره فائدها احترام الناس والشفاء من المرض، فهو لبيان حكمة الأمر. وحاصل الآية الشريفة حينئذ: انهم امروا بامور فائدها انهم يعبدون الله مخلصين له الدين، لان المحافظة على تلك الامور موجبة لصالح النفوس وفي صعودها مدارج الكمال وتهذيبها حتى تصل إلى اختيار العبادة الخالصة البعيدة عن الشرك أو الرياء.

وحينئذ فلا تدل على ما هو الواجب عليهم فضلا عن كون تمام الواجبات تعبيداً، لا مكان كون بعض تلك الواجبات توصلياً محصلاً للفائدة المذكورة، نظير ما دل على أن تناول بعض الاطعمة موجب لرقة القلب او الخشوع او نحوهما مع عدم كونه تعبيداً.

وهذا هو مراد المصنف رحمته بقوله: «ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً». ومنه يظهر اضطراب كلام المصنف رحمته في هذه الوجه، فإن ظاهر صدره إرادة الوجه الأول مع كون الحصر حقيقياً، وظاهر ذيله إرادة الوجه الثاني. وكان اللازم التفصيل بينهما. فلاحظ.

ثم إن بعض أعظم المحشين رحمته ذكر أن اللام هنا لام الإرادة، نظير قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ فهي لبيان المراد لا لبيان الغاية.

لكن لم أعثر عاجلاً على من صرح بان الإرادة من معاني اللام من النحويين. مع أن الإرادة في الآيتين مستفادة من الفعلين - وهما (امروا) و(يريد) - لا

على وجوب الإخلاص عليهم في كل واجب، وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الإخلاص، وبين وجوب قصد الإخلاص (١) عليهم في كل واجب.

وظاهر الآية هو الأول، ومقتضاه: أن تشريع الواجبات لأجل تحقق

من اللام.

مضافاً إلى أنه قد يستفاد من مجمع البيان احتمال كون اللام في آية التطهير للغاية بأن يكون ما بعدها غاية للإرادة، ويكون موضوع الإرادة هو الأمور المطلوبة الموصلة للغاية المذكورة، على إجمال في كلامه. فليراجع.

هذا والمظنون رجوع لام الإرادة التي ذكرها إلى ما صرح به النحويون من أن اللام قد تزداد لتقوية العامل نظير قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَهَبُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾، فإنهم وإن خصوه بما إذا ضعف العامل بالتأخير - كالأيتين - أو بكونه فرعاً عن غيره كقولك: «ضربي لزيد شديد»، إلا أنه لا يبعد عدم اختصاصها بذلك، بل تفيد تقويته مطلقاً، كما في آية التطهير، ولعل مثلها الآية التي هي محل الكلام، وهي من سنخ لام التعدية.

نعم ذكر بعض النحويين أن نصب الفعل بأن القدرة إنما يكون بعد لام التعليل لا غيرها، وهو شاهد بكون اللام للغاية، كما ذكرنا في الآيتين الكريمتين.

ثم إنه لو تم ما ذكره عنه من كون اللام في المقام لام الإرادة جري فيها ما ذكرناه على الوجه الأول من الوجهين المتقدمين بناء على أن اللام للتعليل. فتأمل جيداً.

(١) لا يخفى أن هذا مبني على كون الإخلاص غاية للمأمور به، لا قيلاً معتبراً فيه، وهو مناف لصدر كلامه، لأنه متحصل منه ومقتضى له، كما أشرنا إليه قريباً.

العبادة على وجه الإخلاص، ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً. ولا ينافي ذلك كون بعضها (١) بل كلها توصلياً لا يعتبر في سقوطه قصد القرية. ومقتضى الثاني: كون الإخلاص واجباً شرطياً في كل واجب، وهو المطلوب.

هذا كله، مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: ﴿وذلك دين القيمة﴾، بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ (٢).

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن مؤذن يوسف عليه السلام -: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾.

فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة، وعلى جواز ضمان ما لم يجب (٣).

وفيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم (٤)، مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة (٥)، مع أنه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن،

---

(١) لا يخفى التدافع بين هذا وقوله في صدر هذا الكلام: «إن الآية إنما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم» كما أشرنا إليه قريباً.

(٢) وحينئذٍ فلا يحتاج إلى جريان الاستصحاب ولا يبتني الكلام عليه.

(٣) حيث أن مال الجعالة لا يجب إلا بعد تحقق العمل الذي عليه الجعل، وقد تضمنت الآية ضمانه قبله.

(٤) بان يكون المتعارف عندهم تحميل البعير مقداراً معيناً، كما هو الظاهر في عصرنا.

(٥) لكنه خلاف الظاهر.



لأنه غير حجة، ولم يثبت إذن يوسف - على نبينا وآله وعليه السلام - في ذلك ولا تقريره (١).

ومنه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور (٢)، خصوصاً مع كون كل من الجعالة والضمان صورياً (٣) قصد بهما تلييس الأمر على إخوة يوسف عليه السلام، ولا بأس بذكر معاملة فاسدة (٤) يحصل به الغرض، مع احتمال إرادة أن الحمل في ماله وأنه الملتزم به (٥)، فإن الزعيم هو الكفيل والضامن، وهما لغة: مطلق الالتزام، ولم يثبت كونها في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى، ودفعاً لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله (٦).

---

(١) كأنه لاحتمال جريانه على دين الملك. لكنه خلاف ظاهر اتفاق يوسف عليه السلام مع فتبانه في تدبير الحيلة على اخوته.

(٢) شروع في دفع الاستدلال بالآية على مشروعية ضمان ما لم يجب، كما تقدم.

(٣) هذا لا يكفي في الخروج عن ظاهر الكلام فالعمدة ما يأتي.

(٤) لكن ظاهر الحال عدم فسادها.

(٥) فيكون هو الجاعل، لا أنه ضامن عن الجاعل ليصح الاستدلال به على ضمان ما لم يجب.

(٦) مع احتمال عدم وروده في مقام الضمان المصطلح الذي هو نقل ماذمة شخص إلى ذمة آخر. اذ لعله في مقام التعهد عن الشخص بالقيام بالحق الثابت عليه من دون أن تفرغ ذمته منه، الذي قيل انه معنى الضمان عند العامة. بل لعله ليس مقام الضمان أصلاً، بل في مقام تأكيد صدق الجعل.

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن أحوال يحيى عليه السلام - : ﴿وَسَيِّدًا  
وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.

فإن ظاهره يدل على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصوراً ممتنعاً عن مباشرة  
النسوان، فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف عن التزويج.

وفيه: أن الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح  
والتخلص عما يترتب عليه، ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة  
أخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأخرى (١)، فإن مدح زيد بكونه  
صائماً النهار متهجداً لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في

---

هذا كله بناءً على أن ضمير (به) يعود إلى حمل البعير، أما بناء على رجوعه إلى  
الصواع، لبيان وجه اهتمام المؤذن بالسرقعة، فتكون الآية اجنبية عن مقام الاستدلال  
جداً.

(١) لكن ظاهر المدح كون الجهة المقتضية للرجحان فعلية التأثير وغير مزاحمة  
بما يوجب المرجوحية فعلاً، إما لعدم المزاحم أصلاً أو لضعف المزاحم، ومن الظاهر  
أنه مخالف لما في شريعتنا كما يظهر من كثرة الحث على التزويج ومدح الطروقة، فإنه  
كالصريح في رجحان مباشرة النساء فعلاً وعدم صلوح الجهات المذكورة لرفع  
الرجحان الفعلي. وحينئذ فلا بد من الالتزام بنسخ الحكم الثابت الشريعة السابقة  
المستفاد من مدح يحيى عليه السلام.

نعم قد يستفاد من بعض أدلة الحث على التزويج والمباشرة للنساء كونه  
كذلك في الشرايع السابقة وانه مقتضى سيرة الأنبياء والمرسلين عليهم السلام.

فان تم تعيين حمل مدح يحيى عليه السلام على مدحه من حيث الرجحان الاقتضائي لا  
الفعلي، أو على كونه من مختصاته. وعلى كل حال فالمقام ليس من الموارد المبتنية على  
أصالة عدم النسخ. فلا حظ.

النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به... الآية﴾. دلّ

الثمرّة الرابعة

على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث.

وفيه: ما لا يخفى (١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس والعين بالعين... إلى آخر

الثمرّة الخامسة

الآية﴾.

استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة (٢).

(١) كأنه من جهة أن الآية تشير إلى قضية في واقعة لا مجال للتعدي عن موردها، لكون الحكم فيها على خلاف القاعدة من جهات متعددة، لظهورها في كون الاستحقاق باليمين، وليس من شأن اليمين أن يكون موضوعها حقاً على الغير، بل مثل اليمين على ضرب الغير ليس مشروعاً بحسب القواعد.

مع أن الاكتفاء بالضغث عن المائة ضربة لا وجه له مع فرض تعلق اليمين بالعدد التام، كما لا يخفى، إلى غير ذلك مما يوجب اجمال الآية، فلا مجال للاخذ بها في اليمين فضلاً عن غيره من جهات الاستحقاق. فلاحظ.

(٢) فقد حكي عن المقيّد والحلي والمبسوط والشرايع والتحرير أن الاعمى لا يستحق إلاّ القصاص بقلع إحدى عيني الجاني ولا يستحق نصف الدية. واستدل لهم بعموم الآية.

لكن عن غيرهم وجوب نصف الدية مع القصاص المذكور، لبعض النصوص الدالة عليه بالخصوص. وتام الكلام في محله.

وكيف كان فلا مجال لعدّ الحكم في هذه المسألة ثمرّة لاستصحاب عدم النسخ، لعدم الإشكال في العمل بأية القصاص الكاشف عن عدم نسخ مضمونها، كما صرح به في الرياض وغيرها. فتأمل.

الثمرة السادسة

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن شعيب عليه السلام - : ﴿إني أريد أن انكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرًا فمّن عندك﴾ (١).

مضافاً إلى عدم وضوح كون تحمل نصف الدية موجباً للنسخ ومخالفاً للقصاص الذي تعرضت له الآية، فإن تخصيص الآية القصاص بالعين من جهة إتلافها لا ينافي استحقاق نصف الدية بخصوصية زائدة، وهي ذهاب البصر كلية، كما لا يخفى.

نعم الحكم على خلاف الأصل.

لكنه محكوم للدلة. وحينئذٍ فإن تمت عمل بها، وإلا تعين الرجوع للأصل.

وبالجملة: لا ثمرة لاصالة عدم النسخ في المقام. فلاحظ.

(١) حيث قد يستدل به على جوار جعل المهر منفعة وعملاً بناءً على كون ظهورها في كون العمل هو... كما هو غير بعيد. كما قد يستدل به على جواز تملك الأب العمل، بناءً على ذلك ظاهرها أيضاً.

لكن الأول مقتضى الاطلاقات الكثيرة، فلا اثر لاصالة عدم النسخ معها. ولو خرج عنها بظاهر بعض الأخبار الآتية المانعة المعللة بعدم العلم بالقدرة على الوفاء لزم الخروج أيضاً عن أصالة عدم النسخ. بل ظاهر الأخبار المشار إليها عدم كونه نسخاً، بل شرحاً لحال الحكم المذكور وكيفية تشريعه في الشريعة السابقة.

وأما الثاني فهو مخالف للدلة الشرعية، فلا بد من الخروج بها عن اصالة عدم النسخ، أو حمل الآية على خلاف هذا المعنى، بأن يراد بها كون عمل موسى عليه السلام مملوكاً لزوجته، واسناد الاجارة إلى أبيها لكونه وليها، لا لكونه مالكاً للعمل. أو كونه شرطاً لا مهراً.

و كيف كان فلا يجري الاستصحاب في المقام للدلة الاجتهادية الدالة على

وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها، فلا ثمرة في الاستصحاب.

نعم في بعض تلك الأخبار (١) إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لولا المنع عنه، فراجع وتأمل.

---

ما يوافقه أو يخالفه.

(١) لعله يريد خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام وفيه: «قلت: فالرجل يتزوج المرأة ويشترط لأبيها إجارة شهرين يجوز ذلك؟ فقال: إن موسى عليه السلام قد علم أنه سيتم له شرطه، فكيف لهذا بأن يعلم ان سيبقى حتى يفني؟!». وقريب منه خبر صفوان المروي في مجمع البيان.

لكنها لا يدلان على منع العمل بالحكم الموجود في تلك الشريعة - كما قد يظهر من المصنف - بل على اشتراطه بشرط خاص لا يوجد في سائر الناس، ولو فرض وجوده لجاز لهم ما جاز لموسى عليه السلام، فلا يكون منعاً عن العمل بالحكم، بل شرحاً لحاله، كما أشرنا إليه. فتأمل جيداً.

## الأمر السادس

عدم ترتب الآثار  
غير الشرعية على  
الاستصحاب  
والدليل عليه

قد عرفت (١) أن معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطة للمتيقن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية (٢).

(١) تقدم التعرض لذلك في آخر الاستدلال بالأخبار عند في الكلام اختصاصها بالشك في الرفع، وتقدم الإشارة إليه أيضاً في حجة القول الحادي عشر. (٢) هذا بناءً على أن مفاد التعبد الظاهري هو جعل الأمر المتعبد به ظاهراً. ولكنه غير ظاهر، بل ليس مفادها إلا لزوم البناء على الشيء بلحاظ العمل المترتب عليه، كما أوضحناه في حاشية الكفاية. وحينئذٍ فكما يمكن التعبد بالأمر الشرعي لكونه مورد العمل بنفسه أو بواسطة، كذلك يمكن التعبد بالأمر الخارجي لكونه مورد العمل بالواسطة.

مع أنه لو قيل بان مفاد التعبد هو جعل الأمر المتعبد به ظاهراً - كما هو ظاهر المصنف رحمته وغيره - فمن الظاهر أن مقتضى الاستصحاب جعل نفس المستصحب، ولازمه عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية لعدم امكان جعل

فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع (١).

نعم، لو وقع نفس النمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارها الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

والحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن - كسائر التنزيلات - إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية، لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثاراً لنفس المتيقن (٢)، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع

---

الشارع لها بانفسها، وحيث أنه لا إشكال عندهم في جريانه فلا بد أن يكون جعلها راجعاً إلى جعل آثارها، وكما يمكن ذلك في الأمور الخارجية المستصحة كذلك يمكن في الآثار الخارجية للامور المستصحة، فيرجع جعلها إلى جعل آثارها الشرعية.

فالتحقيق: أن الوجه في عدم شمول التعبد للآثار غير الشرعية - ولو بلحاظ آثارها الشرعية - ليس هو امتناع جعلها، بل انصراف أدلة التعبد عنها، على ما أوضحناه في حاشية الكفاية. فراجع وتأمل جيداً.

(١) عرفت أن هذا لا يصلح تعليلاً وأن العمدة الانصراف.

(٢) يعني: ويمتنع جعلها ابتداء من دون جعل لذيها، لان المنسب من أدلة التعبد أن التعبد بالآثار بسبب التعبد بموضوعاتها، لا ابتداءً، فنسبة أدلة التعبد بها إلى الكبريات الشرعية الواقعية نسبة الحاكم، فلا مجال لاستفادة التعبد بها من دون

حتى تترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة - كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها - وإما أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجية واللغوية (١).

فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري (٢) مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به.

---

تعبد بموضوعاتها الشرعية، كما ذكرناه في حاشية الكفاية. وقد أشرنا قريباً إلى بعض الكلام في ذلك. فلاحظ.

(١) كالقرنية والمخصص ونحوهما. لكن الظاهر انه لا مجال للرجوع فيها الاستصحاب التعبدي الذي نحن بصدده، لعدم كونها موضوعاً للآثار الشرعية، ومجرد ترتب الظهور عليهما لا ينفع، لانه ليس أثراً شرعياً وإن كان كاشفاً عن الحكم الشرعي اثباتاً.

نعم لو فرض كون مثل عدم القرنية مورداً لحكم شرعي ولو بنذر وشبهه، كان التمسك بالأصل في محله ويكون مما نحن فيه. لكنه ليس محل الكلام.

فالعمدة في الرجوع لاصالة عدم هذه الامور أنها من الأصول العقلائية دل الدليل عليها بالخصوص مع قطع النظر عن الاستصحاب الذي نحن بصدده.

ولذا كان الرجوع اليها من اهل الشرع وغيرهم إجماعياً، وليس الاستصحاب كذلك.

(٢) بناء على أن مفاد التعبد الظاهري بشيء جعله ظاهراً، وقد عرفت منع ذلك. وعليه يبتنى منع جعل الأحكام الظاهرية. فلاحظ.



وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية، دون العقلية والعادية، ودون ملزومه (١) شرعياً كان أو غيره، ودون ما هو ملازم معه للملزوم ثالث (٢).

ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر: من نفي الأصول المثبتة، فيريدون به: أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً (٣).  
فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن، بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك،

المراد من نفي  
الأصول المثبتة

(١) كالحرارة المستصحبة من النهار إلى الليل الملزومة لوجود النار بعد فرض ذهاب الشمس.

لكن فرض الملزوم الشرعي للمستصحب العادي مما لا نتصوره، إذ الأمور العادية لما كانت خارجية حقيقية امتنع لزومها للأمر الشرعية التي هي اعتبارية جعلية. ولا بد من التأمل.

نعم ملزوم المستصحب الشرعي قد يكون شرعياً، كما في استصحاب طهارة الحيوان المقتول المستلزمة لتذكيته. وإنما لا يترتب مع كونه شرعياً قابلاً للجعل - حتى عند المصنف رحمته - لما عرفت من أن التعبد بذی الأثر إنما يقتضي التعبد بالأثر، لان التعبد بالموضوع ملازم للتعبد بالحكم عرفاً، ولذا كانت نسبة أدلة التعبد به إلى أدلة الأحكام نسبة الحاكم. وذلك لا يأتي في الملزوم، كما هو ظاهر بأدنى تأمل.

(٢) لان اثباته إن كان بتوسط ملزومه فقد عرفت ان التعبد باللازم لا يقتضي التعبد بالملزوم وإن كان الملزوم شرعياً. وإن كان ابتداءً فقد عرفت أنه لا مجال لإحراز الأثر من دون إحراز موضوعه ومؤثره شرعاً. فلاحظ.

(٣) يعني: وهو مختص بالآثار الشرعية له.

سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادي أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلاً أو عادة، فلا يجب عليه، لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي، أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية، وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي (١) لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره.

وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع: من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات (٢) لم يوجب التحريم، لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبة إلى الرضاع، فلا يترتب على غيره المتحد (٣) معه وجوداً.

عدم ترتب الآثار  
واللسوازم غير  
الشرعية مطلقاً

ومن هنا يعلم: أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً - كاستصحاب بقاء الكر في

---

(١) أما عدم إحراز الوجود الواقعي فهو المفروض. وأما عدم إحراز الوجود الجعلي فلما سبق منه من امتناع جعل الامور الخارجية والتعبد بها. أو لما سبق منا من انصراف أدلة التعبد عنها.

(٢) كعنوان أم الأخ الملازم لعنوان الام أو زوجة الأب، وكلاهما محرم.

(٣) لعل الأولى أن يقول: الملازم له وجوداً.

الحوض عند الشك (١) في كرية الماء الباقي فيه - وبين تغييرهما في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث، وشك في وجود المانع (٢).

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها وبين المستصحب كلياً لعلاقة (٣)، وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية، كما إذا علم - لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو - أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة (٤).

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين (٥)، أو قيد له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع

(١) المستلزم لكرية الماء الموجد في الحوض.

(٢) فإن المستصحب - وهو عدم المانع - ملازم لوجود المعلول حينئذٍ، ولا اتحاد بينهما حتى في مقام الوجود الخارجي.

(٣) كالتلازم بين النار والاحراق.

(٤) لعل الأولى أن يقال: مع التلازم الشخصي، لا الكلي. وإلا فعدم الانفكاك بلا لزوم أصلاً ممتنع.

وبعبارة أخرى: لا يمكن فرض التلازم الاتفاقي من دون علاقة، بل لا بد من فرض العلاقة إما الكلية القائمة بكلي اللازم والملازم، أو الشخصية القائمة بالشخص لا النوع. فلاحظ.

(٥) الظاهر أن المراد بهما ملازمة وجود الكرفي الحوض لكرية الماء الموجود فيه، وملازمة حياة زيد لموت عمرو، فإن اللازم فيها لا يتوقف على أمر آخر غير

نصفين (١)، فيثبت القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة (٢) المثبت لكون الدم الموجود حيضاً - بناءً على أن كل دم ليس باستحاضة حيض شرعاً (٣) - وكاستصحاب عدم الفصل

الملزوم.

(١) كما لو قطع شخص جثة ممدودة ولم يعلم أن القطع بعد الموت حتى لا يكون قاتلاً له أو قبله حتى يكون قاتلاً، فيراد باستصحاب الحياة إلى حين القطع إحراز القتل، ومن الظاهر أن الحياة ليست تمام الموضوع - وهو القتل - ولا تمام لازمه، بل هي بضميمة حدوث القطع ملازمة له.

ومنه يظهر أنه لا خصوصية للقطع نصفين، بل يكفي كل أمر يحقق القتل في ظرف الحياة، كقطع الرأس ونحوه.

(٢) يعني: بمفاد كان التامة، بمعنى عدم حصول الاستحاضة للمرأة وأما استصحاب عدم كون الدم استحاضة بمفاد كان الناقصة، فهو ليس من الأصل المثبت، بناءً على أن كان دم ليس باستحاضه فهو حيض بل هو من باب إجراء الأصل في القيد الشرعي الذي لا إشكال فيه، وليس من الأصل الجاري في اللازم العادي أو العقلي.

نعم يشكل الأصل المذكور لعدم كون الاستحاضة من طوارئ الدم ولا من لوازم وجوده حتى تكون مسبوقه بالعدم ولو كان أزلياً، بل هي من لوازم الماهية السابقة على الوجود الخارجي. فتأمل.

ثم إن من الظاهر أن عدم الاستحاضة إنما يلازم وجود الحيض بضميمة وجود الدم فهو جزء اللازم لا تمامه.

(٣) ذكر بعض أعظم المحشين رحمهم الله أنه لا قائل بهذا، والذي هو محل الكلام العكس، وهو أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة. فلاحظ.

الطويل (١) المثبت لاتصاف الأجزاء المتفصلة - بما لا يعلم معه فوات  
الموالة - بالتوالي (٢).

وقد استدل بعض - تبعاً لكاشف الغطاء - على نفي الأصل المثبت،  
بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول،  
كذلك الأصل عدم الثاني. قال:

ما استدل به  
صاحب الفصول  
على عدم حجية  
الأصل المثبت

وليس في أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة إلى ذلك، لأنها  
مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية، دون العادية وإن استتبعت أحكاماً  
شرعية، انتهى.

أقول: لا ريب في أنه لو بني على أن الأصل في الملزوم قابل لإثبات  
اللازم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم، لأنه حاكم عليها (٣)،

المناقشة فيما أفاده  
صاحب الفصول

---

(١) يعني: عدم تحقق الفصل المذكور بمفاد كان التامة، لا عدم كون الاجزاء  
منفصلة عن بعضها بمفاد كان الناقصة، لنظير ما سبق.

(٢) متعلق بقوله: «لاتصاف الأجزاء».

ثم إن من الظاهر أن عدم تحقق الفصل إنما يستلزم التوالي بضميمة فرض  
وجود الاجزاء، فهو جزء اللازم لا تمامه.

(٣) الحكومة إنما تتصور فيما إذا كان أحدهما سبباً للآخر، كالنار والاحراق،  
دون غيرهما، كالمسبيين عن ثالث، كموت زيد وحياة عمرو ولو فرض العلم بحياة  
أحدهما إجمالاً، إذ في مثل ذلك لا مجال لحكومة أحد الأصلين بخصوصه، لعدم  
المرجح، بل لا بد من الالتزام بالتعارض، أو الاقتصار في كل منهما على مفاده وعدم  
الانتقال منه للآخر. فلاحظ.

فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل (١) - من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم - فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية (٢)، لأن الكل أحكام للمستصحب مسبوقه بالعدم. وأما قوله: «ليس في أخبار الباب... الخ».

إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية، فهو مناف لما ذكره من التعارض، إذ يبقى حينئذ أصالة عدم اللازم الغير الشرعي سلباً عن المعارض (٣).

وإن أراد تميم الدليل الأول، بأن يقال: إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها.

---

(١) يعني: في التلازم الشرعي.

(٢) قد يفرق بينها بأن التعبد باللازم الشرعي ملازم عرفاً للتعبد بملزومه، لأن ظاهر حال الشارع في التعبد بموضوعات أحكامه هو نظره إلى الأحكام، المستلزم لالغاء الأصل فيها ورفع اليد عرفاً عنه، على ما يأتي عند الكلام في حكومة الأصل السببي على المسببي. أما اللازم غير الشرعي فلا يجري فيه ذلك، إذ لو استفيد من دليل الأصل في الملزوم ترتيب اللازم، إلا أنه لا وجه ملزم باستفاد رفع اليد عن الأصل فيه.

وبالجملة: القطع بعدم الفرق بين اللازم الشرعي وغيره في غير محله. ولا بد من التأمل.

(٣) لأن المعارضة موقوفة على كون أصالة عدم الملزوم حجة في عدم اللازم.

ففيه: أن الأصل إذا كان مدرکه غير الأخبار - وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان - لم يكن إشکال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً (١)، ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه (٢)، كيف؟! ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم (٣)، فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية (٤) أيضاً.

ومن هنا يعلم: أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم

وجوب الالتزام  
بالأصول المثبتة  
بناءً على اعتبار  
الاستصحاب  
من باب الظن

(١) لكن هذا لا ينافي جريان الأصل في اللازم أيضاً فيتعارض موجب الظن بكل منهما مع الظن بالآخر، ويتساقطان وحيث قد يدعى جمع العقل بينهما بالاقتران في كل منهما على مورده وعدم إثبات الآخر به، فيكون مراد هذا القائل أنه لوقيل بإثبات الأصل في الملزوم للازم بدعوى ملازمة الظن بالملزوم للظن باللازم للزمت المعارضة، وتعين البناء على الاقتصار في كل أصل على مجراه. فلاحظ.

(٢) لكن يمكن فرض تراحم الظنين، كما ذكرنا.

(٣) لان التلازم بين الأمرين موجب لملازمة الظن بكل منهما للظن بالآخر. هذا ولا يخفى أن هذا الأمر يقتضي عدم حجية الأصل حتى في مجراه. وقد يندفع بما سبق من الظن فعلياً بكل من الأمرين، بل يتزاحم مقتضي الظن في كل منهما مع الآخر، ويتعين البناء على الاقتصار على مجرى كل من الأصليين وعدم الانتقال إلى اللازم.

وأما ما فرعه عليه بقوله: «فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية» فهو لا يتوقف على كون الظن بعدم اللازم موجباً للظن بعدم الملزوم، بل يكفي فيه فرض المعارضة في اللازم، كما ذكره أولاً. ويمكن دفعه أيضاً بما سبق. فتأمل جيداً.

(٤) أشرنا إلى الفرق بين اللوازم الشرعية وغيرها.

يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة، لعدم انفكك الظن بالملزوم عن الظن باللازم، شرعياً كان أو غيره.

إلا أن يقال: إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها (١).

لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصراً فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر (٢) - كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم (٣) - أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن،

---

(١) لان التعبد بالشيء شرعاً مستلزم عرفاً للتعبد بلازمه الشرعي كما سبق. بخلاف اللوازم غير الشرعية وإن كانت مظنونة تبعاً للظن بالملزوم، لعدم الدليل على حجية الظن المذكور.

و منه يظهر أنه لا أصل لما اشتهر من حجية مثبتات الامارات.

نعم إذا كان دليل حجية الامارة مبنياً على حجيتها في لوازمها، كما هو الظاهر في مثل الظواهر الكلامية تعين ترتيبها وترتيب آثارها الشرعية. لكنه مختص ببعض الامارات ولا يجري في جميعها، كما أوضحناه في حاشية الكفاية. ولم يظهر أن الاستصحاب على تقدير كونه من الامارات كذلك، لعدم وضوح حال السيرة العقلائية عليه، ولا دليل عليه سواها. فلاحظ.

بعض الفروع المبتنية على الأصل المثبت

(٢) هذا في اللوازم الشرعية، وأما في غيرها فالتعميم هو المحتاج إلى دليل، كما يظهر بما ذكرناه قريباً.

(٣) إن كان مفاد الدليل المذكور حجية شهادة العدل الواحد في اثبات الشهر



إما مطلقاً - كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة أصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظن، بناءً على عدم العمل بالظن في الأصول (١) - وإما في خصوص المقام، كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها، فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت (٢).

ولعل ما ذكرنا (٣) هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين

فروع تمسكوا فيها  
بالأصول المثبتة

فباللزام الالتزام مع اطلاقه بوجود الافطار بمضي ثلاثين يوماً، لما عرفت من أن التعبد بالموضوعات الشرعية يقتضي باطلاقه ترتيب جميع آثارها، إلا أن يقيد ببعضها بالخصوص، كما أشرنا إليه.

وإن كان مفاده وجوب الصوم احتياطاً أو تعبداً بوجوبه لا لحجية شهادة العدل الواحد في اثبات الشهر، فعدم وجوب الافطار بمضي ثلاثين يوماً واضح.

(١) وحينئذ يكون ذلك مقيداً لاطلاق دليل الحجية.

(٢) عدم حجية الظن بدخول الوقت لكونه لازماً عادياً لاشريعياً، ولادليل فيه على عموم الحجية.

والمتحصل من جميع ما تقدم: أن حجية الامارة في اللوازم العادية أو العقلية خلاف الأصل، فتحتاج إلى دليل بالخصوص. وفي اللوازم الشرعية هي الأصل، فتخصيصها ببعض محتاج إلى الدليل. وقد أوضحنا ذلك في حاشية الكفاية. فراجع.

(٣) وهو أن البناء على حجية الاستصحاب من باب الظن يقتضي عموم الحجية للوازم غير الشرعية، كما سبق منه وعرفت الكلام فيه.

هذا ويمكن كون رجوعهم إلى الأصول في الموارد الآتية ناشئاً عن غفلتهم عن كونها أصولاً مثبتة.

## بالأصول المثبتة في كثير من الموارد:

منها: ما ذكره جماعة - منهم المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم الفرع الأول عليه وتأخر عنه - : من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان، واختلفا: فادعى أحدهما موت المورث في شعبان (١) والآخر موته في أثناء رمضان (٢)، كان المال بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورث.

ولا يخفى: أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم (٣) بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث.

نعم، لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

إلا أن يوجهه (٤) بأن المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه (٥) - كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في

(١) ليختص الارث بالأول.

(٢) ليشارك في الميراث.

(٣) يعني: بوجه شرعي.

(٤) قال بعض أعاظم المحشين رحمهم الله: «ذكر الاستاذ العلامة دام ظلّه في مجلس البحث أن الفاضل في القواعد قد صرح بما وجهنا كلام المتمسكين بالأصل في المقام. فراجع...».

(٥) فتكون الوارثية علاقة خاصة بين الوارث والمورث في حياة المورث، موضوعها القرابة وشرطها إسلام الوارث، فمع إحراز الموضوع والشرط بالوجدان

## الشرائع (١) - ويكفي ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة، في تحقق

وإحراز حياة المورث بالأصل تثبت العلاقة المذكورة.

وفيه: أن العلاقة المذكورة حين الحياة ليست مجعولة شرعاً ولا هي موضوع للحكم بالميراث، بعد الموت بل هي منتزعة من فعلية الحكم بالميراث بعد الموت وتام الموضوع هو الموت عن وارث مسلم، كما ذكره المصنف رحمته أولاً، فيبيني الارث على الأصل المثبت.

هذا وقد يظهر من بعض أعظم المحشين رحمته حمل كلام المصنف على أن مقتضى التوريث هو وجود الولد إلى حال الحياة وشرطه الموت، فمع إحراز المقتضي بالأصل والشرط يتعين البناء على التوريث وليس موضوعه هو موته عن وارث مسلم. لكنه غير ظاهر أيضاً. فلاحظ.

(١) ففي محكي الشرايع في عكس الفرض - وهو ما إذا اتفقا على وقت الموت المورث واختلفا في وقت إسلام الوارث - قال: «فالقول قول المتفق على تقدم إسلامه». وكان وجهه منحصر بأن موضوع الإرث هو القرابة مع الإسلام في حال حياة الوارث، فحيث لا مجال لإحرازه بالأصل حكم بعدم ميراثه.

ولو كان مبناهم على الرجوع إلى الأصل المثبت لكان الاستصحاب حياة المورث إلى حين اسلام الوارث جارياً في هذا الفرع، لإحراز موت المورث وهو مسلم، فيستحق الميراث. كذا يظهر مما ذكره بعض أعظم المحشين رحمته. لكنه مشكل كما ذكر أيضاً.

وحاصل الإشكال فيه: انه لا مجال هنا لاستصحاب حياة المورث إلى حين اسلام الوارث، لعدم الجهل بتاريخ الحياة، بل في تاريخ اسلام الوارث، والمعروف منهم عدم إجراء الأصل في معلوم التاريخ لا ثبات تأخره عن مجهوله، بل الحال عندهم بالعكس، فالجاري في المقام استصحاب كفر الوارث إلى حين موت المورث فيمنع عن الارث، ولا مجال لقياسه بالفرع الذي نحن بصده. فتأمل جيداً.

سبب الإرث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد ووالده في حال الحياة.  
ومنها: ما ذكره جماعة - تبعاً للمحقق - في كروجد فيه نجاسة لا  
يعلم سبقها على الكرية وتأخرها، فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم  
الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين  
وجود المقتضي له (٢)، معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية.  
ولا يخفى: أن الملاقاة معلومة، فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة  
إحراز وقوعها في زمان القلة - وإلا فالأصل عدم التأثير - لم يكن وجه  
لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول (٣)، لأن أصالة  
عدم الكرية قبل حين الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان  
القلة (٤)، حتى يثبت النجاسة، إلا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين

---

(٢) وهو الملاقاة للنجاسة.

(٣) يعني: بل يتعين العمل بالاستصحاب الثاني، وهو استصحاب عدم  
الملاقاة قبل الكرية المقتضي للطهارة والاعتصام، ولا يعارضه الأول، لأنه مثبت  
كما سيأتي.

(٤) لكن الظاهر أنه لا ملزم بإحراز كون الملاقاة قبل الكرية بمعنى تقدمها  
عليها، بل يكفي إحراز عدم الكرية حين الملاقاة، وذلك بالرجوع إلى استصحاب  
القلة وعدم الكرية حين الملاقاة. فإن ما دل على أنه إذا بلغ الماء قدر كروجد لا ينجسه  
شيء ظاهر في كون الكرية مانعة من الانفعال بالملاقاة، وأنه مع عدم الكرية ينفعل  
الماء بها، فمع إحراز الملاقاة بالوجدان وإحراز عدم الكرية بالأصل يتم موضوع  
الانفعال، ويخرج عن الأصل المثبت.

وأما استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات المذكور في كلامهم فلعله راجع

الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

ومنها: ما في الشرائع والتحرير - تبعاً للمحكي عن المبسوط - : من

الفرع الثالث

إلى هذا، أو أن الرجوع إليه مبني على أنه يعتبر في الاعتصام سبق الكرية على الملاقاة، بحيث لو تقارنا حكم بالانفعال، لدعوى أن المستفاد من الأدلة ذلك فإنه حينئذ يمكن الرجوع إلى استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة، إذ مع تحقق الملاقاة بالوجدان وعدم الكرية قبلها بالأصل يتم موضوع الانفعال.

والحاصل: أنه يمكن إحراز موضوع الانفعال، - بضم الأصل إلى الوجدان، سواءً كان الموضوع هو عدم الكرية قبل الملاقاة أو حينها، ولا حاجة إلى إحراز كون الملاقاة قبل الكرية - كما يظهر من المصنف رحمته - بمعنى تقدمها عليها وتأخر الكرية عنها الذي هو خلاف الأصل. لتوقفه على الكرية التي هي امر وجودي.

و عليه فيكون الأصل المذكور معارضاً لأصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية. كما ذكره وأما ما ذكره بعض أعظم المحشين رحمته من أن أصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية من الأصل المثبت، لانه لا يحرز كون الملاقاة بعد الكرية إلا بالملزمة. فمندفع بانه لا ملزم بإحراز كون الملاقاة بعد الكرية، بل يكفي إحراز عدم الملاقاة إلى حين الكرية في إحراز موضوع الاعتصام.

وبالجملة: الملاقاة حين القلة - وعدم الكرية أو إذا لم يكن قبلها كرية موجبة للنجاسة ومانعة من الاعتصام بالكرية، والكرية قبل الملاقاة وحين الطهارة موجبة للاعتصام ومانعة من التنجس بالملاقاة. وأصالة عدم الكرية قبل الملاقاة أو حينها محرزة للأول وأصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية محرزة للثاني، فهما متعارضتان، كما ذكره الاصحاب.

نعم جريان الاستصحابين مبني على جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ويأتي الكلام فيه في التنبيه الآتي إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

أنه لو ادعى الجاني أن المجني عليه شرب سماً فمات بالسّم، وادعى الولي أنه مات بالسرّاية، فالاحتمالان فيه سواء.

وكذا الملفوف في الكساء إذا قده بنصفين، فادعى الولي أنه كان حياً، والجاني أنه كان ميتاً، فالاحتمالان متساويان.

ثم حكى عن المبسوط التردد.

وفي الشرائع: رجح قول الجاني، لأن الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف.

وفي التحرير: أن الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف، فيرجح قول الجاني. وفيه نظر.

والظاهر أن مراده النظر في عدم الضمان، من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القدرّ سبب في الضمان، فلا يجري أصالة عدمه (١)، وهو الذي ضعفه المحقق، لكن قواه بعض محشيه.

والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل (٢)

---

(١) يعني: لا يجري أصالة عدم الضمان، لأنه محكوم لاستصحاب الحياة - لو فرض جريانه - المثبت للقتل الذي هو موضوع الضمان.

ويحتمل أن يكون وجه النظر أنه إذا فرض جريان أصالة استمرار الحياة من جانب الملفوف كانت معارضة لأصالة عدم الضمان من جانب الجاني، فيتساقطان، ولا وجه لترجيح قول الجاني. فلاحظ.

وقد عرفت أنه من الأصل المثبت هذا ولا يبعد كون أصالة استمرار الحياة من الأصول العقلانية الراجعة إلى أصالة السلامة المعول عليها عندهم المقتضية لتحقق القتل بتحقيق سببه بمقتضى بناء العقلاء لا يقتضي الاستصحاب التعبدي ليكون من

الذي هو سبب الضمان.

ومنها: ما في التحرير - بعد هذا الفرع - : ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتمال تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم قول المجني عليه إذ الأصل السلامة، هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً.

الفرع الرابع

وأما لو ادعى زوالها طارئاً فالأقرب أن القول قول المجني عليه، انتهى. ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة (١).

والظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمته الله في الخلاف في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

ومنها: ما ذكره جماعة - تبعاً للمبسوط والشرائع - في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله (٢). إلى غير ذلك مما

الفرع الخامس

الأصل المثبت نعم لو شكك في كون الجناية قاتل فلاة حة للبناء على تحقق القتل... وللکلام مقام آخر فلاحظ.

(١) وهو من الأصل المثبت.

لكن لا يبعد كون مراده من أصالة السلامة ليس هو استصحابها شرعاً، بل الأصل العقلاني الذي ذكره في مبحث خيار العيب، والذي أشرنا إليه آنفاً، فيخرج عن الأصل المثبت. فتأمل جيداً.

(٢) فإن الكلام فيه هو الكلام في موت المقطوع نصفين بل يزيد عليه باحتمال عدم كون الجرح قاتلاً، فإن الجرح الذي من شأنه أن يندمل قد لا يكون قاتلاً.

يقف عليه المتبع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين.

عدم عمل  
الأصحاب  
بكل أصل مثبت

لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في (١) بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملقوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله، إلا أنها اختلفا في بقاءه ملفوفاً أو خروجه عن اللف، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفه، فيثبت القتل إلا أن يثبت الآخر خروجه؟! أو تجد فرقاً بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحياة (٢)، لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما؟!

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثم شك في بقاءه فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء؟!.

وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟! إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل

---

(١) الظاهر أنه متعلق بقوله: «الخصمان». ولعل حذفه أولى.

الكلام فيما لو كانت الوساطة خفية

(٢) الفرق بينهما بالوضوح والخفاء، ولذا سبق منهم النزاع في استصحاب

الحياة، مع أنه لا يظن منهم النزاع استصحاب اللف.



لإثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الأحكام الشرعية.  
وكيف كان، فالمتبع هو الدليل.

وقد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي  
- كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت  
به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن  
الاستصحابي (١).

وأما على المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا  
الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

نعم هنا شيء: وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين  
المستصحب وبين الحكم الشرعي، من الوسائط الخفية، بحيث يعدّ في  
العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب (٢)،

حجية الأصل  
المثبت مع  
خفاء الوسطة

(١) يعني: دون ما يشترط فيه العلم مطلقاً، كما في أصول الدين، أو في بعض  
الأحوال، كما سبق منه في مثال الوقت الذي يلزم الظن به من الظن بالقبلة.  
لكن عرفت الإشكال في ان الامارة حجة في اللوازم في غير الموارد المذكورة،  
وانه محتاج إلى الدليل. فلاحظ.

(٢) إن رجع هذا إلى ان المفهوم عرفاً أن موضوع الأثر هو الملزوم الذي يجري  
فيه الأصل، وان كان مخالفاً لمقتضى الجمود على لسان الأدلة لقرائن خاصة اطلع  
عليها العرف، فلا اشكال في صحة التمسك بالأصل حينئذٍ ويخرج عن الأصل  
المثبت، لان المرجع في تعيين الموضوعات الشرعية هو الفهم العرفي للادلة.

وإن رجع إلى تسامح العرف في نسبة الأثر إلى الملزوم مع فرض كون المفهوم  
من الأدلة هو استناد الأثر اللازم فلا مجال للتمسك بالأصل، لعين ما سبق في وجه

وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

نماذج من  
خفاء الوسائط

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً (١)، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقق تعلييل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب (٢) كما ذكرنا (٣)، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على

---

عدم حجية الأصل المثبت، ولا عبرة بالتسامح العرفي، كما ذكرناه غير مرة في نظير المقام، وهوتعيين الموضوع المعبر بقاؤه في الاستصحاب. فلاحظ.

(١) مع فرض ذلك لا مجال للعمل بالأصل، لما ذكرنا.

(٢) يعني: من جهة كونه من الأصل المثبت.

(٣) الذي ذكره جريان الاستصحاب لخفاء الوسائط، لا عدمه لانه

من المثبت. إلا أن يكون مراده بذكره له اشارته إلى هذه الجهة. فلاحظ.

بعض (١) كما يظهر من المحقق، حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام أخرى ذلك اليوم لشهر وأولية غده لآخر، فالأول عندهم (٢) ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

#### أصالة تأخر الحادث

(١) من حيث أن استصحاب بقاء الرطوبة سببي واستصحاب عدم سريانها مسببي.

(٢) هذا موهم لكون الأول بحسب المفهوم العرفي مما يمكن إحرازه بالأصل ولو بضمه للوجدان، وكذا الآخر، لان تعيينه من آثار تعيين الأول.

لكنه لو تم خرج عن الأصل المثبت وعمّا لو كانت الوسطة خفية، لعدم الوسطة حقيقة.

ولا يبعد أن يكون مراد المصنف رحمته تسامح العرف في تفسير الأول والآخر، لأن ذلك هو المفهوم عرفاً منهما. وحينئذٍ فيدخل في الأصل المثبت ويحتاج إلى تصحيحه بخفاء الوسطة. والمقام في غاية الإشكال، وليس الإشكال في ترتيب الأثر المذكور، لأن الظاهر الاتفاق نصاً وفتوى عليه، بل في توجيه ذلك على القاعدة المتقدمة.... ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك هنا لضيق المجال. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد إنه أرحم الراحمين.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة، بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره هناك (١)، مثل: إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل. وفيه نظر (٢).

---

(١) يعني: فلا يحتاج إلى تصحيحه بخفاء الواسطة.

(٢) لعل وجهه عدم وضوح قيام السيرة على عدم الاعتناء بالشك في المانع ولعلها مبنية على الغفلة عن وجود المانع فلا يحصل الشك حتى يحتاج إلى الأصول، أما مع الالتفات وحصول الشك فلا يتضح قيام السيرة حتى تكون دليلاً مع قطع النظر عن الأصل.

فترتيب الآثار المذكورة ينحصر وجهه في الرجوع إلى الأصل المبني على الاكتفاء بخفاء الواسطة.

لكن عرفت الإشكال في التعويل على خفاء الواسطة. مع أنه لا يتضح كون المقام من موارد خفاء الواسطة.

إلا أن يكون مراد المصنف عليه السلام الإشارة إلى حجية توهم بعض الأصول المثبتة من جهة السيرة أو الإجماع، لا الاستغناء بذلك عن قضية خفاء الواسطة حتى يرد عليه ما عرفت. فلا حظ.

## الأمر السابع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان  
اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق  
مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء (١).

هل تجري أصالة  
تأخر الحادث؟

فإذا شك في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق، فلا يقدح  
في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان

---

(١) لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب بالإضافة إلى زمان الشك،  
ولا يقدح العلم بانتفاض المتيقن في الزمان المتأخر عن زمان الشك.  
إذ ليس مفاد الاستصحاب عدم انتفاض المتيقن أصلاً، كي لا يجري مع العلم  
بانتفاضه في الزمان المتأخر عن زمان الشك، بل عدم انتفاضه في زمان الشك، فلا  
ينافي العلم بانتفاضه بعد ذلك.

كيف وهو المتيقن من صححة زرارة الثانية الواردة في الشك في حال الدم  
الذي علم بأصابته للثوب، وأنه هل أصابه قبل الصلاة أو في أثناءها. ومثلها مكاتبة  
القاساني الواردة في الشهر. فلاحظ.

وعدمه (١).

وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث، يريدون به: أنه إذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان، فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث (٢). فإذا شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً، فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة. وحيث تقدم في الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب - بناء على العمل به من باب الأخبار - لوازمه العقلية، فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة - لا على مجرد حياته قبل الجمعة - حكم شرعي (٣) لم (٤) يترتب على ذلك.

صور تأخر  
الحادث:

نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية، جرى فيه ما تقدم ذكره.

- 
- (١) الظاهر زيادة قوله: «وعدمه». ولذا حذف في بعض النسخ المطبوعة.
- نعم لو كانت العبارة هكذا: «فلا فرق في جريان استصحاب حياته بين علمنا...» بدل قوله: «فلا يقدر في...» لكان في محله.
- (٢) لكن لا مجال لترتيب آثار التأخر، لما عرفت من عدم حجية الأصل المثبت.
- (٣) فاعل قوله: «ترتب».
- (٤) جواب (لو) في قوله: «فلو ترتب...».
- والوجه في عدم ترتبه أن الحدوث أمر وجودي بسيط لا يثبت الاستصحاب المذكور ولا يحزره. نعم هو لازم لمجره فيكون إثباته به مبنياً على الأصل المثبت.

### وتحقيق المقام وتوضيحه:

أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان - كالمثال المتقدم - فيقال: الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة، فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم (١)، لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

١- إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان

إلا أن يقال: إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم (٢)، وإذا ثبت

(١) كاستحقاق زوجته لنفقة ذلك اليوم، وكنفوذ معاملة وكيله فيه.

(٢) إن كان المراد من تفسيره بذلك شرح مفهومه، بحيث يكون المفهوم المذكور تركيباً انحلالياً عرفاً قد أحرز أحد جزئية وهو الوجود - بالوجدان، والجزء الآخر - وهو سبقه بالعدم - بالأصل، فلا إشكال في حجية الأصل في ترتيب الأثر المذكور وخروجه عن الأصل المثبت، إذ لا يعتبر في الأصل أن يجرز تمام موضوع الحكم الشرعي، بل يكفي أن يجرز بعض الموضوع إذا أخذ في القضية الشرعية، كاستصحاب الاستطاعة المقتضي لوجوب الحج مع أنها ليست تمام موضوع وجوب الحج، بل يعتبر فيه البلوغ والحرية وغيرهما مما قد يكون محرزاً بالوجدان أو باصل آخر. نعم لم يتقدم منه تتبع التعرض إلى ذلك فيما أعلم، وإنما سبق منه التعرض لما إذا كان الأصل محرزاً لأحد جزئي اللازم، كما في استصحاب الحياة للمقطوع نصفين لا ثبات القتل وتقدم منه المنع من الرجوع للاصل حينئذٍ. فراجع ما تقدم في صور الأصل المثبت وأقسامه.

وإن كان المراد من تفسيره بذلك تحليل مفهومه عقلاً إلى الأمرين المذكورين مع كونه عرفاً مفهوماً واحداً بسيطاً منتزعاً منهما، فهو من صغريات الأصل المثبت الذي عرفت عدم حجيته، إذ المعيار في موضوع الحكم على ما يفهمه العرف، ولا عبرة بالتحليلات العقلية، فلا يخرج بها الأصل عن كونه مثبتاً.

بالأصل عدم الشيء سابقاً، وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقق مفهوم الحدوث، وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل. ومما ذكرنا يعلم: أنه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً، لأن وجوده مساوق لحدوثه (١).

نعم، يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين (٢)،

---

وكذا لو كان المراد من شرحه بذلك بيان لازمه خارجاً. بل هو حيثئذٍ أظهر. ثم إن ظاهر المصنف رحمته أنه في مقام تصحيح التمسك بالأصل بملاحظة الوجه المذكور. لكن يظهر من بعض أعظم المحشين رحمته أن مراده رحمته عدم صحة التمسك به بلحاظ ذلك. فراجع.

هذا والظاهر أن مفهوم الحدوث بسيط عرفاً، وليس مركباً من الأمرين المذكورين عرفاً، بل ولا عقلاً، وإنما هما لازمان له ومنشأ لانتزاعه، فاثباته بالأصل المذكور من الأصل المثبت. فلاحظ.

(١) لا يخفى تحقق الفرق مفهومياً بين الحدوث والوجود، وأن الثاني أعم.

نعم هما متلازمان في خصوص الفرض.

فالأولى أن يقول: لأن الوجود في الزمان الثاني كالحادث فيه لا يحرز باستصحاب عدم وجوده في الزمان الأول، إلا بناء على الأصل المثبت، من حيث ملازمة عدم وجوده في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني بعد فرض العلم بوجوده في أحد الزمانين.

(٢) للعلم الإجمالي بوجوده في أحدهما بلا حاجة إلى الاستصحاب. وكذا

الحال في حدوثه.



كما إذا علمنا أن الماء لم يكن كراً قبل الخميس، فعلم أنه صار كراً بعده وارتفع كريته بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كريته في يوم الخميس، ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة، فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين (١)، لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه (٢).

(١) أما لو وقع يوم الخميس فلاستصحاب عدم كريته يوم الخميس المقتضي لبقاء نجاسة الثوب الحاكم على استصحاب نجاسته، لأنه سببي.

وأما لو وقع يوم الجمعة فاصالة عدم الكرية يوم الجمعة وإن لم تجر للعلم بانتفاض العدم السابق يوم الجمعة، إلا أنه لما لم يكن هناك محرز للكرية يوم الجمعة فالمتعين الرجوع لاستصحاب نجاسة الثوب.

هذا بناءً على اعتبار ورود الماء على النجاسة في التطهير بالماء القليل، أما بناءً على كفاية ورود النجاسة على الماء فالمتعين الحكم - بطهارة الثوب سواءً وقع يوم الخميس أم يوم الجمعة.

وأما الماء فيعلم بعدم نجاسته لو وقع الثوب فيه يوم الخميس، للعلم بكريته إما فيه فلم يتنجس بالثوب، وإما بعده فطهر بالكرية، لو فرض كون عروض الكرية له موجباً لتطهيره - كما لو صار كراً بهاء المطر - أما لو كانت نجاسته مانعة من اعتصامه بالكرية - كما لو صارت الكرية بإضافة الماء القليل له - فيحتمل نجاسته. بل هي مقتضى استصحاب عدم الكرية إلى يوم الخميس الذي هو زمان الملاقاة بالفرض.

وأما لو كان وقوع الثوب يوم الجمعة فمقتضى أصالة الطهارة البناء على طهارة الماء، للشك في كريته حينئذٍ، ولا مجال لاستصحاب عدمها، للعلم بانتفاض العدم السابق على يوم الخميس بالكرية فيه أو في يوم الجمعة. فتأمل جيداً.

(٢) عرفت أنه لو وقع يوم الخميس فاصالة عدم الكرية حاکمة على الأصل

نعم، لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال  
الثوب بماءين مشتبهين(١).

٢- إذا لوحظ تأخر  
الحادث بالقياس  
إلى حادث آخر  
وجهل تاريخهما

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم  
بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر، فإما أن يجهل تأريخهما  
أو يعلم تأريخ أحدهما:

فإن جهل تأريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر، لأن  
التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب، لعدم مسبقته باليقين(٢).  
وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل(٣)،

---

المذكور، وهي مقتضية للنجاسة أيضاً.

(١) فيعلم بطهارته.

إلا أن يكون وقوع الثوب قبل الكرية مانعاً من اعتصام الماء وموجباً لبقاء  
نجاسته، كما لو كانت كريته باضافة الماء القليل له، فإنه يحكم بنجاسته لاصالة عدم  
الكرية يوم الخميس.

لكن الظاهر خروجه عن فرض المصنف رحمته.

(٢) لأنه أمر وجودي، فلا يثبت باصالة عدم وجوده حين وجود الآخر إلا  
بناءً على الأصل المثبت. مع أنه لو أحرز به لكان الأصلان متعارضين في كل منهما  
فيجري فيه ما سيأتي.

(٣) التعارض في الفرض مبني على جريان الاستصحابين ذاتاً للعموم  
دليل الاستصحاب لهما، وهو لا يلائم ما يظهر من المصنف رحمته في مبحث تعارض  
الاستصحابين من قصور دليل الاستصحاب عن شمول الشك مع العلم الإجمالي  
بانتفاض الحالة السابقة.

وحكمه التسايط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين (١)،  
وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى (٢). وهل يحكم بتقارنهما في مقام  
يتصور التقارن (٣)، لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان:  
من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كل منهما قبل الآخر. ومن  
كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما

---

ولو غرض النظر عن ذلك فالظاهر امتناع جريان الاستصحاب ذاتاً، لان  
المنساق من أدلته هو الحكم باستمرار المتيقن وطول أمد له لو شك في امتداده،  
والشك في المقام ليس من هذه الجهة فقط، بل من جهة أخرى وهي الشك في تقدم  
الأمر الآخر وعدمه، والاستصحاب لا ينهض بذلك.

مضافاً إلى عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. على ما أوضحناه  
واطلنا الكلام فيه في حاشية الكفاية. فراجع.

ثم إنه لو فرض جريان الاستصحاب ذاتاً فالمعارضة إنما تقتضي سقوط  
الاستصحابين مع تناقض اثريهما أو لزوم مخالفة علم إجمالي منجز منهما، لا مطلقاً  
وإن علم بكذب أحدهما، كما حقق في محله.

(١) أما مع اختصاص الأثر بأحدهما فالمتعين جريانه دون الآخر، بناءً على  
أن المانع هو المعارضة لا قصور دليل الاستصحاب عن شمول مجهولي التاريخ.  
فلاحظ.

(٢) لعله إشارة إلى ما يأتي منه ﷻ في مبحث تعارض الاستصحابين، وقد  
عرفت أن ما يأتي منه ظاهر في عدم جريان الاستصحابين ذاتاً لا سقوطهما بالمعارضة  
مع عموم الدليل لهما.

(٣) بأن لم يعلم تقدم أحدهما وعدم تقارنهما.

## على الآخر في الوجود (١).

لو كان أحدهما  
معلوم التاريخ

وإن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لا تأخر وجوده عنه (٢) بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تاريخ ملاقاته الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا، فيقال: الأصل بقاء قلته وعدم كريتته في زمان الملاقاة (٣). وإذا علم تاريخ الكرية (٤) حكم أيضا بأصالة عدم تقدم الملاقاة في زمان الكرية (٥)، وهكذا.

(١) عرفت أنه لا عبرة بخفاء الوساطة في صحة الأصل المثبت.

(٢) لما سبق من أن المتأخر لازم لعدم الوجود في الزمان السابق، لا متحد معه.

(٣) فيبني على نجاسة الثوب بناء على اعتبار الورود في التطهير. وأما الماء

فقد سبق الكلام فيه.

(٤) يعني: مع الجهل بالملاقاة.

(٥) إن أريد به عدم الملاقاة في زمان حدوث الكرية فهو وإن كان مقتضى

الأصل إلا أنه لا ينفع في اثبات نجاسة الثوب، إذ بقاء النجاسة موقوف على عدم تحقق غسله في تمام أزمته الكرية، لا في زمان حدوثها.

وإن أريد به عدم الملاقاة في تمام أزمته الكرية فلا مجال له للقطع بتحقيق

الملاقاة إما قبلها أو بعدها. مثلاً: لو علم حدوث الكرية صباح الجمعة وترددت

الملاقاة الموجبة لاحتمال تطهير الثوب بين ان تكون ظهر الخميس وأن تكون ظهر

الجمعة فلا مجال لاستصحاب عدم الملاقاة إلى ظهر الجمعة للعلم بانتفاض عدم

الملاقاة السابق اما يوم الخميس أو يوم الجمعة.

نعم الملاقاة المعلومة مرددة بين ما يوجب التطهير وما لا يوجبه، ولا أصل

يحرز أحد الأمرين، والمتعين الرجوع إلى استصحاب نجاسة الثوب.

وربما يتوهم: جريان الأصل في طرف المعلوم، بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، وأما وجوده في زمان الآخر فليس مسبقاً بالعدم (١).

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التأريخ، وإثبات تأخره عن معلوم التأريخ بذلك (٢). وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد. منها: مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها، فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي

قولان آخران

في هذه الصورة

القول الأول

---

اللهم إلا أن يتمسك باصالة عدم انغساله بالكر بمفاد كان التامة، لا بأصالة عدم تحقق الملاقاة حين الكرية بمفاد كان الناقصة. فتأمل جيداً.

(١) إذ لا يقين بعدمه في ظرف زمان الآخر حتى يستصحب.

نعم يمكن اليقين به من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث أنه قبل تحقق مجهول التاريخ حين عدمه الأزلي يعلم بعدم وجود معلوم التاريخ حينه. فيمكن استصحابه من باب استصحاب العدم الأزلي، الذي لا مانع من التمسك به على الظاهر.

وحينئذ فيتعين الجواب عنه بما سبق منا في وجه عدم جريان استصحاب عدم الشيء بالإضافة إلى مجهول التاريخ ذاتاً. فلاحظ.

(٢) الذي عرفت أنه من الأصل المثبت، لان تأخر الموجود ملازم لعدم سبق

وجوده.

## تأخر الموت (١).

نعم، ربما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات - من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما - عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر، كمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث (٢)، ومسألة اشتباه الجمعيتين (٣)، واشتباه موت المتوارثين (٤)، ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه (٥)، وغير ذلك.

---

(١) لان الأثر هنا لتأخر الموت عن الاسلام، ليحرز موت المورث عن وارث مسلم، لا لمحض عدم الموت إلى حين الاسلام، كما تقدم في الأمر السادس.

(٢) لا يخفى أن تأخر الحادث هنا لا يلحظ بالإضافة إلى حادث آخر، بل في عمود الزمان فلا اثر لتأخر الطهارة عن الحدث ولا العكس، بل الأثر لاستمرار كل منهما في نفسه.

نعم هو مشابه لما نحن فيه في تعارض الأصلين. وجريان الأصل في معلوم التاريخ دون مجهوله.

(٣) فإن أصالة عدم تحقق الجمعة المجهولة التاريخ عند قيام الجمعة المعلومة التاريخ محرزة لصحتها بلا حاجة إلى إحراز تأخر المجهولة عنها، فإطلاقهم لا يناسب ما ذكره المصنف من التفصيل.

(٤) فإن أصالة عدم موت كل منهما حين موت الآخر يقتضي ارثه منه، من دون حاجة إلى إحراز تأخر موته عنه، فهو كاشتباه الجمعيتين.

(٥) فإن أصالة بقاء الاذن إلى حين البيع كاف في صحة البيع بلا حاجة إحراز تأخر الرجوع عن البيع.

كما أن أصالة عدم تحقق البيع عن الاذن كاف في عدم ترتب أثر البيع بلا

لكن الإنصاف: عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إما محمول على صورة الجهل بتأريخها - وأحالوا صورة العلم بتأريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر - أو على محامل آخر (١).

وكيف كان، فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدم الموت على الإسلام وتأخره (٢) مع إطلاقهم في تلك الموارد، من قبيل النص والظاهر. مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس والمسالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره، والعلامة الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة.

هذا، مع أنه لا يخفى - على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها إلى الأصول - أن غفلة بعضهم بل أكثرهم عن مجاري الأصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة.

الثاني: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تأريخ أحدهما بصورة جهل تأريخها (٣).

القول الثاني

حاجة إلى إحراز تأخر البيع عن الاذن. فتأمل.

(١) لعله يريد ما سيأتي في آخر كلامه من احتمال غفلتهم.

(٢) يعني: مع فرض العلم بتاريخ الإسلام، كما تقدم منهم.

(٣) هذا راجع إلى ما أشار إليه بعد ذكر القول الأول بقوله: «نعم ربما يظهر

من إطلاقهم...» فكان اللازم ذكرهما في سياق واحد.

وقد صرح به بعض المعاصرين (١) - تبعاً لبعض الأساطين - مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة (٢) في مسألة الجمعيتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين، مستدلاً على ذلك بأن التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

وظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا: من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون المجهول متحققاً بعد المعلوم.

لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم ثمره مترتبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً (٣). فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة، وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده، فيحكم له بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك، وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

وكيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث - كما هو ظاهر المشهور (٤) - فإنكاره في محله.

---

(١) حكي عن صاحب الجواهر رحمته الله.

(٢) يعني: بين الجهل بتاريخ كلا الحادثين والجهل بتاريخ أحدهما مع العلم بالثاني.

(٣) لما عرفت من أن الآثار الشرعية في الفروع المتقدمة غير مرتبة على محض عدم وجود احد الحادثين في زمان الآخر، لا على صفة تأخره عنه.

(٤) لما ذكروه في مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان او اختلافهما في زمان موت المورث.



وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث (١) ووجود ضده (٢) وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك، فلا وجه لإنكاره، إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان (٣) وما لم يعلم (٤).

وأما ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعيتين وأخواتها، فقد عرفت ما فيه (٥).

فالخاص: أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

---

(١) كالموت.

(٢) كالحياة.

(٣) يعني مردد بين المتأخر والمتقدم، كما فيما نحن فيه.

(٤) يعني: ما لم يعلم ارتفاعه واحتمل بقاءه، كما لو مات الوالد وشك في حياة ولده، فإنه لا اشكال ظاهراً عندهم في الرجوع إلى استصحاب حياة الولد وعدم موته، فيرث من أبيه.

ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه إلا في أن المستصحب معلوم الارتفاع ولا يعلم تاريخ ارتفاعه، كما لو علم بموت الولد وشك في تقدمه على موت الأب المعلوم التاريخ أو تأخره عنه، ومثل هذا لا يكون فارقاً، لأن الأثر إذا كان مترتباً على محض استمرار المستصحب بلا حاجة إلى إحراز تأخر ارتفاعه عن الحادث الآخر فلا استصحاب من شأنه إحراز ذلك سواء علم بالانتفاض بعد ذلك أم لم يعلم كما تقدم في صدر هذا التنبيه.

(٥) حيث عرفت قرب حمله على صورة الجهل بالتاريخين معاً.

فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها (١)، فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار، وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى (٢)، كما تخيله بعض الفحول.

وإن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادتين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً، وسيجيء توضيحه (٣).

صحة  
الاستصحاب  
القهقري بناءً على  
الأصل المثبت

واعلم: أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه، ويحكم بتقدمه، لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه، وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقري.

مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان، بل قبله، إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع، والأصل عدمه.

(١) يعني: دون آثار تأخر ارتفاعه عنه.

(٢) لأنه موقوف على تحقق الحدث بعد الساعة الأولى وتأخره عن الطهارة والأصل لا يجرز التأخر.

(٣) الظاهر أنه إشارة إلى ما يأتي منه في تعارض الاستصحابين. لكن ظاهره هناك. قصور دليل الاستصحاب عن شمولها، لا شموله لها وسقوطه بالمعارضة، كما أشرنا إليه قريباً.

وهذا إنما يصح بناءً على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً أنه (١) متفق عليه في الأصول اللفظية (٢)، ومورده: صورة الشك في وحدة المعنى وتعددده. أما إذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت (٣).

الاتفاق على هذا  
الاستصحاب في  
الأصول اللفظية

---

(١) يعني: الأصل المثبت.

- (٢) لأنها ثابتة ببناء العقلاء، فإذا فرض بناؤهم على ترتيب اللوازم كان لا بد من البناء على ترتيبها بعد قيام الدليل على إمضاء الشارع لبناء العقلاء المذكور.
- (٣) مع أنه لا إشكال في حصول الوضع للمعنى الجديد ولو من المشرعة.

## الأمر الثامن

قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد، كفقدها ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه. وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه (١): أنه لا شك ولا ريب في أن المراد بالصحة المستصعبة ليس صحة مجموع العمل، لأن الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء (٢).

---

(١) تقدم تفصيل الكلام فيه من المصنف رحمته ومنا في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين في الشك في الركنية في المسألة الثانية في زيادة الجزء عمداً. فراجع.

(٢) بل لو فرض الشك بعد الفراغ للغفلة في الاثناء فلا مجال لاستصحاب صحة المجموع لعدم اليقين بها سابقاً بعد فرض احتمال كون ما طراً في الاثناء مبطلاً.

وأما صحة الأجزاء السابقة فالمراد بها: إما موافقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها:

أما موافقتها للأمر المتعلق بها، فالمفروض أنها متيقنة (١)، سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتي بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها (٢) كذلك، ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه.

وأما ترتب الأثر، فليس الثابت منه للجزء - من حيث إنه جزء - إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرايط المعتبرة لالتأم الكل (٣)، في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لا يلزم من ضم باقي

(١) لفرض مطابقة كل جزء لامره وحصول تمام ما يعتبر فيه، والشك الفساد ناش من احتمال كون ما طراً مبطلا لا لاحتمال خلل في الجزء.

لكن تقدم الإشكال في ذلك بان الارتباطية بين الاجزاء موجبة لعدم مطابقة كل جزء لامره إلا بانضمامه لبقية الاجزاء والشرايط، وعليه فلا يقين بمطابقة كل جزء لامره قبل التمام. فراجع.

(٢) متعلق بقوله: «خروج».

(٣) هذا راجع إلى كون الأثر شأنية ترتب المركب المنتزعة من صدق الشرطية، وهي قولنا: ان ضم اليه بقية الاجزاء والشرايط لحصل المركب. وقد تقدم الإشكال في تفسير الأثر بذلك وأن الظاهر أن الأثر هو حصول اثر المركب وفعليته حال انضمام بقية الاجزاء والشرايط إليه، فمع فقد بعض ما يعتبر في المركب لا يحصل اثر الجزء فلا يكون صحيحاً، ومع الشك في ذلك يشك في صحة الجزء من أول الأمر وليس متيقناً كما ذكره المصنف رحمته.

الأجزاء والشرايط إليه وجود الكل.

ومن المعلوم أن هذا الأثر موجود في الجزء (١) دائماً، سواء قطع بضم الأجزاء الباقية، أم قطع بعدمه، أم شك في ذلك. فإذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف (٢) هذا الشك، فضلاً عن استصحاب الصحة. مع ما عرفت: من أنه ليس الشك في بقاء صحة تلك الأجزاء (٣)، بأي معنى اعتبر من معاني الصحة.

ومن هنا، رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقاً.

لكن التحقيق: التفصيل بين موارد التمسك.

بيانه: أنه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة، لما عرفت: من أن فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدر في صحة الأجزاء السابقة.

وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة

---

(١) لفرض عدم الخلل فيه وأن الشك في الفساد من جهة أخرى، وهي طروء ما يحتمل كونه مفسداً.

(٢) الظاهر أن المراد: مع حصول هذا الشك، وهو الشك في البطلان من غير جهة الجزء.

(٣) بل في حصول المبطل المانع من صحة المركب.

في الصلاة، فإننا استكشفتنا - من (١) تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع - أن (٢) للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها، الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً أو صفة جرى استصحاب صحة الأجزاء - بمعنى بقائها على القابلية المذكورة (٣) - فيتفرع على ذلك عدم وجوب استثنائها، أو استصحاب (٤) الاتصال (٥) الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام (٦).

وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والإبرام (٧)، إلا أن الأظهر

---

(١) تقدم الإشكال في الاستكشاف المذكور.

(٢) مفعول به لقوله: «استكشفتنا».

(٣) إحرار القابلية المذكورة لا يقتضي فعلية الاتصال وتحقق الهيئة الاتصالية إلا بناء على الأصل المثبت أو الاستصحاب التعلقي.

(٤) عطف على (استصحاب) في قوله: «جرى استصحاب صحة لأجزاء».

(٥) يعني: الاتصال الفعلي الذي كان متحققاً قبل عروض محتمل القاطعية، والذي فرض اعتباره في العبادة، وهو من الأمور التدريجية قائم بالأجزاء المتعاقبة، وله نحو من الوجود الاستمراري الواحد.

(٦) الإتمام ليس من أحكام بقاء الهيئة الاتصالية إلا في خصوص الصلاة، حيث ثبت بالاجماع عدم جواز القطع والأثر المهم هو تمامية ما وقع وعدم وجوب استثنائه كما ذكره في الوجه الأول للاستصحاب.

(٧) تقدم منه الإشكال فيه بان الاتصال إن كان بين الأجزاء السابقة فهو باق

بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات (١) جريان الاستصحاب في المقام.

التمسك  
باستصحاب  
حرمة القطع  
ومناقشته

وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد (٢)، باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي.  
وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشك في الصحة (٣).

---

لا ينفع، وإن كان بينها وبين ما لحقها من الاجزاء فالشك في وجوده لا في بقائه.  
(١) تقدم منه ﷺ التنظير للمقام باستصحاب الكرية المبني على التسامح في موضوع الاستصحاب فكما يقال عند العرف: كان هذا الماء كراً فهو كما كان كذلك يقولون: كانت الهيئة الاتصالية موجودة في الصلاة فهي باقية.  
لكن سبق الإشكال في الاعتماد على التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب ويأتي في محله توضيحه.  
نعم سبق إمكان تصحيح الاستصحاب دون أن يبتني على التسامح العرفي. وإن سبق فيه الإشكال من وجه آخر. فراجع.  
(٢) يعني: وإن كان من جهة احتمال طروء المفسد لا القاطع.  
(٣) لكن قد يدعى أن الصحة من الطوارئ غير المقومة للموضوع عرفاً فيصح الاستصحاب بناء على الاكتفاء في موضوعه بالتسامح العرفي، فيقال: كان قطع هذه الصلاة محرماً فهو كما كان.  
فالأولى الإشكال في الاستصحاب المذكور بما تقدم منه ﷺ من أن الشك في المقام في حصول الانقطاع القهري، فلا يعلم كون رفع اليد عن العمل قطعاً حتى يحرم بمقتضى الاستصحاب. فراجع.



وربما يتمسك في إثبات الصحة في محل الشك، بقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾.

وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصالة البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية (١)، وكذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة (٢).

(١) تقدم جميع الكلام في ذلك في مسألة الزيادة العمدية عند الكلام في الشك في الركنية في التنبيه الأول من تنبيهات مبحث الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) لم يتقدم منه فِيهِ في المسألة المذكورة التعرض للاستدلال بغير الآية المذكورة.

مع أنه لا وجه للتوقف في الاستدلال المذكور، بل لو فرض وجود العمومات المقتضية لصحة العبادة واجزائها مع اشتغالها على ما يشك في مبطليته تعين الرجوع إليها وعدم الاعتناء بالشك المذكور.

نعم قد يستكشَل في وجود العمومات المذكورة من حيث كون الخطابات الواردة بالعبادات مجملة لورودها مورد التشريع لا لبيان ماهية الواجب، فلا ظهور لها في الإطلاق كي يرجع إليه في ظرف الشك.

وقد تعرض فِيهِ لهذا ونحوه عند الشك في الكلام في الجزئية من جهة إجمال النص، وتقدم منا تعقيبه بما يناسب المقام. ولعله فِيهِ أراد هنا الإشارة إلى ذلك.

## الأمر التاسع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية (١) أو اللغوية (٢) أو الأحكام الشرعية العملية (٣)، أصولية (٤) كانت أو فرعية. وأما الشرعية الاعتقادية، فلا يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه:  
إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين (٥)، والمفروض أن وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد فلا

عدم جريان  
الاستصحاب في  
الأمر الاعتقادية

---

(١) كالحياة والبلوغ.

(٢) كالقرنية والنقل. وقد سبق في التنبيه السادس المنع من الرجوع فيها للاستصحاب الشرعي.

(٣) يعني: التي تكون سبباً في العمل إما بنفسها كالأحكام التكليفية، أو بتوسط آثارها كالأحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة.

(٤) كالحجية، بناء على ما هو الظاهر من كونها من الأحكام المجعولة.

(٥) يعني: الحكم بوجوب البناء على وجوده ليترتب عليه العمل.

## يعقل التكليف (١).

وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين (٢)،

(١) بناء على توقف الاعتقاد على العلم أو أنه عينه.

لكن تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات دليل الانسداد إنكار ذلك، فراجع فليس المراد بالاعتقاد المعتبر في أصول الدين ما يلزم العلم، بل ما يقابل الجحود الذي لا يتوقف على العلم، فيمكن للشارع الاقدس التكليف بالرجوع إلى الاستصحاب في الاعتقادات.

نعم لا يبعد انصراف أدلة الاستصحاب إلى خصوص مقام العمل، فإنها وإن اقتضت في الأحكام والموضوعات لزوم البناء، إلا أن المتيقن منه أنه بلحاظ العمل، لا بنفسه مع قطع النظر عنه، ولذا سبق في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع انه لا يستلزم المخالفة الالتزامية للأحكام الواقعية.

ومن ثم اشترط في جريان الأصول ترتب الأثر العملي، وإلا كان التعبد بها لغواً. ولو كان التعبد بها من حيث البناء مع قطع النظر عن العمل لا يلزم اللغوية.

اللهم إلا ان يقال: العمل يختلف باختلاف الامور المستصحية، ففي الأحكام الفرعية وموضوعاتها يكون العمل بتحريك العضلات، وفي الامور الاعتقادية يكون العمل بالاعتقاد الذي هو من افعال النفس، فهو نحو من العمل المصحح للتعبد.

لكن دعوى الانصراف عن مثل العمل المذكور غير بعيدة عن مقام التعبد. فتأمل. هذا مع أنه لو فرض شمول إطلاق دليل التعبد لذلك إلا أنه قد يتعين الخروج عنه بما دلّ على لزوم المعرفة في أصول الدين، الظاهرة في إرادة العلم بما هو صفة لا بما هو طريق فلا يقوم مقامه الاستصحاب.

(٢) يعني: الاكتفاء بالاعتقاد الظني. لكنه لو تم فالظاهر منه الظن الشخصي والاستصحاب لا يستلزمه، بل لو كان من الامارات لكان مفيداً للظن نوعاً.

بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي، لأن الشك إنما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في المستصحب (١).

نعم، لو شك في نسخه (٢) أمكن دعوى الظن، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة، لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن

---

(١) يعني: فلا يجرى الموضوع حتى يجري الاستصحاب ويحصل الظن بالبقاء. لكنه غير ظاهر، فإن الأمور المذكورة إنما تكون دخيلة في بقاء الأمر المعتقد به كالإمامة، لا في مفهومه ولا في موضوعه. فلاحظ.

(٢) الظاهر أن المراد نسخ الأمر الذي يجب الاعتقاد به كامامة الامام. لكن الظاهر انه إنما يتصور فيما إذا احتمل عروض فقده لما يعتبر في الامامة، فدخل فيما ذكره آنفاً بقوله: «بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب...» الذي عرفت الكلام فيه.

نعم لا يعهد إطلاق النسخ على رفع مثل ذلك، إذا النسخ إنما يتصور في الأحكام من التكاليف ونحوها، دون مثل هذه الامور التي هي من سنخ المناصب.

و من ثم احتمال كون مراد المصنف عليه السلام نسخ الحكم بوجوب الاعتقاد بالشيء وإن كان باقياً.

كما احتمال كون مراده نسخ الأحكام العملية للشريعة كوجوب الصوم. لكنهما خارجان عن محل الكلام، إذ الكلام في استصحاب الامور التي يجب الاعتقاد بها، كما يظهر من اول كلامه وآخره.

بعدمه (١)، لأن نسخ الشرايع شايح (٢)، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة، فإن الغالب بقاء الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها (٣)، مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجيته حينئذٍ، لعدم مساعدة العقل عليه وإن انسد باب العلم، لإمكان (٤)

لو شك في نسخ  
أصل الشريعة

(١) لكن المدار في الاستصحاب ليس على الظن الشخصي، بل الظن النوعي المدعى الذي لا تضر فيه غلبة الانتفاض في خصوص المورد، كما سبق الكلام فيه في الأمر الرابع من الامور التي احقها المصنف عليه السلام بتعريف الاستصحاب.

و منه يظهر الحال لو كان المراد نسخ الحكم بوجوب الاعتقاد، أو نسخ الحكم الفرعي الذي هو من أحكام الشريعة الذي تقدم احتمالاه في كلام المصنف عليه السلام فإن أصالة عدم النسخ محكمة عند العقلاء ولو مع احتمال نسخ الشريعة.

(٢) فإن جميع الشرايع منسوخة عدا شريعتنا المقدسة التي هي خاتمة الشرايع.

(٣) كانه من جهة الغلبة المانعة من حصول الظن.

لكن عرفت الإشكال في ذلك.

(٤) إمكان الاحتياط لا ينافي جريان الاستصحاب سواء كان مستنداً لحكم العقل أم للأخبار، كما لا يخفى.

ولو فرض عدم جريانه في نفسه لم ينفع تعذر الاحتياط في جريانه. إلا أن يكون مراده الإشكال في أصل البناء على حجية الاستصحاب من باب الظن كما تقدم منه عند الكلام في أدلة حجية الاستصحاب ويأتي في بعض الوجوه الآتية. لكنه خروج عن مفروض الكلام. فلا حظ.

الاحتياط إلا فيما لا يمكن (١). والدليل النقلي الدال عليه (٢) لا يجدي، لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة (٣).

(١) إن كان المراد بالاحتياط هو الاحتياط في أحكام الشريعتين السابقة واللاحقة التي يحتمل نسخها لها - فهو - مع خروجه عما نحن فيه، لما عرفت من أن الكلام في الامور الاعتقادية - متعذر غالباً لكثرة اختلاف الشرايع في الأحكام غالباً.

وإن كان المراد الاحتياط في الاعتقاد بأصول الشريعتين كالنبوة فمن الظاهر تعذر الاعتقاد التفصيلي دائماً لما فيه من محذور التشريع، وإمكان الاعتقاد الاجمالي بما هو الواقع دائماً، فيذعن المكلف بنبوة النبي الواقعي ويسلم بذلك نظير تسليمنا بنبوة الانبياء السابقين وتصديقهم مع عدم معرفتنا لاشخاص اكثرهم.

(٢) يعني: على الاستصحاب.

(٣) يعني: والدليل النقلي إنما يكون حجة بعد فرض حجية الشريعة التي

ورد فيها.

اللهم إلا أن يدعى اتفاق الشريعتين على حجية الاستصحاب، إذ حينئذٍ يكفي في حجيته العلم الإجمالي بثبوت إحداهما.

وبالجملة: ما ذكره المصنف رحمته في المنع من الاستصحاب غير تام سواء كان مأخوذاً من العقل أم من النقل.

والذي ينبغي أن يقال: إن أريد باستصحاب الشريعة استصحاب أحكامها الفرعية فالظاهر أنه لا بأس به مع اتفاق الشريعتين على حجية الاستصحاب بناء على جريان الاستصحاب عند احتمال النسخ، كما تقدم الكلام فيه في التنبيه الخامس.

وكذا بناء على كونه مستفاداً من حكم العقل. إلا أنه لا بد فيه من الفحص كما سيأتي. وإن أريد به الاعتقاد بأصولها كنبوة النبي فلا مجال له بناء على انه يجب الاعتقاد عن علم ومعرفة فإن الاستصحاب لا يقتضي ذلك. نعم الشك في النسخ لا

فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى: من تمسك بعض أهل الكتاب - في مناظرة بعض الفضلاء السادة - باستصحاب شرعه، مما لا وجه له (١)، إلا أن يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إما لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإما لإبطال دعوى المدعي، بناء على أن مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج إلى برهان قاطع، فعدم الدليل القاطع للعدر على الدين الجديد - كالنبي الجديد - دليل قطعي على عدمه بحكم العادة، بل العقل (٢)، فغرض الكتابي إثبات حقيقة دينه (٣) بأسهل الوجهين.

تمسك بعض  
أهل الكتاب  
باستصحاب  
شرعه

ثم إنه قد أجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة:

منها: ما حكى عن بعض الفضلاء المناظرين له:

بعض الأجوبة  
عن استصحاب  
الكتابي  
ومناقشتها:

يقتضي الشك في نبوة النبي ولا عدم وجوب الاعتقاد به، بل يجب الاعتقاد بكل نبي مرسل وإن كانت شريعته منسوخة كما أوضحناه في حاشية الكفاية. فلاحظ.

(١) بناء على ذكرنا يتم الوجه له لو كان المقصود به التعبد بالأحكام.

(٢) لحكمه بوجوب تأييد النبي الحق بما يقطع العذر بمقتضى وجوب اللطف وتحقيقاً للغرض من إرسال النبي، إذ ليس الغرض منه إلا إقامة الحججة على الناس وهدايتهم وهما موقوفان على ذلك.

(٣) كون دينه حقاً ليس مورداً للاشكال فلا يحتاج إلى إثبات. وإنما غرضه إبطال ديننا، ومن الظاهر أن استدلاله لا يقتضي ذلك، إذ غاية ما يقتضيه احتياج ديننا للدليل والاثبات، وهو لا يقتضي بطلانه إلا بعد فرض فقد الدليل الذي هو ملازم لبطلان الدين كما سبق. فلاحظ.

١- ما ذكره بعض الفضلاء وهو أننا نؤمن ونعترف بنبوة كل من موسى وعيسى أقرب نبوة نبينا ﷺ، وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك. وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليهما السلام في جواب الجائليق.

وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي: من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين نسخها. وأما ما ذكره الإمام عليهما السلام، فلعله أراد به غير ظاهره، بقرينة ظاهرة بينه وبين الجائليق. وسيأتي ما يمكن أن يؤول به.

٢- ما ذكره الفاضل النراقي ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين (١): من أن استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة، بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه (٢)، وهو: أن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر الميقتن، وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه.

وقد أوضحنا فسادها بما لا مزيد عليه.

٣- ما ذكره المحقق القمي ومنها: ما ذكره في القوانين - بانياً له على ما تقدم منه في الأمر الأول: من أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب (٣)، فلا يجوز

---

(١) الظاهر ان المراد به الفاضل النراقي.

(٢) تقدم نقل ذلك عن النراقي في التنبيه الثاني.

(٣) ذكر هذا في استصحاب الامور الكلية دون الجزئية، كما يظهر بملاحظة

كلامه المتقدم هناك.



استصحاب حياة الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعداداً - قال:

«إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعيناً حتى يجري على منواله، ولم يتعين هنا إلا النبوة في الجملة، وهي كلي من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد، بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام: «أنت نبيي وصاحب ديني إلى آخر الأبد». ولأن يكون إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم، ولأن يكون غير مغيبى بغاية (١)، بأن يقول: «أنت نبيي» بدون أحد القيدتين. فعلى الخصم أن يثبت: إما التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد، أو الإطلاق. ولا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب (٢). ولا إلى الثاني، لأن الإطلاق في معنى القيد، فلا بد من إثباته. ومن المعلوم أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة، والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول، إذ الكلي لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفرادها، انتهى موضع الحاجة».

وفيه:

أولاً: ما تقدم، من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب (٣).

المناقشة فيما أفاده  
المحقق القمي

(١) هذا إنما يتصور في مقام البيان والاثبات، حيث أن بيان النبوة قد يكون مع التصريح بالتعميم، وقد يكون مع التصريح بالتقييد، وقد يكون بدونها. أما في الواقع ومقام الاثبات فالحكم المجعول إما مستمر أو مغيبى ولا ثالث لهما لا متناع الإهمال في مقام الثبوت، إذ لا واقع للمهمل.

(٢) فإنه يوجب اليقين بالاستمرار بلا حاجة إلى الاستصحاب.

(٣) بناء على ما هو المشهور من جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي،

وثانياً: أن ما ذكره - من أن الإطلاق غير ثابت، لأنه في معنى القيد - غير صحيح، لأن عدم التقييد مطابق للأصل (١). نعم، المخالف للأصل

الذي هو المحكي عن صاحب القوانين. وإن كان لا يتم بناء على مختار المصنف رحمته. (١) عدم التقييد في مقام البيان وإن كان مطابقاً للأصل، إلا أن الأصل المذكور لا أثر له. إذ ليس الغرض منه إلا اثبات الظهور في الاستمرار ولا مجال لذلك في المقام، لما عرفت من أن الأصل المذكور من الأصول العقلائية لا الشرعية، وإلا فهي مثبتة وليست بحجة.

والعقلاء إنما يحكمون بها بعد الاطلاع على كلام المتكلم وعدم الاطلاع على القيد فيه، لا في مثل المقام مما لا يطلع فيه على كلام المتكلم ولا يعلم أن كلامه مشتمل على القيد أو لا، فإنهم لا يبنون في مثل ذلك على الاستمرار.

وبالجملة: إن أريد بعدم التقييد ما يساوق الظهور في الاستمرار، فلا مجال لإثباته في المقام لا بالأصل الشرعي لانه مثبت، ولا بالأصل العقلائي، لعدم بناء العقلاء عليه، فما ذكره المحقق القمي رحمته في محله.

نعم كان عليه أن يتعرض إلى أنه لو تم أغنى عن استصحاب نفس النبوة، لأن الظهور في الاستمرار حاكم على الاستصحاب. اللهم إلا أن يكون مراده من عدم التقييد ما يساوق عدم الظهور في التقييد ولو مع الإجمال والاهمال في مقام البيان. وكان المصنف رحمته قد فهم منه ذلك فيتم حينئذ ما ذكره المصنف رحمته من كونه مقتضى الأصل.

مضافاً إلى أن إحرازه لا ينفع في جريان الاستصحاب بناءً على ما ذكره في القوانين من أن الاستصحاب لا يجري إلا مع إحراز استعداد المستصحب الكلي للبقاء، لأن إجمال الخطاب بالنبوة لا ينافي تردها واقعاً بين فردين معلوم الزوال ومعلوم البقاء، وليس الإجمال راجعاً إلى فرد ثالث من النبوة قابل في نفسه للبقاء، ليكون من استصحاب الفرد، لما عرفت من امتناع الإجمال والاهمال في مقام الثبوت.

الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أن هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلى آخر الأبد، ونبوة مغيية إلى وقت خاص، ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوة المطلقة -بمعنى غير المقيدة (١)- ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر.

إلا أن يريد -بقرينة ما ذكره بعد ذلك، من أن المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الإستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرفع - أن المطلق في حكم الاستمرار، فالشك فيه شك في الرفع (٢)، بخلاف مطلق النبوة، فإن استعداده غير محرز عند الشك، فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعية، لجريان ما ذكره في كثير منها، بل في أكثرها (٣).

فلاحظ.

(١) المستلزمه للاجمال في مقام الثبوت، لا للظهور في الاستمرار.

(٢) هذا لا يرجع إلى محصل، لان الاستقراء المذكور إن كان حجة أغنى عن الاستصحاب، وكان هو المرجع دونه، وإن لم يكن حجة بقي المطلق مجملاً، وكانت النبوة مرددة بين فردين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع، كمطلق النبوة. فلاحظ.

على أنه لا معنى لحمل ما تقدم منه في النبوة على ما يأتي منه في الأحكام مع تصريح المحقق القمي بالفرق بين النبوة والأحكام بغلبة الاستمرار في الأحكام دون النبوة، كما سيأتي.

(٣) بل في جميعها، لأنها إما مؤيدة أو مغيية أو مطلقة.

وقد تفتن لورود هذا عليه، ودفعه بما لا يندفع به، فقال:

كلام آخر  
للمحقق القمي

«إن التبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية - في غير ما ثبت في الشرع له حد - ليست بآنية، ولا محدودة إلى حد معين، وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، ويظهر عن الخارج أنه أراد عنه الاستمرار، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي»، انتهى.

ولا يخفى ما فيه:

المناقشة في هذا  
الكلام أيضاً

أما أولاً: فلأن مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم، كتغير الماء للنجاسة (١).

وأما ثانياً: فلأن الشك في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار - بنفسه أو بمعونة القرائن، مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات - لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنما يرتفع بتام استعداده، حتى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور والتراخي، والنسخ أيضاً رفع صوري، وحقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلا من جهة الشك في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

(١) يعني: وفي مثله لا غلبة في البقاء، بل يكون الشك فيه راجعاً إلى الشك

في مقدار الاستعداد للبقاء، فيجري فيه ما سبق.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره - من حصول الظن بإرادة الاستمرار من الإطلاق - لو تم، يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب، فإن التحقيق: أن الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر - في نفسه أو بمعونة دليل خارجي - في الاستمرار، ليس مورداً للاستصحاب، لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك، وهو ظن الاستمرار. نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص، وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي (١)، كما لا يخفى.

ثم إنه ﷺ أورد على ما ذكره - من قضاء التبع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق - : بأن النبوة أيضاً من تلك الأحكام.

ما أورده المحقق  
القمي على نفسه  
وأجاب عنه

ثم أجاب: بأن غالب النبوات محدودة، والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا ﷺ.

ولا يخفى ما في هذا الجواب: أما أولاً: فلأن نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعي ظهور أدلتها (٢) - في أنفسها أو بمعونة

ما أورده المحقق  
القمي على نفسه  
وأجاب عنه

(١) بل هو استصحاب للعموم، المراد من أصالة العموم التي عرفت أنها من الأصول العقلائية غير المبتنية على الاستصحاب التعبدي.

(٢) دعوى ظهور الأدلة إن كانت راجعة إلى دعوى اشتغالها على قرينة التأييد فلا طريق لإثبات ذلك، بل لا يظن من احد دعوى ذلك بعد تسالم الشرايع السابقة ظاهراً على التبشير بالشرعية الخاتمة وإن وقع الكلام في تعيينها.

ولو سلم ذلك خرج عن الاستصحاب، كما سبق من القوانين.

وإن كانت راجعة إلى دعوى الإطلاق فقد عرفت من صاحب القوانين أن محل المطلق على الاستمرار ليس لظهوره فيه في نفسه، بل من جهة الغلبة بحسب

الاستقراء (١) - في الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه.

وأما ثانياً: فلأن غلبة التحديد في النبوات غير مجدية، للقطع (٢)

الاستقراء الذي لا مجال له في الشرايع لغلبة النسخ فيها.

نعم قد يتجه بناء على ما هو التحقيق من أن حمل المطلق على الاستمرار إنما هو لظهوره فيه ولو بمقدمات الحكمة، لا من جهة القرنية الخارجية، كالغلبة.

إلا أنه مشروط - بعدم القرنية على التحديد، ولا مجال لإحراز عدم القرنية في المقام، لما عرفت من أن بناء العقلاء على عدم القرنية مختص بما إذا اطلعوا على كلام المتكلم ولم يطلعوا على التقييد فيه واحتمل ضياعه ولا يجري مع عدم الاطلاع على كلام المتكلم أصلاً وجهل حاله. فلاحظ.

(١) عرفت أنه لا مجال لدعوى الاستقراء في المقام بعد كون غالب النبوات محدودة ولا مجال للرجوع في النبوة المشكوكة إلى الغلبة في الامور الاخر غير النبوات، إذ لا بد في الرجوع للغلبة من ملاحظة نوع المشكوك، او صنفه القريب، لا الجنس البعيد له، كما تقدم عند الكلام في الاستدلال بالغلبة على الاستصحاب.

(٢) حاصله: ان الرجوع للغلبة وحصول الظن منها إنما هو فيما إذا دار الأمر في مقدار الافراد النادرة بين الاقل والاكثر، دون ما إذا علم بقدرها وشك في تعيينه، كما في المقام.

فمثلاً لو كان لزيد عشرة أولاد وسبعة منهم عدول واثنان فاسقان وشك في العاشر أمكن دعوى حصول الظن بعدالته بسبب الغلبة.

أما لو علم بأن الفاسق واحد لا غير وشك في تعيينه لم تتوجه دعوى الظن بكون أحدهم المعين عادلاً، للغلبة، لان نسبة الفرد النادر وهو الفاسق إلى كل منهم نسبة واحدة فلو كانت الغلبة موجبة للظن. بالإضافة إلى كل فرد لزم الظن بعدم الفسق في الجميع، وهو ينافي العلم بالموجبة الجزئية.

يكون إحداها مستمرة، فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشك في أنه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحقاً (١) بالغالب.

والحاصل: أن هنا أفراداً غالبية وفرداً نادراً، وليس هنا مشكوك قابل للحقوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي (٢).

---

نعم يمكن الظن بعدم كون بعض الافراد المعين هو الفرد النادر لخصوصية فيه من غير جهة الغلبة.

و في المقام حيث كان الشك في تعيين النبوة المستمرة غير المنسوخة لم تنفع الغلبة في حصول الظن بعدم استمرار النبوة السابقة، كما لا يخفى.

لكن ما ذكره عليه السلام وإن كان متيناً إلا أن إلإيراد به على صاحب القوانين إنما يتوجه لو كان المدعى له حصول الظن بعدم استمرار النبوة السابقة من الغلبة، أما لو كان المدعى له عدم حصول الظن بالاستمرار بسبب الغلبة المذكورة فلا يتوجه الإيراد عليه بذلك، إذ يكفي في عدم حصول الظن بالاستمرار عدم غلبة الاستمرار، فضلاً عن غلبة عدمه كما في المقام.

و الظاهر أن مراد القوانين ذلك إذ هو في مقام بيان عدم ظهور الإطلاق في استمرار النبوة، وأنه لا وجه لقياسها على بقية الأحكام الظاهرة فيه بسبب غلبة الاستمرار. فلاحظ.

(١) الأولى أن يقول: فيكون هذا من الغالب، إذ لو كان النادر غير المشكوك كان المشكوك من الغالب واقعاً لا ملحقاً به ظاهراً. ولعل هذا هو مراد المصنف.

(٢) لكن هذا من أوضح أفراد الأصل المثبت الذي عرفت عدم حجية حتى

ثم أورد عليه السلام على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

وأجاب: بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم لا ينفعهم.

وربما يورد عليه: أن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب ولا ينفعه.

ويمكن توجيه كلامه: بأن المراد أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهمة غير دالة إلا على مطلق النبوة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة، فإنها يصير أيضاً حينئذٍ مهمة (١).

الجواب عن  
استصحاب  
الكتابي  
بوجوه آخر:

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:  
الأول: أن المقصود من التمسك به:

إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك، فهو - مع مخالفته للمحكي عنه من قوله: «فعلیکم کذا وکذا» (٢)، فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات

بناءً على كون الاستصحاب مفيداً للظن.

(١) وإن شئت قلت: إن الغلبة الموجبة لحمل المطلق على الاستمرار عند صاحب القوانين كما لا تتحقق في النبوة لا تتحقق في أحكام النبوة المحتمل نسخها. وإنما تختص بالأحكام التي يحتمل نسخها من غير جهة احتمال نسخ النبوة.

(٢) لم أعثر على كلامه عاجلاً، والمنقول من كلامه هو الالتزام باقامة الحججة، والظاهر أنه لا بد من الاعتراف والتسليم به، إذ مدعي الدين الجديد لا بد له من



والإلزام - فاسد جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جازٍ إلا بعد الفحص والبحث، وحينئذٍ يحصل العلم بأحد الطرفين بناء على ما ثبت: من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدل عليه النص (١) الدال على تعذيب الكفار، والإجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشيء في بلاد الإسلام. وكيف كان، فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسكات والإلزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً، لأنه فرع الشك، وهو أمر وجداني - كالقطع - لا يلزم به أحد. وإن أراد بيان أن مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال، فهو غلط، لأن (٢) مدعي البقاء في مثل المسألة - أيضاً - يحتاج إلى الاستدلال عليه (٣).

---

إقامة الحجة عليه، كما سبق.

(١) هذا وما بعده يقتضي حصول العلم بخصوص أحقية دين الإسلام إلا أنه لا يمكن إلزام الخصم به.

فالأولى الاستدلال على انفتاح باب العلم بهذه المسألة بما سبق من أنه لا بد من تأييد الله سبحانه للدين الجديد بالدليل القاطع الرافع للعذر، ومع عدمه يقطع بعدم صحة الدين الجديد، وعلى كلا التقديرين لا يرجع للاستصحاب.

(٢) هذا لو تم إنما يصلح تعليلاً لاحتياج مدعي البقاء للاستدلال، فلا ينافي احتياج مدعي الدين الجديد للناسخ للاستدلال أيضاً، بل هو قطعي كما ذكرنا.

(٣) كأنه لما سبق من عدم صحة الرجوع للاستصحاب في أصول الدين الاعتقادية.

الوجه الثاني

الثاني: إن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابي التمسك به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة (١)، وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به، لصيرورته حكماً إلهياً غير منسوخ (٢) يجب تعبد الفريقين به.

وإن كان من باب الظن، فقد عرفت - في صدر المبحث (٣) - أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جداً، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع (٤). وإرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة (٥) أيضاً لا يجدي، لمنع الدليل على العمل بالظن (٦)، عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من

(١) لأن ثبوته فرع ثبوت شريعتنا الناسخة لتلك النبوة.

(٢) هذا موقوف على ثبوته في كلتا الشريعتين، لا في خصوص الشريعة السابقة. ولعله مراد المصنف عليه السلام.

نعم هو موقوف على الفحص، ومعه يجري ما عرفت.

(٣) يعني: عند الكلام في أدلة حجية الاستصحاب.

(٤) كأنه لعدم الاكتفاء بالظن في أصول الدين الاعتقادية، كما سبق.

(٥) بأن لا يكون الفرض من الاستصحاب الاعتقاد، بل العمل بالأحكام الفرعية الثابتة في الشريعة السابقة، فلا مانع من الرجوع فيها للظن.

(٦) لاصالة عدم حجية الظن.

و كان الأولى الجواب من أول الأمر لا تخصيص المنع أولاً بالنبوة، فإنه مع فرض عدم حجية الظن لا فرق بين النبوة وغيرها، وإنما يتصور الفرق بعد فرض

التوقف والاحتياط في العمل. ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة، خصوصاً بالنسبة إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى: قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن، بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين: من أن شرايع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار، لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين، بل بمجئ النبي اللاحق، ولا ريب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق، ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرائعهم، من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة: بأن استقرار الشرايع لم يكن بالاستصحاب قطعاً، وإلا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم في أكثر الأوقات لما تقدم: من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد. وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب، هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين (١).

---

حجتيه. وقد سبق منه ما يقرب من هذا قريباً في أوائل هذا التنبيه.

(١) لكن نسخ الدين لا يُنافي حقيقته كما لا تنافي نبوة النبي الذي جاء به، وغاية ما يلزم هو الشك في نفوذ أحكامه، ولا ملزم بامتناع شكهم فيه. فالأولى الجواب عما ذكره المعاصر المذكور بأن الرجوع للاستصحاب لو تم

فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقية دينهم، من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبي السابق (١). نعم، بعد ظهور النبي الجديد، الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الأعمال، وحينئذٍ فللمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقية دينهم، لعدم الدليل لهم عليها (٢) وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر (٣).

الثالث: أنا لم نجزم بالمستصحب - وهي نبوة موسى أو عيسى عليه السلام - إلا بإخبار نبينا ﷺ ونص القرآن (٤)، وحينئذٍ فلا معنى للاستصحاب.

ودعوى: أن النبوة (٥) موقوفة على صدق نبينا ﷺ لا على نبوته، مدفوعة: بأننا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته (٦).

---

إنما يكون بعد الفحص، وحينئذٍ يجري الكلام السابق في الوجه الأول.  
(١) يعني: علامات النبي اللاحق، التي يكون تحققها موجبا للقطع ببقاء شريعة النبي السابق.

(٢) يعني: بنحو يكفي في الاعتقاد.

(٣) كأنه لحجية الاستصحاب في الأحكام الفرعية. لكنها لو تمت فهي متوفرة على الفحص، وبعده يجري ما تقدم في الوجه الأول.

(٤) لعدم مشاهدتنا لمعاجزهم الشاهدة بصدقهم ونقل اتباعهم لا يوجب العلم، لعدم الوثوق بهم، وكذا الوجود من الكتب المنسوبة لهم مع ما فيها من الاضطراب والاكاذيب الموجبة للعلم بعدم صدورها من الانبياء.

(٥) يعني: المستصحبة.

(٦) الأولى أن يجاب بالتلازم بين صدقه ﷺ ونبوته لأنه مدع للنبوة،

والحاصل (١): أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة. وهو مشكل (٢)، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام (٣)، لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود به.

الوجه الرابع

الرابع: أن مرجع النبوة المستصحابية ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي، وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لا معنى لاستصحابه، لعدم قابليته للارتفاع أبداً (٤). ولا ريب أننا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى - حكاية عن عيسى - : ﴿إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول

خصوصاً في مثل الأخبار عن الأنبياء السابقين الذي لم يطلع عليه لولا نبوته.

(١) هذا إنما يكون حاصلًا للوجه السابق لا لهذا الوجه.

(٢) لعدم ثبوت حججته في الشريعة السابقة ودعوى الخصم حججته عندهم - لو تمت - لا دليل على حججتها، فلا تصلح للالزام.

(٣) لكن المناظر المتقدم كان من اليهود، لا من النصارى، على ما نقل.

(٤) النبوة أمر قابل عقلاً للارتفاع، لا مكان تسافل النبي نظير تسافل بعض ذوي المناصب الإلهية العالية كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ...﴾.

الهم إلا أن يقال: النبوة مشروطة بالعصمة وملازمة لها، فلا يعقل ارتفاعها بعد حصولها. على أنه لو فرض إمكان زوال النبوة فلا يحتمل ارتفاعها في محل النزاع، للقطع ببقاء نبوة الأنبياء السابقين عليهم السلام.

يأتي من بعدي اسمه أحمد ﴿ فكل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة  
مغيبى (١) بمجيبى نبينا ﷺ، فدين عيسى عليه السلام المختص به عبارة عن  
مجموع أحكام مغيية إجمالاً بمجيبى نبينا ﷺ، ومن المعلوم أن الاعتراف  
ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغيية إجمالاً بالشارة المذكورة،  
فنحن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسلمين، وفي  
الحقيقة بعد كون أحكامهم مغيية لا رفع حقيقة، ومعنى النسخ انتهاء مدة  
الحكم المعلومة إجمالاً (٢).

فإن قلت: لعل مناظرة الكتابي، في تحقق الغاية المعلومة، وأن  
الشخص الجائي هو المبشر به أم لا، فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغيبى بمجيبى هذا الشخص الخاص، لا  
بمجيبى موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص، ويتمسك  
بالاستصحاب.

الوجه الخامس

الخامس: أن يقال: إنا - معاشر المسلمين - لما علمنا أن النبي السالف  
أخبر بمجيبى نبينا ﷺ، وأن ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الإقرار

---

(١) لا إشكال في عدم كون بعضها مغيبى بذلك لعدم نسخها في شريعتنا.  
فالأولى أن يقال: إنها خاضعة للنسخ بشريعتنا.

(٢) هذا في النسخ الصوري الجاري في الأحكام الشرعية، لا في النسخ،  
الحقيقي الوارد في الأحكام العرفية، فإنه رفع حقيقي.

به والإيمان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته (١)، صح لنا أن نقول:  
 إن المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا ﷺ، والنبوة  
 التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم.

ولعل هذا الجواب يرجع (٢) إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا  
 صلوات الله عليه في جواب الجاثليق، حيث قال (٣) له عليه السلام:

«ما تقول في نبوة عيسى وكتابه، هل تنكر منها شيئاً؟»

قال عليه السلام: أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقر به  
 الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ﷺ وكتابه ولم  
 يبشر به أمته».

كلام الإمام  
 الرضا عليه السلام في  
 جواب الجاثليق

ثم قال الجاثليق: «أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟»

قال عليه السلام: بلى.

(١) كأنه لا نه لو لم يبلغ ذلك إلى رعيته يكون مقصراً فلا يصلح للنبوة. لكن  
 هذا لا يجعل نبوته تقديرته، بل بعد فرض تحقق التبليغ منه تكون نبوته فعلية، فإن  
 الأمر التعليقي يكون تنجيزياً بعد تحقق ما عليق عليه. فلاحظ.

(٢) لا يخفى أن مقتضى هذا لوجه كون التبليغ شرطاً في النبوة، وظاهر الرواية  
 كونه قيداً في شخص النبي.

مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في هذا الوجه.

فالإنصاف أن الرواية بظاهرها لا تخلو عن إشكال ولعل أقرب الوجوه إليها  
 هو الرابع، وقد تشعر بها به بعض فقراتها. فلاحظ.

(٣) يعني: الجاثليق.

قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين - من غير أهل ملتك - على نبوة محمد ﷺ ممن لا ينكره النصرانية، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا.  
قال عليّ: الآن جئت بالنصفة يا نصراني.

ثم ذكر عليّ أخبار خواص عيسى عليّ بنبوة محمد ﷺ.  
ولا يخفى: أن الإقرار بنبوة عيسى عليّ وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً لكلام الجاثليق، إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع (١)،  
بجعل الإقرار بعيسى عليّ مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة.  
ويشهد له قوله عليّ بعد ذلك: «كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر»، فإن هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق (٢).

وأما التزامه بالبينة على دعواه، فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتاً بمجرد ذلك، بل لأنه عليّ من أول المناظرة ملتزم بالإثبات (٣)، وإلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق: «وسلنا مثل ذلك» كون كل منهما مدعياً، إلا أن يريد الجاثليق ببينته نفس الإمام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى عليّ (٤)، إذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

---

(١) هذا أنسب بالوجه الرابع.

(٢) عرفت الإشكال في ذلك.

(٣) أو لأن كل مدع خصوصاً لمثل النبوة محتاج إلى الإثبات وإن لم يكن الاستصحاب منافياً لدعواه.

(٤) وحينئذ فيكون مراده البينة على أصل شريعته لا على بقائها.



## الأمر العاشر

أن الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق:  
 إما أن يكون مبيناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: «أكرم  
 العلماء في كل زمان»، وكقوله: «لا تمهن فقيراً»، حيث إن النهي للدوام.  
 وإما أن يكون مبيناً لعدمه، نحو: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»، بناءً  
 على مفهوم الغاية.

دوران الأمر بين  
 التمسك بالعام  
 أو استصحاب  
 حكم المخصص

وإما أن يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفيًا وإثباتًا: إما  
 لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردد الليل بين استتار القرص  
 وذهاب الحمرة.

الدليل الدال  
 على الحكم في  
 الزمان السابق  
 على ثلاثة أنحاء

وإما لقصور دلالاته (١)، كما إذا قال: «إذا تغير الماء نجس»، فإنه  
 لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء، ومثل الإجماع المنعقد على  
 حكم في زمان، فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

(١) بأن يكون ساكتاً عن حكم الزمان الثاني غير متعرض له.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث (١).  
 وأما القسم الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه،  
 لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني.  
 وكذلك القسم الأول، لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق كافٍ ومغنى  
 عن الاستصحاب، بل مانع عنه، إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل  
 ولو على طبق الحالة السابقة (٢).

ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم،  
 فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج، بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق  
 به في الحكم أو ملحق بما قبله؟

هل يجري

استصحاب

حكم المخصص

مع العموم

الأزماني أم لا؟

الحق: هو التفصيل في المقام، بأن يقال:

إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، بأن أخذ كل زمان موضوعاً  
 مستقلاً لحكم مستقل، لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان،  
 كقوله: «أكرم العلماء كل يوم (٣)» فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد

(١) وهو الذي لم يتعرض فيه لحكم الزمان الثاني لا إثباتاً ولا نفيًا. والوجه في

جريان الاستصحاب فيه هو الشك في الاستمرار.

لكن سبق في استصحاب الزمانيات وغيره انه قد يمتنع الاستصحاب للشك

في الموضوع لاحتمال دخل الزمان فيه، فالكلام هنا يبتني على ما سبق.

(٢) يأتي الكلام في ذلك في الخاتمة.

(٣) هذا وإن كان ظاهراً في ملاحظة كل يوم بنحو العموم الافرادي، إلا

أن الظاهر ملاحظته ظرفاً للحكم، مع كون الواجب وهو الاكرام ملحوظاً بنحو

الطبيعة البدلية، لا قيدياً في الواجب فهو راجع إلى كون الواجب كل يوم هو طبيعة

العالم يوم الجمعة. ومثله ما لو قال: «أكرم العلماء»، ثم قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً (١)، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم، ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى ساير الأصول، لعدم قابلية المورد للاستصحاب (٢).

وإن أخذ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم العلماء دائماً»، ثم خرج

إذا كان العموم  
الأزماني  
استمرارياً

الاكرام، أن الواجب هو تمام أفراد الكرام الواقعة في الايام المتعاقبة. فكل يوم ظرف متعلق باكرم، لا وصف للاكرام الواجب.

فإن اراد تعالى بكون عموم الزمان إفرادياً هذا المعنى فهو في محله، إلا أن الظاهر أنه لا أثر له في التفصيل، كما سيأتي، وإن أراد به المعنى الآخر كما قد يظهر من آخر كلامه، فهو غير تام على الأثر في التفصيل أيضاً. فلاحظ.

(١) هذا لو تم مختص بالمخصص المتصل الذي يكون قرينة مانعة من ظهور العام.

أما لو كان المخصص منفصلاً فلا وجه لكون ظهوره في التقييد بالزمان قرنية على ملاحظة الزمان في العام مفرداً للموضوع.

وبالجملة: يظهر من تمام كلام المصنف تعالى الارتباط بين العام والخاص من حيث كون الزمان دخيلاً في الموضوع ومفرداً له أو كونه ظرفاً مقتضياً لاستمراره، وهو لا يتم في المخصص المنفصل، بل يمكن اختلافهما في ذلك.

(٢) كأنه من جهة تعدد الموضوع بتعدد الزمان، لان لكل قطعة منه فرداً من الحكم تباين حكم القطعة الاخرى، فلا مجال للاستصحاب. لكن عرفت أن ابتناء العموم على التفريد بحسب أجزاء الزمان لا يلزم كون الزمان قيماً في الخاص، ليلزم تعدد الموضوع.

فرد في زمان، ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة (١)، بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع

(١) لكن مع فرض ظهور العام في بيان حال الحكم من حيث الأزمنة كان مخالفته بالإضافة إليها منافياً لاطلاقه الاحوالى أو الازماني، وإن لم يكن منافياً لعمومه الافرادي.

وإن شئت قلت: المدار في امتناع جريان الأصل على تعرض الدليل الاجتهادي لثبوت الحكم في الزمان الثاني وإن لم يكن له عموم افرادي بالإضافة إلى الزمان، فمع فرض دلالة على ذلك يتعين امتناعه سواءً كان متضمناً للتخصيص على تحقق الحكم في تمام الأزمنة كما في: «يجب إكرام العلماء دائماً» أم استفيد من الإطلاق كما في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ حيث انه ظاهر في كون العقد علة للزوم من دون فرق بين الأزمنة، فيجب الاقتصار في الخروج عن ذلك على المتيقن من حيث الافراد والأزمنة، فإذا دار أمر التخصيص في بعض الافراد بين كونه بلحاظ تمام الأزمنة أو خصوص زمان تعين الاقتصار على المتيقن في الخروج عن ظاهر الإطلاق المذكور.

نعم لو كانت دلالة العام على ثبوت الحكم في الزمان الثاني بعناية كونه بقاء من الزمان الأول، بحيث لا يدل على مجرد تحققه في الزمان الثاني، بل على خصوص البقاء الاستمراري، تعين عدم الرجوع للعام بعد انتهاء أمد التخصيص، لعدم كون رجوع الحكم للفرد حينئذ مقتضى العام، بل يتعين الرجوع فيه للأصل، كما لعله كذلك فيما لو كان الاستمرار مستفاداً من مثل (حتى) أو (إلى).

وكذا لو لم يدل العام على البقاء في الزمان الثاني، بل كان دالاً على محض

إلى العموم، بل إلى الأصول الأخر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم (١)، أو من الإطلاق، كقوله: «تواضع للناس» - بناءً على استفادة الاستمرار منه (٢) - فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة، على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم، استصحب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب (٣).

وقد صدر خلاف ما ذكرنا - من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به - في موضعين:

المخالفة لما ذكرنا  
في موضعين:

الأول: ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان: من أنه فوري، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد، يستتبع عموم الأزمان.

١- ما ذكره  
المحقق الثاني  
في مسألة خيار  
الغبن وما يرد عليه

الحدوث، وكان البقاء مستفاداً من الأصل أو من طبيعة الحكم، كما ذكره المصنف رحمته في مثل: (إذا تغير الماء نجس. هذا ملحض ما يقال في المقام وقد فصلنا الكلام ذلك في شرح الكفاية. فلاحظ.

(١) وهو قوله: «أكرم العلماء دائماً».

(٢) لا اشكال في افادته الاستمرار الذي هو بمعنى ثبوت الحكم في تمام الازمنة لا بمعنى كون البقاء في الزمان الثاني فرع الوجود في الزمان الأول كي يمنع الاستصحاب، فيجري فيه ما عرفت في مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

(٣) يعني: بل من باب قصور العام عن مورد الاستصحاب. لكن عرفت

حقيقة الحال.

وحاصله: منع جريان الاستصحاب، لأجل عموم وجوب الوفاء،  
خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي.  
وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا  
الخيار.

وهو الأقوى، بناء على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا  
كون الحكم مستمراً، لأن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم  
بوجوب مستقل (١)، حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز  
نقض العهد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض  
بجواز نقضه في زمان، بالإضافة (٢) إلى غيره من الأزمنة، صح ما ذكره  
المحقق قده.

لكنه بعيد (٣)، ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من  
متأخري المتأخرين تبعاً للمسالك.

---

(١) عرفت انه لا حاجة إلى هذا في التمسك بالدليل ورفع اليد عن  
الاستصحاب، بل يتعين الرجوع للدليل في المقام، لانه ظاهر في أن اللزوم من  
لوازم الموضوع وهو يقتضي تحققه في جميع أزمنة وجوده من دون نظر فيه إلى عنوان  
الاستمرار وإن كان لازماً له.

(٢) متعلق بقوله: «ينتقض».

(٣) بل هو قريب بالإضافة إلى الإطلاق الاحوالى. وإن كان ما ذكره  
المصنف قده تماماً بالإضافة إلى العموم الافرادى.

إلا أن بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الأول هو الإجماع، لا أدلة نفي الضرر، لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأول. ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأن نفي الضرر إنما نفى لزوم العقد، ولم يحدد زمان الجواز (١)، فإن كان عموم أزمته وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر، ويرجع في الزائد إلى العموم، فالإجماع أيضاً كذلك، يقتصر فيه على معقده.

والثاني: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول (٢): من أن الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات، ولا ينافيه (٣) عموم أدلة حجته، من أخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين، إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل، وإلا لم يتحقق لنا في الأدلة دليل خاص، لانتهاه كل دليل إلى أدلة عامة (٤)،

٢- ما ذكره السيد  
بحر العلوم رحمته

(١) لعل مبنى القول المذكور توهم كون قاعدة نفي الضرر تقتضي تحديد زمان الجواز بخصوص الجواز الراجع لضرر، فاستصحابه بعد ذلك ممتنع لتعدد الموضوع.

لكنه مندفع بأن موضوع الجواز هو العقد وهو واحد في الزمانين، وليس ارتفاع الضرر وبقاؤه إلا من المقارنات غير المقومة للموضوع. فلاحظ.

(٢) تقدم نظير هذا الكلام في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته في أول الكلام في الاستصحاب، وتقدم أنه حكى عن السيد بحر العلوم رحمته.

(٣) تعريض بما قد يقال من أنه لا وجه لتخصيص الاستصحاب للعمومات مع أنه ليس أخص منها مطلقاً، بل ادلته أعم من وجه من العمومات المذكورة.

(٤) كعموم حجية خبر الثقة المقتضي لحجية الأخبار الخاصة.

بل العبرة بنفس الدليل (١).

ولا ريب أن الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص، لا يتعداه إلى غيره، فيقدم على العام، كما يقدم على غيره من الأدلة، ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب، في مقابلة ما دل على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحليتها (٢).

ومن ذلك: استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير (٣)، وفي كون التحديد تحقيقياً أو تقريبياً (٤)، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبساً (٥)، إلى غير ذلك. انتهى كلامه،

---

(١) ولذا يقدم الخبر الخاص على عموم الكتاب، وإن كان دليل حجيته - وهو ما دلّ على حجية خبر الثقة مثلاً - عاماً كعموم الكتاب، أو عموم حجيته، وليس أخص منه مطلقاً.

(٢) يعني: فهم يخصصون عمومات القواعد المذكورة بالاستصحاب الجاري في الموارد الخاصة، ولا يلتفتون إلى عموم دليله.

(٣) يعني: مع أن مقتضى عموم حل المشتبه وطهارته البناء عليهما في العصير المذكور.

(٤) هذا مبني على اجمال دليل الطهارة والحلية بذهاب الثلثين والشك بين أن يكون المراد به الذهاب التقريبي أو التحقيقي، إذ حينئذٍ يتجه الرجوع إلى عموم حل المشتبه وطهارته لو لا الاستصحاب.

(٥) هذا مبني على أن صيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين موجبة لحليته وطهارته، فمع الشك في صيرورته دبساً يتجه الرجوع إلى عموم حل المشتبه وطهارته لو لا الاستصحاب.



على ما لخصه بعض المعاصرين (١).

ولا يخفى ما في ظاهره، لما عرفت: من أن مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب (٢) حتى لو لم يكن عموم، ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب.

ثم ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأن الأصول المذكورة (٣) بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة إلى الخاص، كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول (٤).

(١) قيل: ان المراد به صاحب الفصول رحمته.

(٢) الظاهر أن كلام السيد المتقدم أجنبي عما نحن فيه، إذ ليس مراده بالعمومات عمومات الأحكام الواقعية، بل عمومات الأحكام الظاهرية الوارد، حال الاشتباه كعموم الحل والطهارة والبراءة، كما يظهر من الامثلة التي ذكرها ومن مراجعة كلامه في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته في أول الكلام في الاستصحاب. إلا أن يكون مشيراً هنا إلى كلام آخر له. لكنه بعيد.

وسياتي من المصنف رحمته التعرض لذلك. مع أن كلامه في تخصيص الاستصحاب للعمومات وكلامنا فيما لو كان المخصص للعموم دليلاً إلا أن الاستصحاب يقتضي استمرار حكم المخصص من دون ان يستند اصل التخصيص للاستصحاب.

إلا أن يقال: لو تم ما ذكره جرى فيما نحن فيه بالأولوية. فلاحظ.

(٣) وهي أصالة البراءة والطهارة والحلية.

(٤) حيث يجيء وأنه وارد أو حاكم عليها، أو مقدم بوجه آخر غير

التخصيص.

المناقشة فيما  
أفاده بحر العلوم

نعم، لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم (حل الطيبات) و(حل الانتفاع بما في الأرض)(١)، أمكن جعل المثالين الآخرين(٢) مثالاً لمطلبه، دون المثال الأول(٣)، لأنه(٤) من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي، لا في نفسه. ففي الأول(٥) يستصحب عنوان الخاص،

---

(١) فتكونان قاعدتين واقعتين لا ظاهريتين.

(٢) وهما ما لو شك في كون التحديد بذهاب الثلثين تحقيقاً أو تقريباً، وما لو شك في صيرورة العنب دبساً.

(٣) وهو ما لو شك في ذهاب ثلثي العصير.

(٤) تعليل لعدم كون المثال الأول مما نحن فيه.

و حاصله: أنه لا مجال للرجوع إلى عموم حل الطيبات ونحوه بعد تخصيصه بما دل على حرمة العصير الذي يغلي قبل ذهاب الثلثين فيما لو شك في ذهاب الثلثين، لان الشك ليس في الحكم الشرعي، بل في الموضوع، للشك في تحقق عنوان الخاص، وفي مثله لا يتمسك بالعام بناء على التحقيق من عدم حجيته في الشبهة المصدقية من طرف الخاص، بل يتعين الرجوع للأصول الموضوعية المحرزة لعنوان الخاص أو لعدمه، ومع عدمها يرجع إلى الأصول الحكمية.

وفي المقام حيث كان استصحاب عدم ذهاب الثلثين جارياً تعين البناء على الحرمة، لحكومة الاستصحاب المذكور على الأدلة الاجتهادية - ظاهراً - بعد تصرفه في موضوعها.

وهو أجنبي عما نحن فيه، إذ الكلام هنا في الاستصحاب الحكمي المنافي للعام، لا الموضوعي. فلاحظ.

(٥) سوق العبارة يقتضي ان يكون المراد به الأول من الاخيرين، وهو الثاني من الامثلة المتقدمة. وبالتالي الثاني منها وهو الثالث منها.

## وفي الثاني يستصحب حكمه (١)، وهو الذي يتوهم (٢) كونه مخصصاً

لكنه لا يلتئم مع قوله: «وهو الذي يتوهم كونه مخصصاً للعموم دون الأول»، إذ مقتضى صدر كلامه كون المثالين الاخيرين معاً مما نحن فيه، لا خصوص الثالث، بل صريحه أن المرجع في المثالين معاً هو الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب حرمة العصير، لا الموضوعي.

وهو مناف لما ذكره هنا من ان المستصحب في الأول عنوان الخاص وأن استصحاب الحكم مختص بالثاني.

هذا مضافاً إلى امتناع جريان الاستصحاب الموضوعي في صورة الشك في كون التحديد تحقيقياً أو تقريبياً، إذ لا مجال لاستصحاب عدم ذهاب الثلثين حيثنذ، لانه من استصحاب المفهوم المردد، بل لا بد من الرجوع للاستصحاب الحكمي.

وهو استصحاب حرمة العصير الثابتة حين الغليان، كما هو الحال في المثال الثالث أيضاً وهو الشك في صيروته دبساً.

ولو قيل: بجريان استصحاب المفهوم المردد لأمكن التمسك باصالة عدم صيرورته دبساً لو كان الشك فيه راجعاً إلى اجمال مفهوم الدبس المعبر في التطهير، ولم يبق وجه للتفريق بين المثالين.

ولعله لاجل ذلك ذكر بعض المحشين رحمهم الله أن المراد بالأول هو الأول من الثلاثة، وبالثاني هو الاخيران معاً لا خصوص الثالث، وهو المناسب لما ذكره بعض أعظم المحشين في شرح كلام المصنف، فلا ينافي شيئاً مما سبق. فتأمل جيداً.

(١) وهو حرمة العصير.

نعم قد يشكل من حيث عدم إحراز الموضوع، كما هو الحال في غالب استصحابات الأحكام التكليفية.

(٢) لعل التعبير عنه بالتوهم لاندفاعه بنظره بما تقدم منه من أن العموم إذا لم يقتض التفريد بحسب أجزاء الزمان لا يقتضي ثبوت الحكم بعد زمان التخصيص

## للعوم دون الأول.

ويمكن توجيه كلامه ﷺ: بأن مراده من العمومات - بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف (١) - هي عمومات الأصول، ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة - كما ذكرنا في أول أصالة البراءة (٢) - وغرضه: أن مؤدى الاستصحاب في كل مستصحب إجراء

توجيه كلام  
بحر العلوم

كي يمنع من الاستصحاب، لكن تقدم منا الإشكال في ذلك.

نعم قد يستشكل في عموم حل الطيبات باحتمال حمل الطيبات في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ على طيبات معهودة، لا على مطلق ما طاب عرفاً، وإلا لم يناسب عطف قوله: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ﴾ لوضوح أنه من الطيبات بالمعنى المذكور وفي عموم حل الانتفاع بما في الارض، بعدم ثبوته، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ظاهر في كون الغرض من خلق ما في الارض نفع الناس، وهو أعم من حل الاكل. فتأمل جيداً. وتمام الكلام في محل آخر.

(١) يعني: للأصل. حيث تقدم ذلك في بيان كلامه هنا كما تقدم في كلامه المنقول في أوائل مبحث الاستصحاب. فراجع.

(٢) الذي تقدم في أوائل أصل البراءة التعرض للنسبة بين دليل الأصل والامارة، لا بين دليل الاستصحاب وأدلة الأصول.

نعم قد يظهر من كلامه في الخاتمة أن نسبة أدلة الأصول للاستصحاب هي نسبة أدلة الأصول للامارات على كلام يأتي التعرض له.

وكيف كان فالذي يظهر من كلام السيد المتقدم أن مراده من التخصيص معناه الحقيقي، لا ما يعم الحكومة لعدم توجهه للحكومة، ولذا دفع اشكال كون النسبة بين أدلة الأصول ودليل الاستصحاب هي العموم من وجه بأن العبرة في

حكم دليل المستصحب في صورة الشك، فكما أن دليل المستصحب (١) أخص من الأصول بمعنى (٢) تقدمه عليها، فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق (٣). وكذلك الاستصحاب

العموم والخصوص بحال نفس الدليل لا بدليل الدليل، وأن الاستصحاب في مورده أخص من الأصول فيخصصها لا محالة. ولو كان متوجهاً للحكومة التي ذكرها المصنف عليه السلام لكان في غنى عن ذلك.

فالعمدة في رده ما سبق من أن الأخبار ليست دليلاً على الدليل، بل مضمونها عين مضمون الاستصحاب، فلا بد من ملاحظة النسبة بينها وبين أدلة الأصول، وليست هي إلا العموم من وجه، وإلا لكانت أدلة الأصول الأخر أيضاً دليلاً على الدليل، فيجري فيها ما يجري في الاستصحاب. وهذا بخلاف أدلة حجية الأمارات فراجع ما تقدم في أوائل الاستصحاب. وتأمل.

(١) مثل ما دلّ على أن العصير إذا غلى ينجس أو يجرم.

(٢) هذا للتنبيه على أنه ليس أخص حقيقة، بل هو حاكم أو وارد أو غير ذلك على ما يأتي الكلام فيه في محله، إلا أنه لما كان مقدماً كالخاص صح إطلاق الخاص عليه بالمعنى المذكور.

(٣) يعني: فإطلاق المخصص عليه بلحاظ كونه متمماً لحكم المخصص وهو دليل المستصحب لا لكونه بنفسه مخصصاً.

ويشكل بان دليل الاستصحاب وإن كان متضمناً للتعبد بحكم المستصحب، إلا أنه لا يصلح لتفسير دليل المستصحب وتتميم دلالاته، لانه حكم ظاهري، بخلاف حكم المستصحب فإنه واقعي، فليس دليله في مرتبة دليل المستصحب حتى يكون مخصصاً مثله.

مع أن حمل كلام السيد المذكور على ذلك لا شاهد له، بل ظاهره كما عرفت إرادة التخصيص الحقيقي، ولذا التجأ إلى دعوى أن دليل الاستصحاب دليل الدليل لا نفس

بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية (١)، فإذا خرج المستصحب من العموم (٢) بدليله (٣) - والمفروض أن الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق - فكأنه أيضاً مخصص، يعني موجب للخروج عن حكم العام (٤)، فافهم.

---

الدليل، وهو حينئذ لا يتوقف على كون الاستصحاب متمماً لحكم دليل المستصحب، ليكون مخصصاً مثله، بل هو مخصص لادلة الأصول بنفسه ابتداءً. فلاحظ.

(١) هذا لا يناسب ما ذكره في صدر هذا التوجيه من ان مراد السيد المذكور من العمومات هي عمومات الأصول، فلا بد ان يكون هذا متمماً للمطلب من قبل المصنف رحمته لا على أن يكون تنمة للتوجيه المذكور.

نعم في بعض النسخ إبدال قوله: «وغيره» بقوله: «أو غيره» فيكون ذلك توجيهاً آخر لا توضيحاً للتوجيه الأول وعليه يمكن كون هذه العبارة تنمة للتوجيه المذكور.

(٢) يعني: من العموم الاجتهادي، وهو عموم الأحكام الواقعية المخصص بأدلة المستصحب، كعموم أدلة حل الأشياء - لو فرض وجوده - المخصص بما دل على حرمة العصير بالغليان.

(٣) يعني: دليل المستصحب مثل ما دل على حرمة العصير بالغليان وهو متعلق بقوله: «خرج».

(٤) لكن عرفت أنه لا مجال لرفع اليد عن العموم بالاستصحاب، وليس الاستصحاب شارحاً لدليل المستصحب كي يكون في مرتبه ومخصصاً للعموم مثله، كما عرفت أن حمل كلام السيد المذكور على ذلك بلا وجه. والمتعين ما ذكرنا. وكلام المصنف رحمته لا يخلو عن غموض واضطراب. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

## الأمر الحادي عشر

قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب، فيستصحب وجوب الباقي الممكن.

لو تعذر بعض  
المأمور به فهل  
يستصحب  
وجوب الباقي؟

وهو بظاهره - كما صرح به بعض المحققين - غير صحيح، لأن الثابت سابقاً - قبل تعذر بعض الأجزاء - وجوب هذه الأجزاء الباقية، تبعاً لوجوب الكل ومن باب المقدمة (١)، وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد بثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

الإشكال في هذا  
الاستصحاب

ويمكن توجيهه - بناء على ما عرفت، من جواز إبقاء القدر المشترك في

توجيه  
الاستصحاب  
بوجوه ثلاثة

(١) التحقيق أن وجوب الجزء في ضمن الكل ليس غيرياً ومن باب وجوب

المقدمة، بل نفسي ضمني.

نعم هو أيضاً معلوم الارتفاع يتبع ارتفاع وجوب الكل الاستقلالي، وإنما يحتمل حدوث وجوب استقلالي آخر له يخلف الوجوب الضمني والأصل عدمه.

## بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً (١) -: بأن المستصحب

(١) إشارة إلى ما تقدم منه  $\text{بَيِّنُ}$  من عدم جريان القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي يكون الشك فيه في حدوث فرد جديد غير ما علم حدوثه سابقاً وعلم بارتفاعه، إلا إذا عدَّ الفرد اللاحق متحداً مع السابق عرفاً، بحيث يكون وجوده استمراراً له بنظرهم، كاستصحاب السواد مع العلم بارتفاع بعض مراتبه.

ووجه ابتناء ما نحن فيه عليه: ان المعلوم سابقاً هو مطلوبية الباقي الضمنية الحاصلة حين طلب الكل عند القدرة عليه، وهي وان كانت معلومة الارتفاع بارتفاع طلب الكل والمحتمل إنما هو حدوث المطلوبية الاستقلالية للبعض في نفسه، إلا أن العرف لما كان يرى اتحادهما وان الثانية استمرار للاولى امكن استصحابها نظير استصحاب السواد في الفرض المشار إليه.

وفيه: أن ذلك إنما يتم في مثل السواد ونحوه مما له وجود حقيقي في ضمن الوجود السابق، لانه بعض مراتبه، فلا يحتاج فيه إلى تسامح العرف، بل هو الحقيقة من القسم الأول من استصحاب الكلي، كما سبق.

أما في مثل ما نحن فيه مما لم يكن الفرد اللاحق متحداً حقيقة مع السابق، فلا مجال لذلك، ولا عبرة بتسامح العرف في اتحادهما كما أشرنا إليه غير مرة.

نعم بناء على جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً - كما هو الظاهر - فلا يصلح ذلك مانعاً من جريان الاستصحاب هنا.

لكن يمتنع من جهة أخرى، لاختصاصه بما إذا كان الأثر للقدر المشترك بين الفردين، ولا أثر في المقام للجامع بين المطلوبيتين، وإنما يراد بالاستصحاب ترتيب أثر خصوص المطلوبية الاستقلالية للبعض، وهو الاتيان به وعدم سقوطه بالعجز من بعض الاجزاء، فهو لا يبتني على استصحاب الكلي باقسامه، بل على استصحاب الأمر الخاص، وهو خصوص المطلوبية الاستقلالية، لانها مورد الأثر.

ومنه يظهر امتناع الاستصحاب حتى بناء على كفاية التسامح العرفي في



هو مطلق المطلوبة المتحققة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبة الكل، إلا أن العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبة الجزء في نفسه. ويمكن توجيهه بوجه آخر - يستصحب معه الوجوب النفسي - بأن يقال: إن معروض الوجوب سابقاً، والمشار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان واجباً» هو الباقي (١)، إلا أنه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي، ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها. وهذا نظير استصحاب الكرية في ماء نقص منه مقدار فشك في بقاءه على الكرية (٢)، فيقال: «هذا الماء كان كراً، والأصل بقاء كريتته» مع أن هذا

وحدة المستصحب، فإن التسامح العرفي إنما هو في كون المطلوبتين وجوداً واحداً، لا في إحراز المطلوبة استقلالية التي هي مورد الأثر، إذ لا بد من إحراز موضوع الأثر بخصوصيته الدخيلة في الأثر بالاستصحاب، ولا يكفي إحراز ذاته معرى عن الخصوصية المذكورة، سواء كان اتحاد الذات الواجدة للخصوصية والفاقد لها حقيقياً، كما في استصحاب ذات زيد معرفة عن خصوصية العدالة مع كون العدالة دخيلة في الأثر، أم عرفياً، كما في المقام.

نعم بقاء الذات المشتركة مع العلم بارتفاع إحدى الخصوصيتين يستلزم تحقق الخصوصية الأخرى. إلا أن ذلك يبتني على الأصل المثبت. فلا حظ.

(١) بأن يجعل هو تمام الواجب تنزيلاً له منزلة التام عرفاً، ويكون الجزء المتعذر كالحالة الزائدة على الذات فلا يخل عدمها بوحدة الموضوع عرفاً. وهو مبني على التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، الذي عرفت منا مراراً عدم التعويل عليه.  
(٢) يزيد ما نحن فيه على استصحاب الكرية بأن مستصحب الكرية هو الماء

الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته. وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث، وهو: استصحاب الوجوب النفسي المردد (١) بين تعلقه سابقاً بالركب على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذره، وبين تعلقه بالركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقى التكليف بعد تعذره، والأصل بقاءه، فثبت به تعلقه بالركب على الوجه الثاني.

وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكر في هذا الإناء لإثبات كرية الباقي فيه.

ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات:

ثمرة هذه التوجيهات

فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب، فإنه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني، لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة، لأن هذه المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدر في إثبات الاسم والحكم له.

---

الشخصي الذي لا يتعدد بتبادل الحالات، فمع فرض التسامح العرفي في الموضوع لا مانع من استصحاب كريته بخلاف المقام حيث يكون مستصحب الوجوب أمراً كلياً يتعدد بتبادل الحالات، فالتسامح العرفي فيه لا يغني إلا بتسامح آخر في أن الحالة ليست قيماً للموضوع بل ظرفاً للحكم. فلاحظ.

(١) فيقال: كان وجوب الصلاة مثلاً ثابتاً، فهو كما كان، فثبت وجوب الباقي بعد تعذر المقام، نظير استصحاب وجود الكر في الحوض لإثبات كرية الموجود. لكنه من الأصل المثبت كما سيأتي.

وفيما (١) لو كان المفقود شرطاً، فإنه لا يجري الاستصحاب على الأول (٢) ويجري على الأخيرين.

وحيث إن بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء وإجرائه في فاقد الشرط، كشف عن فساد التوجيه الأول (٣).

الصحيح من  
هذه التوجيهات

وحيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصف بها (٤)، كشف عن صحة الأول من الأخيرين (٥).

لكن الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة،

(١) عطف على (فيما) في قوله: «ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما

إذا...».

(٢) كأنه لعدم وجوب الفاقد للشرط في ضمن الشروط لمباينته له.

وفيه: أن موضوع الاستصحاب في المقام ذات الشروط التي هي واجبة في ضمن وجوب الشروط المتحدة مع الفاقد خارجاً، لا الذات المقيدة بفقد الشرط المبانية للمشروط.

وإلا لا تمتنع الاستصحاب في فقد الجزء أيضاً، فإن البعض المقيد بفقد الجزء المتعذر مباين للكل مباينة الشيء بشرط لا للشيء بشرط شيء، كما لا يخفى. فالظاهر عدم الفرق بين فقد الجزء وفقد الشرط في المقام. وعليه يبتني جريان أصالة البراءة عند الشك في شرطية شيء كما تقدم في محله.

(٣) وكذا عن فساد الثالث، لأنه يقتضي جريان الاستصحاب في صورة فقد معظم الاجزاء كالأول.

(٤) يستصحب وجود الكر في الحوض. لكنه ليس لإبء العرف له بل لأنه من الأصل المثبت.

(٥) عن بطلان الثاني أيضاً.

إلا أن الظاهر أن استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب (١)، والظاهر عدم الفرق.

عدم الفرق بناءً  
على جريان  
الاستصحاب  
بين تعذر الجزء  
بعد تنجز  
التكليف أو قبله

ثم إنه لا فرق - بناء على جريان الاستصحاب - بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبين ما إذا فقدته قبل الزوال، لأن المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرايطه (٢)، لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرايط فعلاً (٣). نعم، هنا (٤) أوضح.

وكذا لا فرق - بناء على عدم الجريان - بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال (٥).

---

(١) هذا وحده لا يكفي بعد عدم مساعدة الأدلة عليه كما يأتي في محله. فالتحقيق ان الوجوه الثلاثة لا مجال للاعتماد عليها.

وقد تقدم بعض الكلام في الاستصحاب المذكور في التنبيه الثاني من تنبيهات مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين. فراجع.

(٢) فهو راجع إلى الاستصحاب التعليقي الذي عرفت من المصنف رحمته جريانه وعرفت منا الإشكال فيه.

نعم بناء على ما حكي عنه رحمته في مبحث الواجب المشروط من رجوع الشرط إلى المادة - وهي الواجب - لا الهيئة - الدالة على الوجوب - يكون الوجوب فعلياً لا معلقاً، فلا إشكال في استصحابه من هذه الجهة.

(٣) فقبل تحققها لا وجود له حتى يستصحب.

(٤) يعني: فيما إذا اجتمعت شرائط الوجوب وكان الوجوب فعلياً.

(٥) كما هو الحال بناء على الرجوع إلى قاعدة الاشتغال عند الدوران بين

وربما يتخيل: أنه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، لأن وجوب الاتيان بذلك الجزء (١) لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتضٍ لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء (٢).

وفيه: ما تقدم (٣)، من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل (٤) لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلا ببناء على الأصل المثبت (٥). ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت

---

الأقل والأكثر الارتباطيين، فيما لو كان المتعذر هو المشكوك الجزئية.

(١) يعني: في حال القدرة عليه.

(٢) يعني: من دون حاجة إلى الوجوه الثلاثة المتقدمة التي تجري لو كان

المتعذر مما ثبتت جزئيته بدليل اجتهادي.

لكن لو فرض حكم العقل بذلك مع الشك في جزئية المتعذر فلا إشكال في حكمه به مع العلم بجزئيته لثبوتها بالدليل الاجتهادي. وعليه فهذا الوجه لا يصلح للتفصيل بين ما ثبت بدليل اجتهادي وما ثبت بقاعدة الاشتغال، بل هو - لو تم - وجه آخر غير الوجوه الثلاثة المتقدمة يجري في الأمرين ويقضي الاحتياط سواء كان المتعذر مشكوك الجزئية أم معلومها. فتأمل جيداً.

(٣) في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٤) يعني: فلا يكون وجهاً للاستصحاب. هذا مع أن العقل إنما يحكم به مع

الشك في الامتثال والفراغ بعد العلم بثبوت التكليف بالمركب، لا مع احتمال سقوط التكليف به بسبب تعذر ما يحتمل جزئيته فيه. فلاحظ.

(٥) لأن بقاء التكليف بالمركب مع الاتيان بفاقد مشكوك الجزئية ملازم

لأخذه فيه.

الجزء بالدليل وبالأصل، لما عرفت: من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف (١)، وإن كان بينهما فرق، من حيث إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقاً في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين (٢)، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المراد بين المرتفع والباقي (٣)، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى (٤)، إلا في بعض مواردنا بمساعدة العرف (٥).

(١) كما هو مبني التوجيه الثالث.

(٢) للعلم بارتفاع وجوب المقام والشك في حدوث الوجوب على الناقص عند ارتفاعه. لكنه راجع إلى وجوب الناقص من أول الأمر مع التام بنحو تعدد المطلوب لا حدوثه بعد ارتفاعه فهو من القسم الأول من القسم الثالث الذي ذهب المصنف إلى جريانه. فتأمل.

(٣) فإن التكليف الواقعي ان كان متعلقاً بالاكتر فهو باقي لانه لم يمثل بالاتيان بالاقول وإن كان متعلقاً بالاقول فقد سقط بالامثال.

فهو من القسم الثاني من استصحاب الكلي لكن هذا يجري أيضاً فيما... لو كان المتعذر مشكوك الجزئية غايته أن يكون دائراً بين ما هو مقطوع البقاء ومشكوك الارتفاع وهو بحكم القسم المذكور ان لم يكن منه فلاحظ.

(٤) لكن عدم الجريان في الصورة الأولى مبني على عدم جريان الأصل المثبت. أما بناء على جريانه - كما هو مفروض الكلام هنا، فلا فرق بين جميع أقسام استصحاب الكلي في الجريان.

فالفرق المذكور في كلام المصنف تَبَيَّنَ - لوتم - ليس بفارق.

(٥) كما في استصحاب السواد مع العلم بارتفاع بعض مراتبه على ما سبق

ثم اعلم: أنه نسب إلى الفاضلين عليهما السلام التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة، في مسألة الأقطع.

نسبة التمسك  
بالاستصحاب  
في هذه المسألة  
إلى الفاضلين

والمذكور في المعبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق: أن غسل (١) الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر، انتهى.

وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور)، ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة.

المناقشة في  
هذه النسبة

ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه (٢)، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب (٣).

الكلام فيه.

(١) في محل نصب بقوله: «الاستدلال على...» على نزع الخافض.

(٢) كأنه إشارة إلى قاعدة الاشتغال، بدعوى: أن الشك في المقام لما كان في سقوط - مع أنه لا وجه لعد قاعدة الاشتغال وجهها للاستصحاب - التكليف بالباقي فالأصل عدمه وبقاء شغل الذمة.

وفيه: أن سقوط التكليف به ضمناً تبعاً لسقوط التكليف بالمقام قطعي، والشك إنما هو في حدوث تكليف استقلالي به والأصل البراءة. مع أن الشك في السقوط ناش من احتمال دخل المتعذر لا من الشك في الامتثال كي تجري قاعدة الاشتغال. نعم قد يكون مقتضي للاشتغال بالطهارة وجوب غسل الباقي من العضو لان المقام من موارد الشك في المحصل.

(٣) والظاهر حينئذ رجوعه للتوجيه الأول من التوجيهات الثلاثة المتقدمة

ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كل من الأجزاء من غير مخصص له بصورة التمكّن من الجميع، لكنه ضعيف احتمالاً (١) ومحمّلاً (٢).

---

من المصنف .

- (١) لبعده عن ظاهر العبارة المتقدمة، لظهورها في ان عدم الاعتناء باحتمال ارتفاع التكليف لانه شك في السقوط، لا لمنافاته لعموم دليل التكليف.
- (٢) لعدم إطلاق يقتضي وجوب كل جزء بنفسه غير مرتبط ببقية الاجزاء، إذ ليس هنا إلا ما دل على وجوب الوضوء، وهو ظاهر في الارتباط بين اجزائه. ولا اقل من عدم ظهوره في إطلاق وجوب كل منها. فلاحظ.



## الأمر الثاني عشر

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً  
لاحتمال بقاءه، أو راجحاً عليه بأمانة غير معتبرة.  
ويدل عليه وجوه:

جـريـان  
الاستصحاب  
حتى مع الظن  
بالخلاف والدليل  
عليه من وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب  
الأخبار (١).

الوجه الأول

الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف  
اليقين، كما في الصحاح. ولا خلاف فيه ظاهراً.

الوجه الثاني

ودعوى: انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص، وهو

---

(١) لكنه ليس مهماً بعد قرب كونه مستنداً إلى فهمه من الأخبار، فلا يكون  
دليلاً آخر غيرها.

إلا أن يدعى كشفه عن قرينة مقتضية لحملها على ذلك وإن كانت جملة  
في أنفسها أو ظاهرة في خلافه. فلاحظ.

الاحتمال المساوي، لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها - مضافاً إلى تعارف إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم (١) - موارد من الأخبار: منها: مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار (٢).

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الأولى: «فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به»، فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمانة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن»، حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجئ أمر بين عنه.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، فإن الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «فلعله شيء أوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، فإن كلمة (لعل) ظاهرة في مجرد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومنها: تفریع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله عليه السلام:

---

(١) كما لعله ظاهر روايات قاعدة الفراغ والتجاوز. بل لعله ظاهر روايات الشك في ركعات الصلاة بقرنية جعل الظن في بعضها من صور الشك المفروض. فلاحظها.

(٢) إذ ظاهره انحصار الأمر بهما وعدم وجود حالة ثالثة، وإلا كان المناسب التعرض لحكمها.

«اليقين لا يدخله الشك» (١).

الوجه الثالث

الثالث: أن الظن الغير المعبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل (٢)، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع (٣)، وأن كل ما يترتب شرعاً على

(١) فإنه ظاهر في أن الصوم للرؤية مقتضى عدم الاعتناء بالشك بعد اليقين، ولو كان المراد بالشك خصوص تساوي الطرفين لم يصح التفرغ، لا مكان الاعتماد على الظن في الصوم والافطار أو على الأصل في ظرفه دون الرؤية مع عدم منافاته لإلغاء الشك عملاً كما لعله ظاهر.

ثم إنه يمكن تقريب ما ذكره المصنف رحمته بأنه لا اشكال في شمول الحكم للوهم الذي يكون انتفاض الحالة السابقة معه مرجوحاً، ولا وجه له إلا عموم الشك لغير اليقين وعدم اختصاصه بتساوي الطرفين.

اللهم إلا أن يدعى أن ثبوت الحكم في الوهم بعد ثبوته في الشك بالمعنى الاخص إنما هو للأولوية القطعية، لا لدخوله في مفاد الأدلة. لكنه لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

(٢) كالقياس.

(٣) يعني: أنه لو فرض اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك بالمعنى الاخص المقابل للظن، فادلة عدم اعتبار الظن المذكور تقتضي اجراء أحكام الشك شرعاً، لأنها راجعة إلى إلغائه وتنزيل وجوده منزلة عدمه فهو بمنزلة الشك شرعاً في ترتيب أحكامه عليه ومنها عدم نقض اليقين به.

وإن شئت قلت: أدلة عدم اعتبار الظن المذكور تكون حاکمة على أخبار الاستصحاب ومنزلة له منزلة الشك، كما تكون أدلة اعتبار الظن حاکمة عليها ومنزلة له منزلة اليقين في نقض اليقين السابق به.

وفيه: أن أدلة عدم اعتبار الظن المذكور إنما تقتضي الغاء عملاً بمعنى عدم كونه حجة، لا إلغاه شرعاً مطلقاً بمعنى عدم ترتيب أحكام الظن عليه وأن وجوده

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 (١)، فتأمل جداً.

كعدمه.

كيف وهي لا تتضمن نفي عنوان الظن عنه تنزيلاً، ولذا لا إشكال ظاهراً في ترتب أحكام الظن الأخرى عليه. مع أن إلغاءه وتنزيله منزلة العدم لا يقتضي تنزيله منزلة الشك بالمعنى الخاص، ليرتب عليه أحكامه الشرعية، ومنها عدم ناقضيته لليقين.

ومنه يظهر أنه لا وجه لدعوى حكومة أدلة عدم اعتبار الظن المذكور على أدلة الاستصحاب، لعدم دخل أحدهما بالآخر أصلاً.

ولا وجه لقياسه بحكومة أدلة اعتبار الامارات على أدلة الاستصحاب، إذ بناء على ظهور أدلة اعتبارها في تنزيلها منزلة اليقين يتعين ترتيب أحكامه ومنها ناقضيته لليقين. وإن كان المبنى المذكور لا يخلو عن اشكال على ما يأتي الكلام فيه في محله.

(١) كأنه من جهة انه إذا كان عدم التعبد الواقعي بالظن موجباً لكونه بمنزلة الشك - كما سبق منه - فمع فرض الشك فيه يحتمل كون الظن بمنزلة الشك، وحيث أن النقض به يتوقف على عدم إلغائه واقعاً مع الشك فيه يكون النقض به مستنداً إلى الشك المذكور، لا إلى العلم بعدم الإلغاء، فيدخل في عموم عدم جواز نقض اليقين بالشك.

وفيه - مع ابتناؤه على ما عرفت فساد - أن الشك في دليل الاستصحاب يراد به الشك بالواقع، لا ما يعم الشك بالحجية، غايته أنه مع الشك في الحجية يحتمل كون الظن بمنزلة الشك بالواقع - بناءً على ما سبق منه تتبعاً - الذي هو ليس بناقض شرعاً، فيمتنع التمسك بعموم عدم جواز نقض اليقين بالشك، لأنه نظير التمسك

هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

وأما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحاب في السابق، فظاهر كلماتهم أنه لا يقدح فيه أيضاً وجود الأمانة الغير المعبرة (١)، فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي وإن كان الظن الشخصي على خلافه، ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي، من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعبرة في خصوصيات الموارد.

واعلم: أن الشهيد عليه السلام في الذكرى - بعد ما ذكر مسألة الشك في تقدم

بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا اشكال في امتناعه.

ثم إنه ليس المراد بناقضية الظن غير المعبر البناء لاجله على انتفاض الحالة السابقة إذ يكفي في بطلانه عدم ثبوت الدليل على حجيته أو ثبوت الدليل على عدمها بلا حاجة إلى الوجوه المذكورة في كلام المصنف عليه السلام أو غيرها. بل

المراد البناء لاجله على عدم التمسك باليقين السابق في حالة الظن، والرجوع إلى مقتضى الأصل الأولى، فإن الرجوع في الحال اللاحق إلى مقتضى اليقين السابق لما كان على خلاف الأصل ومحتاجاً إلى تعبد شرعي، فمع فرض قصور أدلة الاستصحاب عن شمول الظن يتعين البناء على عدم الرجوع حينه إلى مقتضى اليقين السابق، بل يرجع فيه إلى مقتضى الأصول الأخر المقتضية للعمل تارة على طبق الحالة السابقة وأخرى على خلافها على اختلاف الموارد. فلاحظ.

(١) لكن سبق منه في الأمر الرابع من الامور التي ذكرها في مقدمة الاستصحاب نقل بعض الكلمات الظاهرة في خلاف ذلك.

## الحدث على الطهارة - قال:

كلام الشهيد  
في الذكرى

تنبيهه: قولنا: «اليقين لا يرفعه الشك»، لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، لامتناع ذلك، ضرورة أن الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به: أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظن عليه، كما هو مطرد في العبادات (١) وغيرها، انتهى.

توجيه  
كلام الشهيد

ومراده من الشك معناه اللغوي، وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما كان، فلا يرد ما اورد عليه: من أن الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك.

ما يرد على  
هذا التوجيه

نعم، يرد على ما ذكرنا من التوجيه: أن الشهيد في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»، ولا ريب أن الشك الذي حكم بأنه لا يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم، لأنه إنما يصير موهوماً بعد ملاحظة بقاء أصالة ما كان (٢)، نظير المشكوك

(١) تقدم في الأمر الرابع من الامور التي ذكرها في مقدمة الاستصحاب توجيه المراد بذلك.

(٢) لكن هذا لو تم فلا وجه لوروده في المقام، لانه لم يتقدم من الشهيد ولا من المصنف دعوى كون الاحتمال موهوماً حتى يتوجه الإشكال المذكور، وإنما تقدم في توجيه كلام الشهيد أن مراده من الشك معناه اللغوي، لا خصوص تساوي الطرفين.

اللهم إلا أن يقال: إنما احتج إلى دعوى ذلك لاجل توهم توقف رفع التنافي

الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة. وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم - كما ذكره المحقق [خ.ل.] الخوانساري - فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد (١) من عدم رفع الأول للثاني (٢). وإرادة اليقين السابق والشك اللاحق (٣) يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشك (٤).

به وأن الذي يجتمع مع الظن هو خصوص الوهم لا الشك بالمعنى الاخص، فهو راجع إلى دعوى كون الاحتمال في المقام موهوماً، فيتوجه الإشكال عليه بأنه ليس موهوماً بحسب ذاته في ظرف وجوده، وإنما صار موهوماً بلحاظ الاستصحاب وإبقاء ما كان.

نعم يرد على ما ذكره المصنف رحمته أن هذا إنما يمنع من إرادة الوهم من الشك في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» لكون الملحوظ هو الشك في نفسه حال حدوثه، لا من قول الشهيد رحمته: «فيؤول إلى اجتماع الظن والشك» فإن الشهيد إنما ذكر ذلك بعد فرض جريان أصالة بقاء ما كان، ومن الظاهر أنه بعد فرض جريانها ينقلب الشك وهماً - بناءً على أنها تفيد الظن، كما هو مبني كلام المصنف رحمته هنا - فكلام الشهيد رحمته ليس من تنمة توجيه قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» بل هو أمر آخر ذكره بعد توجيه كلامهم بأن المراد إبقاء حكم اليقين. وعليه ينحصر دفع اشكال امتناع اجتماع الظن والشك بما ذكره الخونساري من ان المراد من الشك الوهم. فلاحظ.

(١) نعت لقوله: «اجتماع» في قوله: «توهم اجتماع الوهم...».

(٢) يعني: في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

(٣) كما تقدم في كلام الشهيد رحمته في مقام توجيه كلامهم.

(٤) يعني: فلا فائدة في ذكر الخونساري لذلك. لكن عرفت أن الخونساري في

مقام توجيه قول الشهيد: «فيؤول إلى اجتماع الظن...» لا في مقام توجيه وقولهم:

وكيف كان، فما ذكره المورد- من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقاً- في محله (١).

المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»

فالأولى أن يقال: إن قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد، إلا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع (٢). ولا ريب أن هذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذب، وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول (٣)، وإنما هو حكم شرعي بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق (٤)، سواء كان احتمالاً متساوياً أو مرجوحاً (٥).

«اليقين لا يرفعه الشك».

(١) لم يتضح الوجه في ورود ذلك على الشهيد عليه السلام بعد ما سبق.

اللهم إلا أن يريد انه تام في نفسه لا وارد على الشهيد عليه السلام.

(٢) فإن الحكم بعدم ارتفاع إحدى الحالتين بالأخرى ظاهر في اجتماعهما.

(٣) لانه من الامور الوجدانية التكوينية فلا يمكن الحكم بها شرعاً.

(٤) وإلى هذا يرجع كلام الشهيد عليه السلام في توجيه قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

(٥) يعني: فلا موجب لحملة على الوهم. لكن عرفت أن الحمل المذكور إنما

هو لقول الشهيد عليه السلام: «فيؤول الأمر إلى اجتماع الظن...» لا لقولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

ثم إنه تقدم من المصنف عليه السلام في الأمر الرابع من مقدمة الاستصحاب التعرض

لكلام الشهيد المذكور هنا، وحمله على ما قد ينافي حمله له هنا، كما قد يظهر بالتأمل فيما ذكرناه هناك.





## المحتويات

### المقام الثاني: في الاستصحاب

- ٧..... الاستصحاب لغة واصطلاحاً
- ٩..... تعريف صاحب القوانين والمناقشة فيه
- ٩..... توجيه تعريف القوانين
- ١٠..... عدم تمامية التوجيه المذكور
- ١٠..... تعريف شارح المختصر
- ١١..... تعريف صاحب الوافية
- الكلام في أمور:
- ١٣..... الأمر الأول: هل الاستصحاب أصل عملي أو أمانة ظنية؟
- ١٤..... المختار كونه من الأصول العملية
- ١٦..... الأمر الثاني: الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية
- ١٨..... الأمر الثالث: هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟
- ١٨..... بناءً على كونه حكماً عقلياً فهو مسألة أصولية
- ١٩..... بناءً على كونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل الأصولية غموض
- ٢٠..... الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعية
- ٢٢..... كلام السيد بحر العلوم رحمته فيما يرتبط بالمقام
- ٢٣..... المناقشة فيما أفاده السيد بحر العلوم رحمته

- ٢٣..... الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية .
- ٢٥..... الأمر الرابع: مناط الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد .
- ٢٥..... ليس المناط الظن الشخصي بناءً على كونه من باب الظن .
- ٢٦..... كلام الشيخ البهائي عليه السلام في أن المناط الظن الشخصي .
- ٢٦..... ظاهر شارح الدروس ارتضاؤه ذلك .
- ٢٧..... استظهار ذلك من كلام الشهيد عليه السلام في الذكرى .
- ٢٩..... الأمر الخامس: تقوم الاستصحاب بأمرين: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء .
- ٣٠..... الاستصحاب الفهقرى .
- ٣٠..... المعتبر هو الشك الفعلي .
- ٣٣..... الأمر السادس: تقسيم الاستصحاب من وجوه: .
- ٣٤..... تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب .
- ٣٤..... المستصحب إما وجودي وإما عدمي .
- ٣٤..... كلام شريف العلماء عليه السلام في خروج العدميات من محل النزاع .
- ٣٥..... المناقشة فيما أفاده شريف العلماء عليه السلام .
- ٣٥..... قيام السيرة على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية في باب الألفاظ .
- ٣٦..... كلام الوحيد البهبائي عليه السلام في ذلك .
- ٣٦..... ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات ومناقشته .
- ٣٩..... التبع يشهد بعدم خروج العدميات عن محل النزاع .
- ٣٩..... ظاهر جماعة خروج بعض العدميات عن محل النزاع .
- ٤٠..... المستصحب إما حكم شرعي وإما من الأمور الخارجية .
- ٤١..... وقوع الخلاف في كليهما .
- ٤١..... للحكم الشرعي إطلاقان: إطلاق الحكم الكلي وإطلاق ما يعم الحكم الجزئي .
- ٤١..... إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الأول .
- ٤٢..... تقسيم المحقق الخوانساري عليه السلام الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الثاني .
- ٤٣..... الأقوى في حجية الاستصحاب من حيث هذا التقسيم .

|     |  |
|-----|--|
| ٤٦٥ | المحتويات .....  |
| ٤٤  | المستصحب إما حكم تكليفي وإما حكم وضعي .....  |
| ٤٤  | القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره .....  |
| ٤٦  | تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب .....  |
| ٤٦  | دليل المستصحب إما الإجماع وإما غيره .....  |
| ٤٦  | المستصحب إما يثبت بالدليل العقلي وإما بالدليل الشرعي .....   |
| ٤٧  | الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي .....  |
| ٥٢  | عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية والشرعية المستندة إليها .....                                 |
| ٥٤  | استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضية العقلية .....  |
| ٥٦  | دليل المستصحب قد يدلّ على الاستمرار وقد لا يدلّ .....  |
| ٦١  | دليل الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه .....  |
| ٦١  | منشأ الشك إما اشتباه الأمر الخارجي وإما اشتباه الحكم الشرعي .....                                    |
| ٦١  | دخول القسمين في محل النزاع .....   |
| ٦٢  | المحكي عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبهة الحكمية .....   |
| ٦٢  | كلام المحدث الاسترآبادي <small>رحمته الله</small> في الفوائد المدنية .....                           |
| ٦٣  | كلامه <small>رحمته الله</small> في الفوائد المكية .....  |
|     | الشك في البقاء قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو                                  |
| ٦٣  | الارتفاع .....   |
| ٦٤  | محل الخلاف في هذه الصور .....  |
| ٦٥  | الشك إما في المقتضي وإما في الرافع .....   |
| ٦٦  | أقسام الشك من جهة الرافع .....   |
| ٦٦  | محل الخلاف من هذه الأقسام .....  |
| ٦٨  | الأقوال في حجية الاستصحاب .....  |
| ٧٠  | أقوى الأقوال .....   |
| ٧٠  | مختار المصنف والمحقق <small>رحمتهما الله</small> حجية الاستصحاب عند الشك في الرافع دون المقتضي ..... |
| ٧٠  | كلام المحقق <small>رحمته الله</small> في المعارج .....   |

الاستدلال على المختار بوجه:

- ٧٢..... الأول: ظهور كلام جماعة في الاتفاق عليه .
- ٧٣..... الثاني: الاستقراء .....
- ٧٤..... الثالث: السنة: صحيحة زرارة الأولى.....
- ٧٥..... تقرير الاستدلال .....
- ٧٥..... معنى الرواية.....
- ٧٦..... كون اللام في (اليقين) للجنس .....
- ٧٨..... صحيحة زرارة الثانية .....
- ٨٠..... فقه الحديث ومورد الاستدلال.....
- ٨٦..... صحيحة زرارة الثالثة .....
- ٨٦..... التأمل في الاستدلال بهذه الصحيحة .....
- ٨٧..... المراد من (اليقين) في هذه الصحيحة .....
- ٨٨..... المراد من (البناء على اليقين) في الأخبار.....
- ٩٢..... الاستدلال بموثقة إسحاق ابن عمار والإشكال فيه .....
- ٩٤..... الاستدلال برواية الخصال ورواية أخرى .....
- ٩٤..... المناقشة في الاستدلال بهاتين الروايتين .....
- ٩٧..... إمكان دفع المناقشة المذكورة .....
- ٩٨..... مكاتبة علي بن محمد القاساني.....
- ٩٨..... تقريب الاستدلال .....
- تأييد المختار بالأخبار الخاصة:
- ٩٩..... رواية عبد الله بن سنان.....
- ١٠٠..... موثقة عمار .....
- ١٠٢..... معنى الموثقة إما الاستصحاب أو قاعدة الطهارة .....
- ١٠٦..... عدم إمكان إرادة القاعدة والاستصحاب معاً من الموثقة .....
- ١٠٦..... كلام صاحب الفصول في جواز إرادة كليهما منها.....

المحتويات ..... ٤٦٧

١٠٧..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

١١٠..... الظاهر إرادة القاعدة

١١١..... الروايتان الثالثة والرابعة

١١٣..... اختصاص الأخبار بالشك في الرفع

١١٣..... تأمل المحقق الخوانساري رحمته في الاستدلال بالأخبار على الحجية مطلقاً

١١٦..... المراد من (نقض اليقين)

### حجة القول الأول

الاستدلال على الحجية مطلقاً بوجوه:

١٢٢..... الوجه الأول والمناقشة فيه

١٢٣..... الوجه الثاني

١٢٤..... المناقشة في الوجه الثاني

١٢٧..... الوجه الثالث

١٢٨..... المناقشة في الوجه الثالث

١٢٨..... دعوى أن وجود الشيء سابقاً يقتضي الظن ببقائه والجواب عنها

١٣٠..... كلام السيد الصدر رحمته في المقام

١٣١..... المناقشة فيما أفاده السيد الصدر رحمته

١٣٢..... كلام صاحب القوانين في المقام

١٣٥..... المناقشة فيما أفاده صاحب القوانين

١٣٨..... الوجه الرابع

١٣٩..... المناقشة في الوجه الرابع

١٤٠..... كلام الشيخ الطوسي رحمته في العدة

### حجة القول الثاني

الاستدلال على عدم الحجية مطلقاً بوجوه:

١٤٢..... الوجه الأول: دعوى أن الاستصحاب إثبات للحكم من غير دليل

١٤٢..... المناقشة في ذلك

- الوجه الثاني: لزوم القطع بالبقاء بناءً على حجية الاستصحاب ..... ١٤٥
- المناقشة فيه ..... ١٤٦
- الوجه الثالث: لزوم التناقض بناءً على الحجية ..... ١٤٦
- المناقشة فيه ..... ١٤٦
- الوجه الرابع: استلزام القول بالحجية ترجيح بينة النافي ..... ١٤٧
- المناقشة في ذلك ..... ١٤٨

#### حجة القول الثالث

- القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي ..... ١٥٠
- عدم استقامة هذا القول بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ..... ١٥١
- معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي ..... ١٥٤
- ما يمكن أن ينتج به لهذا القول ..... ١٥٦
- المناقشة في الاحتجاج المذكور ..... ١٥٧

#### حجة القول الرابع

- حجة القول بالتفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي مطلقاً ..... ١٦٠
- المناقشة في الحجة المذكورة ..... ١٦٠

#### حجة القول الخامس

- التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره ..... ١٦٦
- كلام المحدث الاسترآبادي رحمته الله في الاستدلال على هذا القول ..... ١٦٦
- المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي رحمته الله ..... ١٦٨

#### حجة القول السادس

- التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره والجواب عنه ..... ١٧٤

#### حجة القول السابع

- تفصيل الفاضل التوني رحمته الله بين الحكم التكليفي والوضعي ..... ١٧٤
- كلام الفاضل التوني رحمته الله ..... ١٧٥
- المناقشة فيما أفاده الفاضل التوني رحمته الله ..... ١٨٠

المحتويات ..... ٤٦٩

الكلام في الأحكام الوضعية ..... ١٨٢

هل الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول، أو لا؟ ..... ١٨٢

كلام السيد الكاظمي عليه السلام ..... ١٨٣

مناقشة كلام السيد الكاظمي عليه السلام ..... ١٨٤

الكلام في الصحة والفساد ..... ١٨٩

رجوع إلى كلام الفاضل التوني عليه السلام وما أورد عليه وجوابه ..... ١٩٢

التعليق على ما ذكره الفاضل التوني عليه السلام ..... ١٩٩

شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية ..... ٢١٣

الجواب عن هذه الشبهة ..... ٢١٧

#### حجة القول الثامن

التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره ونسبته إلى الغزالي ..... ٢٢١

ظاهر كلام الغزالي إنكار الاستصحاب مطلقاً ..... ٢٢١

منشأ نسبة هذا التفصيل إلى الغزالي ..... ٢٢٢

كلام الغزالي ..... ٢٢٣

نسبة شارح المختصر القول بحجية الاستصحاب مطلقاً إلى الغزالي ..... ٢٢٦

كلام السيد الصدر عليه السلام في الجمع بين قولي الغزالي ..... ٢٢٦

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر عليه السلام ..... ٢٢٧

#### حجة القول التاسع

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ..... ٢٣٢

ما استدل به في المعارج على هذا القول ..... ٢٣٢

المناقشة في الدليل المذكور ..... ٢٣٣

الأولى في الاستدلال على هذا القول ..... ٢٣٣

مبنى نسبة هذا القول إلى المحقق عليه السلام ..... ٢٣٤

المناقشة في المبنى المذكور ..... ٢٣٥

توجيه نسبة هذا القول إلى المحقق عليه السلام ..... ٢٣٧



### حجة القول العاشر

- ٢٤٠..... التفصيل بين الشك في وجود الغاية وعدمه .  
٢٤٠..... ما استدل به المحقق السبزواري قده على هذا القول .  
٢٤٢..... المناقشة فيما أفاده المحقق السبزواري قده .

### حجة القول الحادي عشر

- ٢٤٨..... التفصيل المتقدم مع زيادة الشك في مصداق الغاية .  
٢٤٨..... استدلال المحقق الخوانساري قده على هذا القول .  
٢٥٦..... كلام آخر للمحقق الخوانساري قده .  
٢٦٠..... المناقشة فيما أفاده المحقق الخوانساري قده .  
٢٦٨..... توجيه ما ذكره المحقق الخوانساري قده في الحكم التخييري .  
٢٦٨..... توجيه المحقق القمي قده .  
٢٦٨..... المناقشة في توجيه المحقق القمي قده .  
٢٧١..... ما أورده السيد الصدر قده على المحقق الخوانساري قده .  
٢٧٢..... المناقشة في الإيراد .  
٢٧٣..... رجوع إلى كلام المحقق الخوانساري قده .  
٢٨٣..... أقوى الأقوال القول التاسع وبعده المشهور .  
ينبغي التنبيه على أمور:

- ٢٨٥..... التنبيه الأول: أقسام استصحاب الكلي .  
٢٨٥..... جواز استصحاب الكلي والفرد في القسم الأول .  
٢٨٦..... جواز استصحاب الكلي في القسم الثاني دون الفرد .  
٢٨٨..... توهم عدم جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ودفعه .  
٢٨٩..... ظاهر المحقق القمي قده عدم جريان الاستصحاب الكلي .  
٢٩٠..... المناقشة فيما أفاده المحقق القمي قده .  
٢٩١..... القسم الثالث من استصحاب الكلي وفيه قسمان .  
٢٩٢..... هل يجري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما أو فيه تفصيل؟

|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٤٧١ |
| مختار المصنف هو التفصيل .....   | ٢٩٤ |
| العبرة في جريان الاستصحاب .....   | ٢٩٦ |
| كلام الفاضل التوني <small>رحمته</small> تأييداً لبعض ما ذكرنا وبعض مناقشاته .....                                       | ٢٩٧ |
| المناقش فيما مثل به الفاضل التوني <small>رحمته</small> لما نحن فيه .....  | ٣٠٢ |
| التنبيه الثاني: الكلام في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات .....  | ٣٠٥ |
| أقسام استصحاب الزمان والزمانيات ثلاثة:  |     |
| استصحاب نفس الزمان .....  | ٣٠٦ |
| استصحاب الأمور التدريجية غير القارة .....   | ٣١٠ |
| استصحاب الأمور المقيدة بالزمان .....  | ٣١٥ |
| ما ذكره الفاضل النراقي <small>رحمته</small> : من معارضة استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً مع استصحاب وجوده ..... | ٣١٦ |
| كلام الفاضل النراقي <small>رحمته</small> .....  | ٣١٦ |
| المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي <small>رحمته</small> .....   | ٣١٩ |
| الزمان قد يؤخذ قيداً وقد يؤخذ ظرفاً .....   | ٣١٩ |
| مناقشة ثانية فيما أفاده النراقي <small>رحمته</small> .....  | ٣٢٢ |
| مناقشة ثالثة فيما أفاده <small>رحمته</small> .....  | ٣٢٥ |
| التنبيه الثالث: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية .....  | ٣٢٧ |
| عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي أيضاً .....  | ٣٢٩ |
| هل يجري الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي؟ .....  | ٣٣١ |
| ما يظهر مما ذكرنا .....   | ٣٣٢ |
| التنبيه الرابع: الكلام في الاستصحاب التعليقي .....  | ٣٣٩ |
| توضيح هذا الاستصحاب .....   | ٣٣٩ |
| كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي .....   | ٣٤٠ |
| المناقشة فيما أفاده صاحب المناهل .....  | ٣٤٠ |
| بعض المناقشات في الاستصحاب التعليقي ودفعها .....  | ٣٤٢ |

- ٣٤٤..... مختار المصنف رحمته في المسألة
- ٣٤٦..... التنبيه الخامس: الكلام في استصحاب أحكام الشرائع السابقة.
- ٣٤٦..... ما ذكره صاحب الفصول في وجه المنع عن هذا الاستصحاب
- ٣٤٧..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول
- ٣٥٠..... وجه آخر للمنع ودفعه.
- ٣٥٢..... ما ذكره المحقق القمي رحمته في وجه المنع
- ٣٥٢..... الجواب عما ذكره المحقق القمي رحمته.
- ٣٥٣..... الثمرات الست لهذه المسألة ومناقشتها
- ٣٦٣..... التنبيه السادس: عدم ترتب الآثار غير الشرعية على الاستصحاب والدليل عليه.
- ٣٦٦..... المراد من نفي الأصول المثبتة
- ٣٦٧..... عدم ترتب الآثار واللوازم غير الشرعية مطلقاً
- ٣٧٠..... ما استدل به صاحب الفصول على عدم حجية الأصل المثبت
- ٣٧٠..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول
- ٣٧٢..... وجوب الالتزام بالأصول المثبتة بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن
- ٣٧٤..... فروغ خمسة تمسكوا فيها بالأصول المثبتة
- ٣٨١..... عدم عمل الأصحاب بكل أصل مثبت
- ٣٨٢..... حجية الأصل المثبت مع خفاء الوسطة
- ٣٨٣..... نماذج من خفاء الوسطة
- ٣٨٦..... التنبيه السابع: الكلام في جريان أصالة تأخر الحادث
- ٣٨٧..... صور تأخر الحادث
- ٣٨٨..... إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان
- ٣٩١..... إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر وجهل تاريخها
- ٣٩٣..... لو كان أحدهما معلوم التاريخ
- ٣٩٤..... قولان آخران في هذه الصورة.
- ٣٩٩..... صحة الاستصحاب الفقهري بناءً على الأصل المثبت

|  |     |
|--|-----|
| المحتويات .....  | ٤٧٣ |
| الاتفاق على هذا الاستصحاب في الأصول اللفظية .....  | ٤٠٠ |
| التنبيه الثامن: هل يجري استصحاب صحة العبادة عند الشك في طروء مفسد؟ .....                       | ٤٠١ |
| مختار المصنف التفصيل .....   | ٤٠٣ |
| التمسك باستصحاب حرمة القطع ومناقشته .....  | ٤٠٥ |
| التنبيه التاسع: الكلام في جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية .....                           | ٤٠٧ |
| لو شك في نسخ أصل الشريعة .....   | ٤١٠ |
| تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه .....  | ٤١٢ |
| بعض الأجوبة عن استصحاب الكتابي ومناقشتها .....   | ٤١٢ |
| الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه آخر .....  | ٤٢١ |
| كلام الإمام الرضا <small>عليه السلام</small> في جواب الجائليق .....                            | ٤٢٨ |
| التنبيه العاشر: الكلام في دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب حكم<br>المخصص .....         | ٤٣٠ |
| الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق على ثلاثة أنحاء .....                                  | ٤٣٠ |
| هل يجري استصحاب حكم المخصص مع العموم الأزمامي أم لا؟ .....                                     | ٤٣١ |
| إذا كان العموم الأزمامي استمرارياً .....   | ٤٣٢ |
| المخالفة لما ذكرنا في موضعين:  |     |
| الأول: ما ذكره المحقق الثاني <small>عليه السلام</small> في مسألة خيار الغبن وما يرد عليه ..... | ٤٣٤ |
| الثاني: ما ذكره السيد بحر العلوم <small>عليه السلام</small> .....                              | ٤٣٦ |
| المناقشة فيما أفاده بحر العلوم <small>عليه السلام</small> .....                                | ٤٣٨ |
| توجيه كلام بحر العلوم <small>عليه السلام</small> .....   | ٤٤١ |
| التنبيه الحادي عشر: لو تعذر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟ .....                       | ٤٤٤ |
| الإشكال في هذا الاستصحاب .....   | ٤٤٤ |
| توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثة .....  | ٤٤٤ |
| ثمرة هذه التوجيهات .....   | ٤٤٧ |
| الصحيح من هذه التوجيهات .....  | ٤٤٨ |

|   |     |
|---|-----|
| عدم الفرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف     |     |
| أوقبله .....  | ٤٤٩ |
| تخيل ودفع .....   | ٤٥٠ |
| نسبة التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين .....                | ٤٥٢ |
| المناقشة في هذه النسبة .....  | ٤٥٢ |
| التنبيه الثاني عشر: جريان الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف والدليل عليه من |     |
| وجوه ثلاثة .....  | ٤٥٤ |
| كلام الشهيد <small>رحمته</small> في الذكرى .....                        | ٤٥٩ |
| توجيه كلام الشهيد <small>رحمته</small> .....                            | ٤٥٩ |
| ما يرد على هذا التوجيه .....  | ٤٥٩ |
| المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» .....                           | ٤٦١ |
| المحتويات .....   | ٤٦٣ |

التَّبَيُّحُ



# التبكي

تعلیقة موسعة على فرائد الأصول  
للشيخ الأنصاري بيته قلبي

الجزء السادس

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مدظله)



دار الأمل  
طباعة، نشر، توزيع



|                            |   |  |
|----------------------------|---|--|
| المؤلف                     | : | الطباطبائي الحكيم، محمدسعيد، ١٩٣٥م - ...                           |
| العنوان                    | : | التنقيح  |
| توضيح                      | : | تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته</small> |
| الجزء                      | : | السادس   |
| الناشر                     | : | دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.  |
| اللغة                      | : | العربية  |
| الموضوع                    | : | Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction            |
| الطبعة                     | : | الثانية  |
| تصنيف BP                   | : | ١٣٩٥ ٨ ط ٢ / ٨ / ١٥٩ BP  |
| تصنيف ديوي                 | : | ٣١٢ / ٢٩٧  |
| الايداع في المكتبة الوطنية | : | ٤٢٣٩٢٤٩  |

## الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

جميع الحقوق محفوظة

|             |                             |
|-------------|-----------------------------|
| اسم الكتاب  | ..... التنقيح / ج ٦         |
| تأليف:      | ..... السيد الحكيم (مدّظله) |
| المطبعة     | ..... نينوا                 |
| العدد       | ..... ١٠٠٠ نسخة             |
| الناشر      | ..... دار الهلال            |
| الدورة ISBN | ..... 978-600-6992-44-0     |
| ISBN        | ..... 978-600-6992--50-1    |

## خاتمة

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص. والتحقق: رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب (١). وتوضيح ذلك: أنك قد عرفت أن الاستصحاب عبارة عن إبقاء

شروط العمل  
بالاستصحاب :

---

(١) يعني: شروط العمل به بعد فرض جريانه.

وكان الفرق بينهما أن شروط الجريان هي التي تتوقف عليها أركان الاستصحاب، وشروط العمل هي التي تغير بعد فرض تحقق الأركان. وما ذكره رحمته تام بالإضافة إلى بقاء الموضوع.

وأما بالإضافة إلى عدم المعارض والفحص، فهو مبني على أن المعارض وارد على الاستصحاب رافع لموضوعه، وعلى أن الموجب للفحص هو العلم الإجمالي بانتفاض الحالة السابقة وأن العلم الإجمالي مانع من شمول دليل الاستصحاب للمورد، والظاهر عدم تمامية الأمرين، بل يأتي من المصنف رحمته إنكار الأول، وإن التزم بالثاني. فلاحظ.

ما شك في بقاءه، وهذا لا يتحقق إلا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق.

والشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بأمر:

## الأول

بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، والمراد به معروض المستصحب. فإذا أريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنياً أو بوجوده خارجياً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي (١)، وللوجود بوصف تقرره ذهنياً، لا وجوده الخارجي (٢).

١- شروط  
بقاء الموضوع

وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك

---

(١) قد يظهر من المصنف رحمته فيما يأتي أن المراد بالوجود الخارجي هنا هو الحياة المقابلة للموت لا الوجود المقابل للعدم. والظاهر أنه في غير محله، لأن الحياة كالقيام من طوارئ الذات. نعم القيام من طوارئ الذات في ظرف تشخصها بالوجود.

فمع عدم تشخصها لا موضوع للقيام، بخلاف الوجود، فإنه مما يطرأ على الذات في رتبة سابقة على تشخصها فهو يقتضي تشخصها. فلاحظ.

(٢) لامتناع طروء الوجود على الموجود بما هو موجود.

في بقائها، زعماً منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي، وغفلة عن أن المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأولي الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلا لم (١) يجز أن يحمل عليه المستصحب (٢) في الزمان السابق. فال موضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت اخرى، وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته (٣).

الدليل على  
هذا الشرط

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به:

---

(١) يعني: لو كان الموضوع في القضية المتيقنة خصوص الوجود الخارجي.

(٢) وهو الوجود.

(٣) لكن إطلاق التحقق على مثل ذلك لا يخلو عن تسامح.

فالظاهر أن التعبير عن الشرط المذكور ببقاء الموضوع في غير محله، بل الأولى التعبير عنه بلزوم اتحاد القضية المشكوكة المحرزة بالاستصحاب مع القضية المتيقنة المستصحبة، بنحو يصدق: كان كذا فهو كما كان، لأن مفاد الاستصحاب ليس إلا التعبد ببقاء الأمر المتيقن، فلا بد من اتحاد المتيقن مع المشكوك، حتى يكون التعبد به بقاء له، ومن الظاهر أن وحدة القضيتين موقوفة على وحدة موضوعهما كمحمولهما، وإلا كانت قضيتين متباينتين، وليست إحداهما بقاء للأخري.

و منه يظهر أنه لا بد من العلم باتحاد القضيتين في الموضوع، إذ مع الشك في ذلك لا يجرز النقض على الحكم بعدم القضية المشكوكة، فلا يعلم بدخوله في عموم النهي عن نقض اليقين بالشك فالتمسك فيه به من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. ولكن يظهر من المصنف رحمته اعتبار العلم ببقاء الموضوع في الخارج وسيأتي الكلام فيه.

فإما أن يبقى في غير محل وموضوع، وهو محال.

وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض (١)، وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر، إما لاستحالة انتقال العرض، وإما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق (٢).

ومما ذكرنا يعلم: أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء، والحكم بعدمه نقضاً (٣).

المعتبر هو العلم  
ببقاء الموضوع

---

(١) هذا موقوف على استحالة انتقال العرض عن موضوعه لموضوع آخر، كما سيأتي.

(٢) هذا موقوف على كون خصوصية كونه في الموضوع السابق دخيلة في ترتب الأثر، أما لو لم تكن دخيلة فيه لايهم تخلفها في جريان الاستصحاب وترتب الأثر، لأن المستصحب هو العرض الشخصي الذي كان موجوداً في الموضوع السابق المفروض بقاءه بنفسه في الموضوع الآخر بناء على كان إمكان انتقال العرض عن موضوعه. نعم لا يبعد كون محل كلام المصنف رحمته ما إذا كانت خصوصية الموضوع دخيلة في ترتب الأثر، فيكون ما ذكره في محله.

(٣) هذا وإن كان مسلماً، وإلا امتنع التمسك بعموم الاستصحاب لأنه

هل يجوز إحراز  
الموضوع في  
الزمان اللاحق  
بالاستصحاب؟

فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور، إلا أنه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك: أن الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه: إما أن يكون مسبباً عن سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء

---

تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية من طرف العام الذي لا اشكال في امتناعه، إلا أن ذلك لا يتوقف على العلم ببقاء الموضوع، ضرورة أنه مع الشك في بقاءه يشك في بقاءه متصفاً بالعرض فاستصحاب اتصافه بالعرض إبقاء المتيقن، لا لأمر آخر.

و بعبارة أخرى: الشك في بقاء القضية كما يكون من جهة الشك في بقاء محمولها مع العلم ببقاء موضوعها كذلك يكون مع الشك في بقاء موضوعها.

و مما ذكرنا يظهر أن ما تقدم منّا في توجيه هذا الشرط بأن المراد منه اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة لا ينهض بإثبات لزوم العلم بتحقيق الموضوع.

نعم قد يقال: إن موضوع الأثر لما كان هو مفاد القضية الحملية فاستصحابها متعذر في المقام لأن مفاد القضية الحملية إنشائية كانت - كهند طالق - أم خبرية - كالماء بارد - أم تعبدية - كما في مقام الاستصحاب - هو التعرض للمحمول - إنشاءً أو اخباراً أو تعبداً - مع المفروغية عن تحقق الموضوع في ظرف انتساب المحمول له من ذهن أو خارج، فمع عدم المفروغية عنه في ظرفه والشك فيه - كما في الفرض - لا تصدق القضية الحملية بأي نحو كانت ويمتنع التعبد بها بالاستصحاب.

و لعله لذا كان المرتكز امتناع الاستصحاب فيما لو وجب التصديق إن كان ما في الحوض كراً، ثم شك في كرية ما في الحوض للشك في وجود ماء في الحوض.

و قد أطلنا الكلام في توضيح ذلك في حاشية الكفاية. فراجع وتأمل جيداً.

- مثل أن يشك في عدالة مجتهده (١) مع الشك في حياته - وإما أن يكون مسبباً عنه.

فإن كان الأول، فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشك، لكن استصحاب الحكم كالعدالة - مثلاً - لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأن موضوع العدالة: زيد على تقدير الحياة، إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة (٢). وبالجملة: فهنا مستصحبان، لكل منهما موضوع على حدة: حياة زيد، وعدالته على تقدير الحياة، ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

وعلى الثاني (٣)، فالموضوع: إما أن يكون معلوماً معيناً شك في بقاءه،

---

(١) يعني: لاحتمال طروء موجبات الفسق.

(٢) يعني: فالمستصحب هو العدالة التعليقية بنحو القضية الشرطية التي لا تتوقف على فعلية الشرط.

لكن هذا غير ظاهر الوجه، فإن موضوع الأثر هو العدالة الفعلية، لا التقديرية، وليست العدالة التقديرية أمراً مجموعاً حتى يمكن استصحابها كالأحكام الشرعية بناءً على جريان الاستصحاب فيها مع التعليق.

نعم الظاهر أن الحياة ليست موضوعاً للعدالة بل موضوعها الإنسان وهو المعروف لها وليست الحياة إلا شرطاً تكوينياً لعروض العدالة بمعنى الملكة الفعلية - عليه - فهي خارجة عما نحن فيه، ولا يحتاج إلى إحرازها في المقام.

إلا أن تكون بنفسها دخيلة نظير الالتفات في الأثر فتستصحب بنفسها، كما هو الحال بناءً على اشتراط الحياة في المفتي. فلاحظ.

(٣) وهو ما إذا كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع.

كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير، وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والإطلاق، ثم شك في بقاء تغير الماء الأول وكرية الماء الثاني أو إطلاقه.

وإما أن يكون غير معين، بل مردداً بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آنأماً، أو الماء المتلبس فعلاً بالتغير. وكما إذا شكنا في أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب، أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أما الأول، فلا إشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت - في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية - أن استصحاب الموضوع، حقيقته ترتيب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً (١)،

---

(١) لكن هذا مختص بما إذا كان المستصحب من أحكام الموضوع الشرعية كالأمثلة التي ذكرها رَبِّهِ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما لو شك في كرية ما في الحوض أو برودته للشك في بقاء شيء من الماء في الحوض، فإن استصحاب الموضوع وهو وجود الماء في الحوض لا يقتضي البناء على كريبته أو برودته إلا بناء على الأصل المثبت، لأن موضوعية الماء للكرية أو البرودة ليست شرعية، بل تكوينية خارجية، كما لا يخفى.

فما ذكره رَبِّهِ لا يمنع من استصحاب العرض المشكوك بعد استصحاب الموضوع في مثل ذلك، فيقال مثلاً: كان في الحوض ماء فهو كما كان، ثم يقال: كان ماء الحوض كراً أو بارداً فهو كما كان.

فالعمدة في الإشكال في مثل ذلك: أنه لا مجال لاستصحاب الموضوع، لان



## فحقيقة استصحاب التغير والكرية والإطلاق في الماء (١)، ترتيب أحكامها

وجود الموضوع وإن كان له دخل في الأثر الشرعي، إلا أن دخله فيه ليس شرعياً مستنداً إلى أخذه في كبرى شرعية، لفرض أن القضية الشرعية لم تتعرض إلا لفقد القضية الحملية المتعرضة للمحمول - كالبرودة والكرية - بعد الفراغ عن الموضوع، وإنما هو عقلي ناش من امتناع صدق القضية الحملية دون إحراز موضوعها، وهو لا يكفي في جريان الأصل.

وقد أطلنا الكلام في ذلك في حاشية الكفاية بما لا مجال له هنا.

هذا مع أن ما ذكره عليه السلام خارج عما نحن فيه، إذ محل الكلام هنا هو الموضوع بمعنى معروض المستصحب كالماء المعروض للكرية أو البرودة، وما ذكره إنما هو في الموضوع الشرعي الذي هو عبارة عما له الدخل شرعاً في ترتب الأثر وإن كان خارجاً عن المعروض، وإلا فمن الظاهر أن معروض النجاسة هو الماء بنفسه، وليس التغير مقوماً له، وإنما هو من الحالات الدخيلة شرعاً في اتصاف الماء بالنجاسة، فهو خارج عما نحن فيه.

هذا واختلاط الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام بالموضوع الشرعي هو الذي أوجب اضطراب كلام المصنف عليه السلام جداً، بل اضطراب كلام غيره ممن تأخر عنه. فلاحظ.

(١) لا اشكال في استصحاب التغير، لأنه عارض على الماء زائد عليه أخذ موضوعاً للأثر الشرعي. وأما الكرية فاستصحابها مبني على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب وقد أشرنا غير مرة إلى أنه في غير محله، كما سيأتي الكلام فيه أيضاً.

وأما الإطلاق فيشكل استصحابه لعدم كونه مأخوذاً شرطاً في الماء بمفاد كان الناقصة شرعاً، بل لا دليل على اعتباره إلا ما دل على أن المطهر هو الماء بعد عدم شموله لغير المطلق منه لغة وعرفاً، وحينئذٍ فمرجع استصحابه إلى استصحاب مائة

المحمولة عليها، كالنجاسة في الأول، والمطهرية في الأخيرين.

فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذٍ، لارتفاع الشك (١)، بل لو أريد استصحابها لم يجز، لأن صحة استصحاب النجاسة - مثلاً - ليس من أحكام التغير الواقعي ليثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية، لا استصحابها، إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة (٢).

مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، حكم العقل باشتراط بقائه فيه (٣)، فالمتغير الواقعي إنما

---

الماء، ولا مجال لاستصحابها بمفاد كان الناقصة لأنها ليست من عوارض الماء، كما لا مجال لاستصحاب وجود الماء بمفاد كان التامة لانه لا يجرز كون المغسول به ماءً. فتأمل جيداً.

(١) على ما يأتي في الأصل السببي والمسببي.

(٢) هذا إنما يتم في الموضوع الشرعي، لا الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام، أما المعروض فتحققه شرط في صحة الاستصحاب لا في ثبوت المستصح. نعم شرطيته في صحة الاستصحاب ليست شرعية، بل عقلية، كما ذكرنا وسيأتي منه.

(٣) إما لاستحالة انتقال العرض عن موضوعه، وغيره مما تقدم منه، أو لامتناع التعبد بالقضية الحملية إلا بعد الفراغ عن تحقق موضوعها في ظرف ثبوته للمحمول له كما ذكرنا.

لكن هذا إنما يتم في الموضوع بمعنى المعروض، لا في الموضوع الشرعي كالتغير، فإنه لا يعتبر إحرازه في الاستصحاب لاشراً ولا عقلاً، بل يكون المستصح من آثاره، فأحرازه إحراز له مغنٍ عن استصحابه، كما تقدم منه في الوجه

يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم - أعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع - ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على وجوده (١) الاستصحابي، فتأمل.

وعلى الثاني (٢)، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم. أما الأول، فلأن أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعية (٣)، إلا بناء على القول بالأصل المثبت، كما تقدم في

---

السابق. ومنه يظهر اضطراب كلام المصنف رحمته بسبب اختلاط المراد من الموضوع في كلامه.

(١) الضمير يعود إلى (الموضوع).

(٢) وهو ما إذا كان الموضوع أمراً مجملاً مردداً بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع.

لكن الظاهر أن هذا إنما يتصور في الموضوع الشرعي، لانه أمر واقعي تابع للشارع قابل للاختفاء والإجمال دون الموضوع بمعنى المعروض للقضية المتيقنة، إذ بعد فرض كون القضية متيقنة يكون موضوعها متيقناً تبعاً لها ولا يتصور فيه الشك.

(٣) ليس المدعي هنا التمسك باستصحاب التغيير أو المتغير - مثلاً - بمفاد كان التامة حتى يرد ما ذكره، بل استصحاب التغيير بمفاد كان الناقصة، فيقال: كان هذا الماء متغيراً فهو كما كان، فلا مجال للإيراد عليه بما ذكره رحمته.

بل العمدة في الإشكال فيه أنه من استصحاب المفهوم المردد، فمثل التغيير المأخوذ موضوعاً للنجاسة شرعاً مردد بين التغيير الفعلي الحالي وما يعم التغيير السابق، والأول معلوم الارتفاع والثاني معلوم البقاء، والعنوان المردد بينهما ليس موضوعاً للأثر الشرعي على إبهامه وإجماله، بل ليس الموضوع إلا أحدهما بمفهومه

أصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقاءه على الكرية، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول (١).

وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم، لأن صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه (٢).

وأما استصحاب الحكم، فلأنه كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاءه، وبقاءه قائماً بهذا الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً، حتى يكون إثباته

---

الخاص، وكلاهما غير قابل للاستصحاب، لعدم تمامية أركانه فيه.

(١) لم يتضح عاجلاً المراد بهذه العبارة، وفي بعض الحواشي: «يعني عدم جريان استصحاب الحكم».

وهو غير ظاهر أولاً: من جهة أنه يأتي منه التعرض لاستصحاب الحكم.

وثانياً: من جهة أن القسم الأول المقابل لهذين القسمين قد حكم فيه بجريان استصحاب الحكم بنحو التعليق على وجود الموضوع، لا بعدم جريان استصحاب الحكم والقسم الأول من هذين القسمين قد حكم فيه بعدم جريان استصحاب الحكم من جهة حكومة استصحاب الموضوع عليه، وكلا الأمرين لا مجال له هنا، فلاحظ.

(٢) هذا لا يصلح للمنع من جريان استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعاً، كما لعله ظاهر.

فالعمدة أن موضوعية الموضوع ليست مجعولة شرعاً، بل ليست هي إلا منتزعة من جعل الحكم له كشرطية الشرط وسببية السبب، فلا مجال لاستصحابها. كما أنها ليست موضوعاً لأثر شرعي، بل ليس موضوع الأثر الشرعي إلا الموضوع بعنوانه الأولي، كالتغير والكرية ونحوهما.

## إبقاء ونفيه نقضاً (١).

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك (٢) في أن موضوعه ومحله هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته، حتى يكون الحكم مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي، والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه، فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع، كما يقال: إن حكم النجاسة في الماء المتغير، موضوعه نفس الماء (٣)، والتغير علة محدثة للحكم، فيشك في عليته للبقاء.

الشك في الحكم  
من جهة الشك في  
القيود المأخوذة  
في الموضوع

(١) هذا يتم فيما لو لم يكن الباقي عين ما قام به أولاً، بل كانا مختلفين قطعاً أو احتمالاً، بحيث لا يصدق هذا ذلك، كما في موارد الاستحالة كاستحالة الكلب ملحاً، واتحادهما دقة لو تم لا يجدي مع غفلة العرف عن ذلك، كما لعله يأتي.

أما بخلاف ما لو كان عينه، والاختلاف بينهما إنما هو في الخصوصيات الزائدة التي يحتل أخذها في الموضوع شرعاً مع العلم بعدم كونها مقومة للموضوع بمعنى المعروض، كالتغير، لما هو المعلوم من أن معروض النجاسة هو ذات الماء، وليس التغير إلا شرطاً شرعياً فيه لا يوجب انسلاخه وتعدد الماء، فإنه لا مانع من الاستصحاب حيثئذٍ، لصدق النقض بدونه بلا إشكال.

وكان ما ذكره المصنف رحمته مبني على الخلط بين الموضوع الشرعي والموضوع بمعنى المعروض، كما أشرنا إليه آنفاً ويظهر من كثير من فقرات كلامه. فلاحظ.

(٢) الشك بالنحو المذكور إنما يكون غالباً بالإضافة إلى الموضوع الشرعي، الذي هو عبارة عن تمام ما يعتبر في ترتب الحكم، لا الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام وإلا فهو كثيراً ما يتيقن ببقائه مع احتمال ارتفاع الحكم، بل مع اليقين بارتفاعه، كما لعله سيتضح، وأشرنا إليه قريباً.

(٣) لا إشكال في أن الموضوع بمعنى المعروض هو الماء، والتغير من الصفات

ما يميز به القيود  
المأخوذة في  
الموضوع  
أحد أمور:

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو  
أحد أمور:

١- العقل

الأول: العقل، فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيوداً للموضوع  
مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد يجمعها، وذلك لأن كل قضية  
وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد  
ومحمول واحد (١)، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض  
تلك القيود، سواء علم كونه قيداً للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم  
أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب، لأنه (٢) إثبات عين الحكم السابق لعين

---

غير المقومة له لعدم قابلية الماء الجزئي للتقييد، فهو لو كان معتبراً في النجاسة كان  
علة شرعية فهو خارج عن محل الكلام.

(١) لكن هذا إنما يمنع من استصحاب مفاد القضية الكلية، لا من استصحاب  
الحكم في المورد الشخصي لو كان موضوعه أمراً جزئياً خارجياً كالنجاسة الطارئة  
على الماء، لما هو المعلوم من أن الأمر الجزئي لا يقبل التقييد، فلا بد من رجوع جميع  
القيود في القضية الكلية إلى العلل في ثبوت الحكم للأمر الجزئي الخارجي الذي لا  
يتبدل قطعاً بتبدلها.

نعم لو أريد استصحاب الحكم الوارد على الموضوع الكلي كما في الأحكام  
التكليفية التي معروضها فعل المكلف فقد يتوجه ما ذكره عليه السلام، لأن الأمر الكلي قابل  
للتقييد.

على أنه لا يتم كلية، لما تحقق في محله من الفرق بين شروط التكليف وشروط  
المكلف به، فاللازم امتناع جريان الاستصحاب مع الشك في بقاء شرط المكلف به  
الذي هو معروض الحكم التكليفي كما تقدم في حجة القول السابع.

(٢) الضمير يعود إلى: (الاستصحاب).

الموضوع السابق، ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم، لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم (١) - كالخيار (٢) - لم يقدح في جريان الاستصحاب، لأن الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول (٣).

فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرافع (٤) ذاتاً أو وصفاً (٥)، وفيما كان من جهة مدخلية الزمان. نعم، يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها (٦).

ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفصلاً.

الثاني: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة، ويفرق بين

٢- لسان الدليل

---

(١) لكن الزمان كسائر القيود المحتمل دخلها في الحكم، فيجري عليه ما يجري عليها.

(٢) يعني: لو شك في كونه فورياً.

(٣) لكن مع انحفاظ الموضوع، فإذا فرض احتمال دخل الزمان فيه امتنع الاستصحاب.

(٤) لكن جعل الرافع مستلزم لقصور موضوع الحكم في القضية الشرعية الكلية عن شمول صورة وجوده ولو بنحو نتيجة التقييد. فهو مستلزم القصور الموضوع بالمعنى المذكور.

(٥) يعني: الشك في وجود الرافع، أو في رافعية الموجود اعتراف إحرار الموضوع.

(٦) كالعدالة التي موضوعها ذات الإنسان الذي لا تكون صفاته مقومة له.

قوله: «الماء المتغير نجس»، وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغير»، فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبس بالتغير، فيزول الحكم بزواله، وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها، وهكذا. وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرفع (١) إذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع، لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه.

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف، فكل مورد يصدق عرفاً أن هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب وإن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل علم عدمه.

مثلاً: قد ثبت بالأدلة أن الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتنا واطلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت، فيحكمون بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني (٢)، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق، لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، فلا معنى لصدق ارتفاع الأول وبقاء الثاني، وقد (٣) ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً (٤).

ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد

---

(١) أما الشك من جهة الرفع فهو ملازم لإحراز الموضوع بالمعنى المذكور.

(٢) مع أن البقاء والارتفاع في الأعراض موقوفان على بقاء موضوعاتها.

(٣) الواو حالية.

(٤) لكن موضوع النجاسة والطهارة هو الجسم الذي لا يرتفع بالموت.



الزوجين (١)، وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً،  
ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها (٢)، واستصحاب  
السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك في تبذله بالبياض أو بسواد  
خفيف (٣)، إلى غير ذلك.

(١) لم يتضح حكمهم بذلك، بل لعل الحياة عندهم من مقومات الموضوع،  
لعدم قيام الزوجية بالجسم نفسه. وليست كالتجاسة والطهارة. فتأمل.  
(٢) لكن تقدم في التنبيه الحادي عشر الإشكال في ذلك.  
(٣) تقدم في استصحاب الكلي أن هذا لا يبتني على التسامح العرفي.  
ثم إنه يظهر من المصنف رحمته البناء على هذا الوجه، وجعله هو المعيار جريان  
الاستصحاب وإن لم يتعرض للدليل عليه.  
وكان وجه لزوم تنزيل الخطابات الشرعية - ومنها خطاب. لا تنقض اليقين  
بالشك - على ما عند العرف.

وفيه: أن الرجوع إلى العرف إنما هو شرح مفهوم الخطاب، لا في تطبيقه بعد  
معرفة مفهومه على المصاديق الخارجية بنحو يكفي بالتسامح العرفي في التطبيق.  
ولذا لا إشكال عندهم في عدم الاكتفاء في المقادير - كالصاع والرطل  
والفرسخ - بما يتسامح العرف في تطبيق العناوين عليه مما زاد أو نقص قليلاً، بل  
لابد بعد الرجوع إلى العرف في تحديد مفاهيمها من كون تطبيقها حقيقياً فلا يجتزأ  
إلا بالأفراد الحقيقية.

نعم إذا كان التسامح مما يغفل عنه العرف بحيث يرى صدق العنوان معه  
حقيقة لا مجازاً ولا محتاجاً إلى عناية التنزيل لم يبعد الاكتفاء به فمقتضي الإطلاق  
المقامي للخطاب، إذ لو لم يكن مجزياً كان اللازم على المتكلم الحكيم التنبيه عليه،  
لعدم صلوح الخطاب له بعد فرض غفلة العرف عنه، وإلا كان مخلاً بغرضه.

ولعله عليه يبتني الاجتزاء في تطبيق الصاع من الخنطة مثلاً على المخلوط منها بالتراب بالقدر المتعارف وعدم اعتبار الخلوص الدقي مع وضوح أن التراب مباين للخنطة حقيقة.

إذا عرفت هذا يتضح الحال في المقام، فانه لا إجمال في مفهوم النقض، لما هو المعلوم من أن المراد به رفع اليد عن الأمر الثابت سابقاً، ولازم ذلك اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً.

لكن الموضوع الذي يعتبر الإتحاد فيه ليس هو الموضوع الشرعي الذي يراد به جميع ما يعتبر في الحكم من شرط أو ظرف أو غيرهما، بل معروض الأمر المستصحب، كالماء المعروض للنجاسة والصلاة المعروضة للوجوب، فإن هذا هو المعيار في اتحاد القضيتين، لما هو المعلوم من وحدة العرض مع وحدة معروضه، بنحو يصدق على عدمه معه النقض وعلى وجوده البقاء وإن اختلفت علله أو شروطه، فإذا كان الماء واحداً كانت حرارته واحدة، وإن كان حدوثها مسبباً عن الشمس وبقاؤها مستنداً للنار، بحيث يصدق البقاء بوجودها والارتفاع بعدمها، ولا أثر لوحة العلة في ذلك.

وعليه فاللازم تنقيح الموضوع بالمعنى المذكور في القضية المتيقنة ثم التزام بقائه حقيقة، ولا وجه للاكتفاء بالتسامح العرفي فيه.

ومن ثم منعنا من استصحاب الكرية، ووجوب المركب مع تعذر بعض أجزائه، لا بتناهما على تنزيل الناقص منزلة التام، كما تقدم في التنبيه الحادي عشر وغيره.

وأما استصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغيره فهو ليس مبنياً على التسامح العرفي، لما هو المعلوم من أن المستصحب هو النجاسة الشخصية الثابتة للماء الخارجي الشخصي الباقي حقيقة لا تسامحاً، وليس التغير إلا صفة له، لا قيماً مقوماً، لعدم

قبول الأمر الجزئي للتقييد.

من دون فرق بين كون القضية الشرعية بلسان: ينجس الماء إذا تغير، وكونها بلسان: الماء المتغير نجس، بل لا بد من تنزيل التقييد على بيان دخل التغير في الحكم شرعاً، لا دخله في موضوعه قيداً.

وإنما يتجه التفصيل المذكور لو كان موضوع المستصحب هو الأمر الكلي، كما في التكاليفية، فيلزم الرجوع للأدلة الشرعية في تنقيح الموضوع، بمعنى المعروض لقابلية الأمر الكلي للتقييد.

ولا يكتفى بتسامح العرف في ذلك للتغافل عن التقييد المحتمل، كما تقدم في ذيل الكلام في حجة القول السابع.

نعم لو كان البقاء أو الارتفاع عقليين دقيقين، بنحو يغفل العرف عنها فلا عبرة بهما، كما في باب الاستحالة والاستهلاك، كاستحالة الخشب دخاناً أو ماداً، والماء بخاراً، والكلب ملحاً، واستهلاك البول في الماء الكثير، فإن العرف يرى المتجدد في الاستحالة متولداً من السابق لابقاء له، ويرى المستهلك منعماً، وإن كان الموجود السابق باقياً حقيقة ودقة.

ومثله ما قد يدعى من أن الأجسام الحية تتبدل في مدة من الزمان، بحيث يكون اللاحق مبانياً للسابق لابقاء له. فانه لو تم لا يمنع من جريان الاستصحاب، لغفلة العرف عن ذلك وصدق البقاء بنظرهم بلا عناية ولا كلفة.

هذا حاصل ما ينبغي ذكره في المقام. وبعد الاحاطة به يتضح حال الفروع الكثيرة المتفرقة التي أشار إليها المصنف رحمته وغيرها. كما يتضح اضطراب كلام المصنف رحمته بسبب خلطه بين الموضوع الشرعي - الذي هو عبارة عما يعتبر في الحكم شرعاً - والموضوع بمعنى المعروض. وخلطه في الرجوع للعرف بين ما يبني على النظر العرفي الحقيقي والتسامحي إلى غير ذلك مما يتضح بالتأمل. والله سبحانه العالم

كلام الفاضلين  
تأسيدياً لكون  
الميزان نظر العرف

وبهذا الوجه (١) يصح للفاضلين عليهم السلام - في المعبر والمنتهى - الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة: بأن النجاسة قائمة بالأعيان النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلها، وتلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية، لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها، انتهى كلام المعبر.

واحتج فخر الدين للنجاسة: بأصالة بقائها، وبأن الاسم أمانة ومعرف، فلا يزول الحكم بزواله، انتهى.

وهذه الكلمات وإن كانت محل الإيراد، لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظهور عدمه، لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء (٢)، كما اعترف به في

---

العاصم وله الحمد.

(١) ما ذكره الفاضلان ظاهر في الاستدلال على بقاء النجاسة واقعاً لا ظاهراً بالاستصحاب نعم كلام فخر المحققين صريح في إرادة الاستصحاب.

لكن جريان الاستصحاب فيه مبني على النظر الدقي لا العرفي، كما ذكرنا.  
(٢) إن أريد به أن الأحكام تابعة للأسماء وجوداً وهدماً، فكما يكون وجود الاسم مستتباً للحكم كذلك ارتفاع الاسم يستتبع ارتفاع الحكم، فلا ظهور للأدلة في ذلك.

ولذا كان المشهور عدم ثبوت مفهوم الوصف، مع أن المراد من الأسماء ما يعم الوصف. وإن كان المراد أن دلالة الدليل على ثبوت الحكم موقوفة على ثبوت الاسم فلو ارتفع الاسم كان دليلاً قاصراً عن إثبات الحكم وإن أمكن ثبوته واقعاً، بحيث لو دل عليه دليل آخر لم يناف الدليل الأول، فهو في محله.

المنتهى في استحالة الأعيان النجسة، إلا أنه شاهدة على إمكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده، كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إن أهل العرف (١) لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان، إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنواني والفاقد.

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمنتجس، فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع، دون الثاني، لأن موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل - أعني الخشب مثلاً - وإنما هو الجسم (٢) ولم يزل بالاستحالة.

الفرق بين نجس العين والمنتجس عند الاستحالة

وهو حسن في بادئ النظر، إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم أن النجاسة في المنتجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات: أن كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لبيان عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة

الإشكال في هذا الفرق

إلا أنه لا ينافي إمكان إثبات الحكم بعد ارتفاع الاسم بالاستصحاب فيما إذا لم يكن الاسم مقوماً للمعروض، بل كان من حالاته عرفاً. فلاحظ.

(١) عرفت أنه ناش من كون معروض النجاسة هو الجسم الباقي بعد الموت.

(٢) فإن أدلة النجاسة بالملاقاة، لم تشتمل على العناوين الخاصة كالثوب والخشب، وإنما المستفاد منها أن كل جسم لاقى نجساً فهو نجس، فموضوع الحكم فيها هو الملاقى بعنوان كونه جسماً.

للنجاسة، لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية (١).

وبتقرير آخر: الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة.

فقولهم: «كل جسم لاقى نجساً فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: «إن كل جسم له خاصية وتأثير» مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع (٢).

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم، فنقول: لا إشكال في أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة- مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك- فاستنباط القضية

---

(١) هذا خلاف ظاهر كلماتهم، بل لعله خلاف ظاهر الأدلة، لظهورها في خصوصية الجسم كسائر الموضوعات المأخوذة في أدلة الأحكام، فالعمدة في الجواب هو أن أدلة النجاسة بالملاقاة لا تتضمن إلا سببية الملاقاة لحدوث النجاسة ولا نظر لها لبقائها فلا بد في بقائها من الرجوع إلى دليل آخر، وليس هو في المقام إلا الاستصحاب وقد عرفت عدم جريانه في موارد الاستحالة، لغفلة العرف عن كون الموجود اللاحق بقاء للسابق، بل هو بنظرهم كالمولد منه، فهو مبين له عرفاً. فراجع.

(٢) لا يخفى أن الحكم في القضية المذكورة إنما هو بثبوت الخاصية والأثر للجسم، لا بثبوت خاصية وأثر خاصين، ومن الظاهر أن ثبوت الخاصية والأثر من أحكام عنوان الجسم، لا من أحكام افراده الخاصة، وليس أثر الفرد الخاص إلا الأثر الخاص. فلاحظ.

الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة (١)، لا ما يتقوم به، وإلا فاللازم إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله (٢).

ودعوى: أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم (٣). نعم، الفرق بين المتنجس والنجس: أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المتنجس محتمل البقاء (٤).

لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين (٥) أن العرف هو

عدم الفرق بناءً  
على كون المحكم  
نظر العرف

(١) إن رجع هذا إلى ما ذكرناه فهو في محله وإلا فلم يتضح وجهه.

(٢) كالثوب والبدن والماء وغيرها.

(٣) الظاهر أن المستفاد من مجموع أدلة التنجيس عدم دخل خصوصيات الجسم في الحكم به. نعم الحكم المذكور لا يتضمن إلا حدوث النجاسة لا بقائها ويحتاج في بقائها للاستصحاب، كما ذكرنا.

(٤) إن أريد بالموضوع الموضوع الشرعي الذي يكون ثبوت الحكم معه مقتضي الدليل، فهو كما يرتفع في النجس يرتفع في المتنجس، لما عرفت من أن مفاد الدليل في المتنجس حدوث النجاسة ولا نظر له إلى بقائها، فموضوعه مختص بحال الحدوث. وإن أريد بالموضوع المعروض للحكم خارجاً فهو في باب الاستحالة باق دقة، ومرتفة عرفاً، من دون فرق بين النجس والمتنجس.

(٥) لا دخل لذلك في عدم الفرق، وإنما يبتني عدم الفرق على ما تقدم منه من أن الاستصحاب موقوف على العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي الشك فيه، وما تقدم منا من أنه يعتبر العلم باتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة.

المحكم في موضوع الاستصحاب (١). أرأيت أنه لو حكم على الخنطة أو العنب بالحلية أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة، هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزيب (٢)؟! كما لا يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجس بولاً لمأكول اللحم، خصوصاً إذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة (٣). كما أن العلماء أيضاً لم يفرقوا (٤) في الاستحالة بين النجس والمتنجس، كما لا يخفى على المتتبع، بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولية الجلية (٥)، حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق

(١) تقدم الكلام في ذلك منا، ولم يتقدم منه فَيَكُنْ ما يثبت ذلك.

(٢) الظاهر أن هذا لا يبتني على الاستصحاب، بل على استفادة الحكم من إطلاق أدلة الأحكام المذكورة، لأن المستفاد منها عرفاً ولو بمناسبة خاصة كون موضوع الحكم شرعاً هو نفس الماهية وذكر العناوين الخاصة للإشارة إليها، لا لخصوصيتها فيه، فيكون الإطلاق شاملاً لصورة ارتفاع العناوين المذكورة. وإن كان هذا لا يخلو عن غموض في بعض الموارد، فيحتاج فيها للرجوع للأصول. وتمام الكلام في الفقه.

(٣) زوال النجاسة بالاستحالة مبني على عدم جريان الاستصحاب، فلا يكون موجباً لوضوح عدم جريانه.

(٤) لكن هذا ما لم يبلغ مرتبة الإجماع التعبدية لا يكون حجة على من فرق.

(٥) هذا لو تم موقوف على كون مطهريه الاستحالة واقعية كمطهريه الغسل بالماء، فيكون أجنبياً عما نحن فيه.

أما لو كانت ظاهرة ناشئة من عدم جريان الاستصحاب لعدم الموضوع الموجب للرجوع لأصالة الطهارة فلو فرض بقاء الموضوع في المتنجس المقتضي



## الظن (١).

ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة - تبعاً للفاضل الهندي رحمته - : من أن الحكم في المتنجسات ليس دائراً مدار الاسم حتى يظهر بالاستحالة، بل لأنه جسم لا قى نجساً، وهذا المعنى لم يزل.

فالتحقيق: أن مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة، ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب (٢)، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك ويشتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً، من غير فرق - في حكم النجاسة - بين النجس والمتنجس.

مراتب التغير  
والأحكام مختلفة

فمن الأول: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحلية أو الطهارة أو النجاسة، فإن الظاهر جريان عموم أدلة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنهم يفهمون من الرطب والعنب الأعم مما جف منهما فصار تراً أو زيبياً (٣)، مع أن الظاهر تغاير الاسمين، ولهذا لو حلف على ترك أحدهما

لجريان الاستصحاب لم تمنع الأولوية منه، لأن الأولوية واقعية، فالتمسك بها مبني على الأصل المثبت لعدم الدليل على الطهارة في النجس إلا أصالة الطهارة فالتعدي منه إلى المتنجس بالأولوية مبني على حجية الأصل في لازم مجراه. ولو أمكن ذلك لكان مقتضي الاستصحاب في المتنجس عدم مطهرية الاستحالة في النجس. فلاحظ.

(١) يعني: فيكشف ذلك عن كون الأولوية قطعية.

(٢) بل بمقتضى إطلاق الحكم، كما أشرنا إليه قريباً.

(٣) عرفت أن هذا مبني على كون المستفاد من الأدلة أن ذكر العنوان لمحض

لم يحنث بأكل الآخر (١). والظاهر أنهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً للمأكول وبالعكس (٢)، وكذا صيرورة الخمر خلاً (٣)، وصيرورة الكلب أو الإنسان جماداً بالموت (٤)، إلا أن الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إما للنص، كما في الخمر المستحيل خلاً، وإما لعموم ما دل على حكم المتقل إليه (٥)، فإن الظاهر أن استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولاً للمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم

---

الإشارة للماهية المتحققة بعد انسلاخ العنوان، لا لخصوصية في الحكم.

(١) الظاهر أن هذا غير مطرد، بل هو موقوف على كون ذكر العنوان لخصوصيته لا لمحض الإشارة إلى الماهية. وهو يختلف باختلاف القرائن. نعم مع فرض عدمها فالأصل يقتضي خصوصية العنوان.

(٢) الظاهر امتناع الاستصحاب في المقام، لتبدل الموضوع عرفاً، لأن البول بنظر العرف من سنج المتولد من الماء الذي يشربه الحيوان، بنحو لا يصدق أن هذا كان كذا إلا بالنظر الدقي الذي عرفت عدم العبرة به في المقام.

(٣) هذا في محله لعدم كون الانقلاب هنا موجباً لانعدام الموضوع السابق عرفاً بحيث يكون الموضوع اللاحق متولداً من السابق، بل هو بنظرهم بقاء له، فهو من باب تبدل الحالات.

(٤) هذا في محله أيضاً لما تقدم.

(٥) كعموم طهارة بول مأكول اللحم الشامل لما إذا شرب بول غير المأكول، وعموم نجاسة بول غير المأكول الشامل لما إذا شرب بول المأكول.

جريان الاستصحاب (١)، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير مأكول (٢).

ومن الثالث: استحالة العذرة دوداً أو الدهن المتنجس دخاناً، والمنى حيواناً. ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيز على المتابع المتأمل.

ومما ذكرنا يظهر أن معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»، أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي (٣) هي المعيار في وجودها وعدمها (٤)، فإذا قال الشارع: العنب حلال، فإن ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم، دار الحكم مداره، فيتفتي عند صيرورته زيبياً، أما إذا علم من العرف أو غيره (٥) أن الموضوع هو الكلي الموجود في العنب المشترك بينه

معنى قولهم:  
«الأحكام تدور  
مدار الأسماء»

(١) يعني: لتبدل الموضوع.

(٢) فانه لولا الدليل فيه لكان مقتضى الأصل الطهارة لا النجاسة. أقول: لا إشكال في كون تبدل الحكم في أمثال ذلك للدليل، إلا أن الظاهر أنه لولا الدليل لكان المرجع هو أصالة الطهارة في الموردين، لا الاستصحاب لتبدل الموضوع، كما ذكرنا.

(٣) صفة لقوله: «موضوعاتها».

(٤) يعني: وجود الأحكام وعدمها.

لكن عرفت أن ارتفاع الموضوع المستفاد من الدليل لا يقتضي ارتفاع الحكم، بحيث يوجب الحكم بارتفاعه، بل يقتضي قصور الدليل عن إثبات الحكم معه، فهو غير متعرض له، بل يرجع فيه للأصل، كالأحكام لو كان الموضوع بمعنى المعروض باقياً.

(٥) يعني: من القرائن الخاصة والمناسبات الموجبة لظهور الكلام في عموم

وبين الزبيب، أو بينهما وبين العصير، دار الحكم مداره أيضاً.  
نعم، يبقى دعوى: أن ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون  
الموضوع هو العنوان، وتقوم الحكم به، المستلزم لانتفائه بانتفائه (١).  
لكنك عرفت: أن العناوين مختلفة، والأحكام أيضاً مختلفة، وقد  
تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم (٢)،  
واختيار الفاضلين له.

ودعوى: احتياج استفادة غير ما ذكر (٣) من ظاهر اللفظ إلى  
القرينة الخارجية، وإلا (٤) فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف  
العنواني (٥)، لا نضرنا فيما نحن بصدده (٦)، لأن المقصود مراعاة العرف  
في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على

---

الموضوع ولو فرض الاجمال لزم الاقتصار على المتيقن، ويرجع في غيره للأصل،  
وقد عرفت أنه لا بأس بالرجوع للاستصحاب مع بقاء الموضوع بمعنى العروض.  
(١) عرفت أنه لا ينتفي بانتفائه، بل يكون الدليل ساكناً عن حكم صورة  
انتفائه، فيرجع فيه إلى الأصول.

(٢) هذا لم يتقدم، وإنما تقدم كلام الفاضلين وفخر المحققين لا غير.

(٣) وهو الاقتصار على خصوص العنوان المأخوذ في الأدلة.

(٤) يعني: مع عدم القرنية الخارجية.

(٥) ظاهر القضية ثبوت الحكم مع تحقق الوصف العنواني، ولا ظهور لها في

ارتفاعه بارتفاعه، بل يرجع فيه للأصول، كما عرفت.

(٦) يعني: في تحقيق الموضوع الذي يعتبر في الاستصحاب.

وجه الدقة، ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه (١).

وحيثُذ، فيستقيم أن يراد من قولهم: «إن الأحكام تدور مدار الأسماء» أن مقتضى ظاهر دليل الحكم (٢) تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصل، قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره، فافهم.

---

(١) لكن فهم العرف على خلاف الدليل اللفظي راجع إلى قيام القرينة على خلاف مقتضى الأصل في اللفظ الموجب لتنزيل اللفظ على ما يفهمه العرف، فيكون ما يفهمه العرف هو مفاد الدليل اللفظي ولو بضميمة القرينة الخارجية، لا على خلافه لكن هذا كله أجنبي عما نحن فيه، فإنه يقتضي إثبات الحكم بمقتضى إطلاق الدليل، بلا حاجة إلى الاستصحاب، ولا يرجع إلى الاستصحاب إلا مع قصور الدليل، لعدم تحقق موضوعه المستفاد من دليله وحيثُذ يتجه الكلام في موضوع الاستصحاب وقد سبق الكلام في ضابطه.

وكلام المصنف رحمته كما ترى مبني على الخلط بين المقامين الأمر الذي أوجب اضطراب الكلام، كما يظهر بملاحظة ما علقناه عليه والتدبر فيه جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، وله الحمد وحده.

(٢) هذا مبني على أن المرد بالاسم هو العنوان المذكور في القضية اللفظية مع الجمود على معناه الحقيقي. أما ما سبق فهو مبني على أن المراد به المعنى المستفاد من العنوان ولو بقرينة خارجية. وعلى كل حال فذلك أجنبي عما نحن فيه، كما سبق.

## [الأمر الثاني]

٢- اشتراط الشك في البقاء مما يعتبر في تحقق الاستصحاب: أن يكون في حال الشك متيقناً بوجود المستصحب في السابق، حتى يكون شكه في البقاء.

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقاً - كأن تيقن عدالة زيد في زمان، كيوم الجمعة مثلاً، ثم شك في نفس هذا المتيقن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق، فشك في مطابقته للواقع، أو كونه جهلاً مركباً - لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة، ولا اصطلاحاً.

الدليل على اعتبار هذا الشرط أما الأول، فلأن الاستصحاب - لغة - أخذ الشيء مصاحباً (١)، فلا بد من إحراز ذلك الشيء حتى يأخذه مصاحباً، فإذا شك في حدوثه

---

(١) لكن صدق المعنى المذكور حتى في الاستصحاب المصطلح ليس حقيقياً، بل مجازياً، فلا يراد به إلا البناء على تحقق المستصحب عملاً، تنزيلاً للبناء العملي منزلة الاستصحاب الحقيقي. وحينئذ فالبناء العملي كما يكون مع اليقين بالوجود كذلك يكون مع عدمه، فإن المتوقف على وجود المستصحب هو الاستصحاب الحقيقي لا غير وقد تقدم في أول الاستصحاب ما له دخل في المقام. وكيف كان فتحقيق المعنى اللغوي لا أهمية له بعد عدم اشتغال الأدلة الشرعية على لفظ الاستصحاب.

من أصله فلا استصحاب.

وأما اصطلاحاً، فلأنهم اتفقوا على أخذ الشك في البقاء - أو ما يؤدي هذا المعنى - في معنى الاستصحاب (١).

نعم، لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أخرى (٢) مبينة للاستصحاب، ستتكم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها، وأن مدلولها لا يختص بالشك في البقاء، بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقاً، سواء تعلق بنفس ما يقينه سابقاً، أم ببقائه.

قاعدة اليقين  
والشك الساري

وأول من صرح بذلك (٣) الفاضل السبزواري - في الذخيرة - في مسألة من شك في بعض أفعال الوضوء، حيث قال:

والتحقيق: أنه إن فرغ من الوضوء متيقناً للإكمال، ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء، لصحيفة زرارة: «ولا تنقض

تصريح الفاضل  
السبزواري بأن  
أدلة الاستصحاب  
تشمل قاعدة  
(اليقين)

(١) يعني: وأخذ الشك في البقاء ظاهر في المفروغية عن أصل الوجود وعدم الشك فيه.

لكن ما ذكره عليه السلام وإن كان مسلماً إلا أن تحقيق المعنى المصطلح لا أهمية له بعد عدم الاستدلال على الاستصحاب بالإجماع، كما سبق، وعمدة أدلته الأخبار فاللازم تحقيق مفادها. وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) وهي المعبر عنها بقاعدة اليقين. أو قاعدة الشك الساري.

(٣) يعني: بعموم الأخبار للاستصحاب وقاعدة اليقين معاً، وعدم اختصاصها بالاستصحاب حيث إنه صرح هنا باستفادة قاعدة اليقين من الأخبار المذكورة وتقدم منه الاستدلال بها على الاستصحاب.

اليقين أبداً بالشك»، انتهى.

ولعله تَبَيَّنَ، تفتن له من كلام الحلي في السرائر، حيث استدل على المسألة المذكورة: بأنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها، وليس ينقض الشك اليقين، انتهى.

لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك (١). ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء.

لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما توهمه غير واحد من المعاصرين، وإن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب، وبين منكر له عامل بعمومها.

دفع التوهم  
المذكور وتوضيح  
مناط قاعدة  
الاستصحاب  
وقاعدة اليقين

وتوضيح دفعه: أن المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد، فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد (٢) متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان، لتعلق الشك ببقاء ما يقين سابقاً، ولازمه كون القضية المتيقنة - أعني عدالة زيد يوم الجمعة - متيقنة حين الشك (٣) أيضاً

---

(١) لكن تقدم منه تَبَيَّنَ في آخر الأمر الأول بعد تعريف الاستصحاب أن تعبير الحلي عن الاستصحاب بعبارة النصوص ظاهر في أخذه منها. فراجع.

(٢) لعل الأولى أن يقول: هو اتحاد متعلقيهما ذاتاً وإن اختلفا زماناً من حيث كون اليقين متعلقاً بحدوث الشيء والشك باستمراره وبقائه.

(٣) لزوم بقاء اليقين حين الشك ليس ناشئاً من اتحاد متعلقيهما ذاتاً، كما ولا من اختلافهما زماناً، لأنه إنما يقتضي إمكان بقاء اليقين حين الشك لا لزومه.



من غير جهة الزمان (١). ومناطق هذه القاعدة (٢) اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما يتيقنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقاً - حيث إنه متيقن - من غير تعرض لحال حدوثه (٣)، وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما يتيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقاءه، فقد يكون بقاءه معلوماً أو معلوم العدم أو مشكوكاً.

واختلاف مؤدى القاعدتين، وإن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد - بأن يقول الشارع (٤): إذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق

عدم إرادة  
القاعدتين من  
قوله عليه السلام:  
«فليمض  
على يقينه»

فالعقدة في لزوم بقاء اليقين ظهور دليل حرمة النقض في وجود المنقوض وبقائه حين إرادة النقض، فإذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، فالقضية مختصة عرفاً بما إذا أريد نقض خبر زيد حين إصرار زيد على إخباره، ولا يشمل ما لو عدل زيد عن خبره وشكك فيه حين إخبار عمرو بخلافه، كما لا يخفى.

(١) الظاهر أنه لا حاجة لقوله: (من غير جهة الزمان) فإن اغفال الزمان في الاستصحاب إنما يحتاج إليه لتصحيح وحدة المتعلقين، لا لتصحيح بقاء اليقين بما يتقن به سابقاً. فلاحظ.

(٢) وهي قاعدة اليقين.

(٣) بل المرجع في الحدوث هو اليقين به الذي هو حجة ذاتاً.

(٤) لا يخفى أن استفادة القاعدتين معاً من هذا الكلام ليست ناشئة من إطلاقه، بل من التنقيح فيه على التعميم المستفاد من قوله: «سواء تعلق...» الذي هو راجع إلى استفادة القاعدتين من كلامين. ولولاه لبقى الكلام متردداً بين القاعدتين، لأن قوله: «شك له تعلق بذلك الشيء» إن بقي على إطلاقه شمل

بذلك الشيء فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه، والحكم بالبقاء في الأول، وبالحدوث في الثاني- إلا أنه مانع عن إرادتهما من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»، فإن المضي على اليقين السابق - المفروض تحققه في القاعدتين - أعني عدالة (١) زيد يوم الجمعة، بمعنى (٢) الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده - كما هو مفاد القاعدة الثانية - يغير المضي (٣) عليه بمعنى (٤) عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة - كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب - فلا يصح إرادة المعنيين منه.

فإن قلت: إن معنى المضي على اليقين عدم التوقف من أجل الشك

---

شكوكاً آخر لها أدنى تعلق بالمتيقن ليس بناؤهم على إرادتها، كالشك في سبقه على حال اليقين الذي هو موضوع الاستصحاب القهقري.

وتخصيصه بخصوص الشكين المأخوذين في الاستصحاب وقاعدة اليقين بعيد عن الظاهر جداً، لأن تعلق الشك الاستصحابي بالمتيقن من حيث كونه شكاً في بقاءه، وتعلق الشك في قاعدة اليقين به من حيث كونه شكاً فيه بنفسه، ولا جامع بينهما مختص بهما عرفاً، ليحمل الكلام عليه.

بل لعل الثاني أقرب، لظهور الكلام في تعقب الشك لليقين وكونه بعده الظاهر في كونه بنفسه بعده، لا من حيث متعلقه، كما في الاستصحاب. فلاحظ.

(١) اللازم أن يقول: أعني اليقين بعدالة...

(٢) متعلق بالمضي في قوله: «فإن المضي...».

(٣) خبر (إن) في قوله: «فإن المضي...».

(٤) اللازم أن يقول: بمعنى الحكم بعدالته...

العارض وفرض الشك كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك، فالمضي مع الشك في الحدوث (١) بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشك في البقاء (٢) بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين (٣) وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، والمفروض أنه ليس في السابق إلا يقين واحد، وهو اليقين بعدالة زيد، والشك فيها ليس له هنا فردان (٤) يتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء.

وبعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعية، كعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار تعدد ملاحظة اليقين بشيء واحد، حتى

(١) الذي هو المعبر في قاعدة اليقين.

(٢) الذي هو المعبر في الاستصحاب.

(٣) كما هو مقتضى ظاهر النقض، فإنه لا يصدق عرفاً إلا مع تنافي الأمرين المتوقف على اتحاد متعلقهما، فإذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، لم يشمل ما إذا اختلف متعلق الخبرين، فأخبر زيد بطلوع الشمس، وأخبر عمرو بسفر الحاج.

ومنه يظهر أن تطبيق النقض في مورد الاستصحاب ادعائي، لإغفال اختلاف المتعلقين في الزمان، وتنزيلها منزلة المتحدين بلحاظ اتفاقهما ذاتاً.

(٤) يعني: من اليقين، فإنه الآن بصدد بيان اتحاد اليقين مقدمة لاتحاد الشك، لا بصدد بيان اتحاد الشك، كما يشهد به بقية الكلام.

وأما إثبات اتحاد الشك فقد تعرض له بقوله: «وحيثُذ فإن اعتبر المتكلم...». ومنه يظهر أن ما هنا أولى مما في بعض النسخ من إبدال قوله: «والشك فيها وليس هنا فردان...» بقوله: «والشك ليس له هنا فردان».

ينحل اليقين بعدالة زيد إلى فردين (١) يتعلق بكل منهما شك.

وحيثُ (٢) فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن (٣)، وإن اعتبر الشك فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرض للبقاء، كأنه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها، فليمض على يقينه السابق، يعني ترتب آثار عدالة زيد فيه، فالمضي على عدالة زيد وترتيب آثاره يكون تارة بالحكم بعدالته في الزمان اللاحق، وأخرى بالحكم بعدالته في ذلك الزمان المتيقن، وهذان لا يجتمعان في الإرادة (٤).

(١) يعني: يتعلق أحدهما بحدوث الشيء والآخر ببقائه، لعدم فرض اليقين في البقاء لا في قاعدة اليقين، ولا في الاستصحاب، ولا في لسان الأدلة المشار إليها.

(٢) يعني: بعد فرض وحدة اليقين، ووحدة متعلق اليقين والشك.

(٣) كما هو مفاد الاستصحاب، حيث أنه لا يعتبر فيه الإتحاد بين المشكوك والمتيقن إلا في الذات فقط، ولا يعتبر فيه الإتحاد في الزمان. لكن سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٤) كأنه لأن الأول مبني على اتحاد متعلق الشك واليقين في الذات لا بشرط الاتحاد في الزمان، والثاني مبني على اتحادهما في الذات بشرط الإتحاد في الزمان، ولا جامع بين اللا بشرط وبشرط شيء، حتى يمكن حمل إطلاق الشك عليه، بل لا بد من الحمل على أحدهما لا غير.

لكن من الظاهر أن المأخوذ في موضوع الاستصحاب ليس مطلق الشك المتحد مع اليقين في المتعلق ذاتاً لا بشرط الإتحاد في الزمان، بل خصوص الشك المتحد ذاتاً بغير الاختلاف في الزمان، بحيث يكون المشكوك متأخراً عن المتيقن

وبقاء له.

فليس الفرق بينهما هو الفرق بين بشرط شيء ولا بشرط، بل هو الفرق بين بشرط شيء وبشرط لا، ومن الظاهر إمكان اللحاظ الجامع بينهما، وهو لحاظ الاتحاد في الذات لا بشرط من حيث الاتحاد في الزمان وعدمه، لأن اللابشرط هو الجامع بين بشرط لا وبشرط شيء.

فلو فرض ملاحظته في المقام كانت الأدلة شاملة للقاعدتين معاً.

نعم لازم ذلك شمولها للشك في الاستصحاب القهقري أيضاً، ولا يلتزم به أحد وليس هناك جامع عرفي يشمل الشك في قاعدة اليقين والشك الاستصحاب معاً، ويختص بهما - بان بقيد متعلق الشك بخصوص المتحد مع متعلق اليقين في الزمان والمتأخر عنه، دون المتقدم عليه - يمكن حمل الكلام عليهما، ويتجه شمول الأدلة للقاعدتين معاً.

هذا مضافاً إلى أن بعض روايات الباب وإن كان مطلقاً من حيث تأخر اليقين عن الشك وسبقه عليه، إلا أنه لا بد من حمله على صورة سبق اليقين، إما بقريئة الروايات الأخر، وإما لاستلزام الإطلاق الشمول للاستصحاب القهقري، وحينئذ فسبق اليقين المأخوذ في الأدلة إن كان حقيقياً اختصت بقاعدة اليقين، وإن كان تنزيلياً بعناية سبق متعلقه على متعلق الشك اختصت بالاستصحاب، ولا جامع بين الأمرين عرفاً كي يتجه شمولها للقاعدتين معاً.

ثم لو غض النظر عن جميع ذلك كان الحمل على العموم لا على خصوص إحدى القاعدتين خلاف ظاهر الروايات من وجه آخر.

وحاصله: أن ظاهر النهي عن نقض شيء بشيء - كالنهي عن نقض خبر زيد بخبر عمرو - اعتبار أمرين:

الأول: تنافي مضمونيهما، وهو موقوف على اتحاد موضوعهما ومتعلقهما من

عدم  
إرادة القاعدتين  
من سائر  
الأخبار أيضاً

وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك، فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين، فلا بد أن يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان (١)، وإلا لم يحز استصحابه، كما تقدم في رد شبهة من

جميع الجهات - حتى الزمان، كما أشرنا إليه قريباً.

الثاني: تحقق المنقوض في زمان الناقض وعدم ارتفاعه معه، إذ نقض الشيء فرع تمامة اقتضائه للعمل، ولا اقتضاء له مع ارتفاعه، كما أشرنا إليه أيضاً.

ومن الظاهر أنه لا مجال لاعتبار الأمرين معاً في أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك، لاستحالة اجتماع اليقين والشك في زمان واحد مع وحدة متعلقهما من جميع الجهات حتى الزمان، فلا بد لتصحيح الكلام إما من التنازل عن الأول والاكتفاء بوحدة المتعلقين ذاتاً مع اختلافهما زماناً، بعناية كفاية ذلك في تحقق التنافي بينهما، مع إبقاء الثاني عملاً بمقتضى ظاهر النقض، وإما من العكس بالتنازل عن الثاني دون الأول.

والأول يقتضي اختصاص النصوص بالاستصحاب، والثاني يقتضي اختصاصها بقاعدة اليقين.

ولا مجال للتنازل عن الأمرين معاً فيشمّل القاعدتين معاً، للزوم الاختصار في مخالفة الظاهر على مقدار الضرورة التي يتوقف عليها تصحيح الكلام، وهي تندفع بالتنازل عن أحد الأمرين. ومقتضى ذلك التردد بين القاعدتين لا شمول الأدلة لهما معاً. فلاحظ وتأمل وجيداً.

(١) عرفت أن عدم تقيدهما بالزمان لا يقتضي الاختصاص بالاستصحاب، بل العموم للقاعدتين معاً والاستصحاب القهقري أيضاً، وأنه لا بد في طرد الاستصحاب القهقري إما من تقيدهما بالاتفاق في الزمان أيضاً كسائر الخصوصيات، فتخصص الأدلة بقاعدة اليقين، أو بتقيدهما بتأخر المشكوك عن المتيقن، فتختص بالاستصحاب، ولا جامع بين الأمرين.

قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد.

والمفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقاً بالمتيقن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق.

ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الأخبار.

ودعوى: أن اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين، وكذلك الشك المتعلق فرد من الشك، فكل فرد لا ينقض بشكه.

مدفوعة: بما تقدم، من أن تعدد اللحاظ والاعتبار في المتيقن السابق، بأخذه تارة مقيداً بالزمان السابق وأخرى بأخذه مطلقاً، لا يوجب تعدد أفراد اليقين (١). وليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر بمثابة أن يقال: من كان على يقين من عدالة زيد أو فسقه أو غيرهما من

---

نعم لا يعتبر في إرادة الاستصحاب لحاظ الزمان قيدياً في موضوع الحكم المستصحب، بل يكفي لحاظه ظرفاً للحكم المتيقن، في قبال قاعدة اليقين المعتبر فيها لحاظ الاتفاق في الزمان.

ومنه يظهر أنه لا دخل له بما مضى في رد شبهة تعارض استصحاب الوجود والعدم، فإن ذلك مبني على الفرق بين كون الزمان ظرفاً وكونه قيداً للمتعلق، أما الكلام هنا فهو مبني على الفرق بين لحاظ الاتفاق حتى في الزمان ولحاظ الاختلاف فيه ولو لكونه ظرفاً. فلاحظ.

(١) إذ ليس المفروض هنا إلا يقين واحد بالحدوث لا غير. كما تقدم أن فرض اليقين الواحد يقتضي فرض كون الملحوظ هو الشك الواحد بالحدوث أو البقاء.

حالاته (١) فشك فيه، فليمض على يقينه بذلك، فافهم.

اختصاص مدلول  
الأخبار بقاعدة  
الاستصحاب

ثم إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين، فلا بد أن يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب، لورودها في موارد تلك القاعدة (٢)، كالشك في الطهارة من الحدث والخبث، ودخول هلال شهر رمضان أو شوال.

هذا كله، لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقن عند الشك، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً.

أما لو أريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة إلى زمان الشك وما بعده إلى اليقين بطروء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين، حتى لو أريد منه القاعدة الثانية فقط (٣)، كما لا يخفى، لأن الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق (٤). وقد تقدم

---

(١) يعني: فالعموم بلحاظ الحالات المتباينة لا بلحاظ اختلاف الحالة الواحدة في الحدوث والبقاء.

(٢) هذا إنما يتم في بعض الروايات المتقدمة، دون مثل الرواية الرابعة والخامسة لخلوهما عن المورد، ومن ثم سبق أنهما صالحتان لكل من القاعدتين مرددتان بينهما لولا اتفاقهما مع روايات الاستصحاب لساناً الموجب لقرب حملهما عليه.

(٣) لأن مفاد القاعدة الثانية يكون مركباً من مفاد القاعدتين معاً على الوجه الأول، فيكون المأخوذ في موضوعها، كلا الشكين لا شك واحداً، فيجري ما سبق.

(٤) والمفروض أن الأدلة لم تتعرض في المقام إلا لشك واحد، ولا مجال لحمله على الجامع بين الشكين، لعدم الجامع بينهما. ولا على كل منهما لاستلزامه الاستعمال في معنيين متباينين، فيتعين الحمل على أحدهما بخصوصة.



نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» (١).

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين، لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية (٢)، لأنه إذا شك في ما يتقن سابقاً، أعني عدالة زيد في يوم الجمعة، فهذا الشك معارض لفردين من اليقين، أحدهما: اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة، الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة (٣)، فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة، فكل من

(١) فقد تقدم امتناع حمله على قاعدة الطهارة والاستصحاب معاً، لأن الحكم في القاعدة بأصل الطهارة من دون نظر لاستمرارها. وفي الاستصحاب باستمرارها بعد الفراغ عن أصل وجودها، ولا جامع بين الأمرين، فهو نظير المقام.

(٢) وأما الاستصحاب فلا شبهة في دلالة الروايات عليه، لقرينة المورد فيتعين صرفها إليه بعد فرض لزوم التناقض والتعارض من شمولها للقاعدتين معاً.

(٣) بل المقيدة بيوم الخميس.

وحاصل تقريب المعارضة: أنه لو علم بعدم عدالة زيد يوم الخميس، ثم علم بحصول العدالة يوم الجمعة، ثم تبدل اليقين بالعدالة يوم الجمعة بالشك، فمقتضى قاعدة اليقين البناء على العدالة يوم الجمعة، ومقتضى الاستصحاب البناء على عدمها استصحاباً له من يوم الخميس.

نعم هذا مشروط بالعلم يوم الخميس مثلاً بالحالة السابقة. فلو كانت مجهولة لم يجز الاستصحاب حتى يعارض قاعدة اليقين.

طرفي الشك معارض لفرد من اليقين.

ودعوى: أن اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق (١).

مدفوعة: بأن الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها، عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق (٢). واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه.

ثم إن هذا من باب التنزل والمباشرة، وإلا فالتحقيق ما ذكرناه: من منع الشمول بالتقريب المتقدم، مضافاً إلى ما ربما يدعى: من ظهور الأخبار في الشك في البقاء (٣).

---

(١) فهو نظير دليل الأمانة بالإضافة إلى الاستصحاب في الحكومة عليه.  
(٢) لكن الشك في انتفاض اليقين السابق إنما يصلح لنقضه لو بقي وحده، أما بعد فرض قيامه في مورد قاعدة اليقين فمقتضى القاعدة البناء على مقتضى اليقين، فيكون هو الناقض لليقين السابق لا الشك.  
و بالجملة: قاعدة اليقين بمنزلة الأمانة، فكما يتعين نقض اليقين السابق بالأمانة كذلك يتعين نقض اليقين السابق بمقتضى قاعدة اليقين وعدم جريان الاستصحاب، لما يأتي من الوجه. ولذا لا يظن من المصنف رحمته الالتزام بالمعارضة لو فرض استفادة قاعدة اليقين من أدلة أحر، نظير قاعدة الفراغ، بل يتعين تقديم قاعدة اليقين. فلاحظ.

(٣) لعل الوجه فيه: الترتيب في بعض الروايات بين الشك واليقين. لكنه

.....

---

كما يمكن أن يكون بلحاظ ترتب متعلقيهما كذلك يمكن أن يكون بلحاظ ترتيبتهما بأنفسهما مع وحدة متعلقهما. بل لعل الثاني أظهر لولا القرائن الأخر التي أشرنا إليها هنا وعند الكلام في الرواية الرابعة والخامسة من روايات المسألة.

## [قاعدة اليقين]

هل يوجد مدرك  
لقاعدة (اليقين)  
غير هذه الخبر؟

بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير عموم هذه الأخبار،  
فنقول: إن المطلوب من تلك القاعدة:

إما أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمراً إلى اليقين  
بارتفاعه.

وإما أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده، بأن  
يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط.

وإما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقاً وصحة  
الأعمال الماضية المتفرعة عليه، فإذا تيقن الطهارة سابقاً وصلّى بها ثم شك  
في طهارته في ذلك الزمان، فصلاته ماضية.

لو أريد من القاعدة  
إثبات الحدوث  
والبقاء معاً

فإن أريد الأول، فالظاهر عدم دليل يدل عليه، إذ (١) قد عرفت أنه

---

(١) هذا إنما يحتاج إليه لو فرض الاستدلال على القاعدة بعموم الأخبار  
المتقدمة والمفروض في محل الكلام هو النظر في الدليل عليها غير العموم المذكور.

لو سلم اختصاص الأخبار المعبرة لليقين السابق بهذه القاعدة، لم يمكن أن يراد منها إثبات حدوث العدالة وبقائها، لأن لكل من الحدوث والبقاء شكاً مستقلاً (١).

نعم، لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث، أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها، للعلم ببقائها على تقدير الحدوث. لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت (٢)، فهو تقدير على تقدير (٣).

وربما يتوهم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء

ضعف الاستدلال  
بأصالة الصحة  
في الاعتقاد

(١) يعني: فلا تنهض الأخبار المتقدمة بالغاء كلا الشكين، بل أحدهما لا غير.

نعم لو فرض تمامية الدليل على هذه القاعدة بنحو يقتضي الحدوث فقط وتامة الدليل على الاستصحاب أيضاً غير دليل هذه القاعدة كان مقتضى القاعدتين معاً البناء على الحدوث والبقاء معاً، ويكون المقام نظير استصحاب مؤدى الأمانة، بناءً على أن قاعدة اليقين نظير الأمانة. فلاحظ.

(٢) لعدم كون البقاء مفاداً للقاعدة، بل لازماً خارجياً لمفادها.

(٣) أحد التقديرين وجود الدليل على القاعدة، والدليل الآخر حجية الأصل المثبت. وقد عرفت عدم الدليل على القاعدة كما لا مجال لحجية الأصل المثبت، لعين ما سبق في الاستصحاب.

اللهم إلا أن يفرق بينهما بأن الاستصحاب ليس من الأمارات عرفاً، بخلاف قاعدة اليقين، فإنها عرفاً من الأمارات التي يمكن التعبد بلوازمها فيمكن حمل التعبد الشرعي بها على ما يعمم التعبد باللازم.

لكن تقدم أن ذلك وإن كان ممكناً إلا أنه موقوف على إطلاق دليل التعبد بالأمانة بنحو يقتضي التعبد باللازم، وهو في المقام غير ظاهر. فلاحظ.

بالشك في الشيء بعد تجاوز محله.

لكنه فاسد، لأنه على تقدير الدلالة (١) لا يدل على استمرار المشكوك، لأن الشك في الاستمرار ليس شكاً بعد تجاوز محله. وأضعف منه: الاستدلال له بما سيجيء، من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم (٢). مع أنه كالأول في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

تفصيل  
كاشف الغطاء

وربما فصل بعض الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وأنه غير قابل للاستناد إليه، وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند وغفل زماناً فشك في طهارته ونجاسته، فيبنى على معتقده هنا لا في الصورة الأولى.

لو أريد من  
القاعدة إثبات  
مجرد الحدوث

وهو وإن كان أجود من الإطلاق. لكن إتمامه بالدليل مشكل. وإن أريد بها الثاني (٣) فلا مدرك له - بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب - إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت (٤) فإنما تنفع في الآثار المرتبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتب

- 
- (١) يعني: على التعبد بأصل وجود المشكوك. وسيأتي الكلام فيه عند الكلام في المعنى الثاني من المعاني الثلاثة التي ذكرها المصنف رحمته للقاعدة.
- (٢) يجيء الكلام فيه في ذيل الكلام في أصالة الصحة، ويأتي هناك أنه لا دليل على القاعدة المذكورة.
- (٣) وهو التعبد بنفس حدوث المتيقن من دون نظر إلى استمراره.
- (٤) ظاهره التشكيك في تماميتها في نفسها وهو غريب.

عليها، وأما إثبات نفس ما اعتقده سابقاً، حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المرتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا، فضلاً (١) عن إثبات مقارناته الغير الشرعية، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

وإن أريد بها الثالث (٢) فله وجه، بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل (٣)، فإذا صلى بالطهارة المعتقددة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان بنى على صحة الصلاة.

لو أريد منها مجرد  
إمضاء الآثار  
المرتبة سابقاً

لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق، ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة أيضاً من جهة أن الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به (٤) على المشهور بين الأصحاب، خلافاً لجماعة من متأخري المتأخري كصاحب المدارك وكاشف اللثام، حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر - كما يظهر من الأخير - أنهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل (٥).

ولعل بعض الكلام في ذلك سيحييء في مسألة أصالة الصحة في

(١) هذا أمر آخر غير داخل في الدعوى.

(٢) وهو مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت على الأمر المعتقد به سابقاً.

(٣) كما يأتي الكلام فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

(٤) يعني: مع قطع النظر عن سبق اليقين وعدمه.

(٥) يعني: فلا يجري في الشروط، كالطهارة بالإضافة إلى الطواف والصلاة.

الأفعال إن شاء الله.

وحاصل الكلام في هذا المقام هو أنه: إذا اعتقد المكلف قصوراً أو تقصيراً بشيء في زمان موضوعاً كان أو حكماً، اجتهادياً أو تقليدياً، ثم زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول (١) بالنسبة إلى نفس المعتقد وإلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً (٢).

---

(١) كالاستصحاب، وقاعدة الفراغ والتجاوز والصحة، وغيرها مما يرجع إليه، ويختلف باختلاف الموارد.

(٢) عرفت أن المرجع فيما ترتب سابقاً هو قاعدة التجاوز أو الفراغ الجارية بعد الفراغ من العمل أو مضي محله، وأنها لا تبني على حجية اليقين السابق، لجريانها مع الغفلة أيضاً.



### [الأمر] الثالث (١)

أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم،  
فلو علم أحدهما فلا استصحاب (٢).

٣- اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع

وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح، وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع، فإن الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه (٣)، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

لكن الشك في أن العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب أو من باب التخصص؟ الظاهر أنه من باب حكومة أدلة تلك الأمور على أدلة الاستصحاب، وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض موارد، كما رفع اليد عنها في مسألة الشك

حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب

(١) يعني: من الأمور التي يتوقف عليها جريان الاستصحاب.

(٢) إذ لا إشكال في لزوم العمل باليقين اللاحق، لحجيته الذاتية، ولا مجال معها للتعبد الظاهري.

(٣) فيبقى معه موضوع الاستصحاب، ولا يكون رافعاً لموضوعه كالعلم.

بين الثلاث والأربع ونحوها بما دل على وجوب البناء على الأكثر (١)، ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأن هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب (٢).

ومعنى الحكومة على ما سيجيء في باب التعارض والتراجع أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم. وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى (٣).

(١) فإن البناء على مقتضى الأكثر في الصلاة على خلاف مقتضى الاستصحاب، فيكون دليله مخصصاً لدليل الاستصحاب، لعدم الوجه في تقديمه عليه سوى ذلك بعد عدم تحقق ملاك الحكومة الآتي.

(٢) خروج المورد عن العموم إن كان مسبباً عن التعبد الشرعي كان في الاصطلاح وروداً، كما في خروج موارد الحجج عن الأصول العقلية، فإن موضوع الأصول العقلية ناشئة من دليل التعبد بها. وإن لم يكن مسبباً عن دليل التعبد الشرعي كان تخصصاً في الاصطلاح، كما في خروج موارد الأدلة العلمية عن الأصول الشرعية، فإن موضوع الأصول المذكورة هو عدم العلم، وحصول العلم من الأدلة المذكورة تابع لذاتها لا الدليل التعبد بها. فلاحظ.

(٣) يأتي الكلام في ذلك منا في تعقيب كلام المصنف رحمته إنشاء الله تعالى واللازم هنا الجري على ما ذكره رحمته. وحاصله: أن للحكومة نحوين:

الأول: أن يكون الدليل الحاكم مضيفاً لمفاد الدليل المحكوم مخرجاً لبعض مدلوله عنه، كما في: «لا شك في النافلة» بالإضافة إلى إطلاقات أحكام الشك.

الثاني: أن يكون الحاكم موسعاً لمفاد المحكوم موجباً لدخول ما ليس منه فيه،

ففيما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبينة في نجاسة ثوبك، والمفروض أن الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب، فإن الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبينة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة (١) التي منها استصحاب الطهارة.

كما في: «الطواف بالبيت صلاة» مع إطلاقات أحكام الصلاة. ولا بد في كلا القسمين من كون الحاكم له نحو نظر للدليل المحكوم، كما هو مقتضى التنزيل للتعبد، فإنه يستلزم النظر لأحكام ذي المنزلة وأحكام الأمر التعبدية، كما لا يخفى.

(١) هذا وحده لا يكفي في الحكومة، فإنه كما كان مقتضى أدلة البينة إلغاء آثار الاحتمال المخالف، كذلك مقتضى أدلة الاستصحاب ترتيب أثر الاحتمال المذكور وعدم نقض اليقين به المستلزم لإلغاء البينة، وهذا راجع إلى تعارض دليلي الاستصحاب والبينة لا حكومة الثاني على الأول.

نعم إذا كان مفاد دليل البينة إلغاء احتمال الخلاف تعبدًا وتنزيلها منزلة العلم توجهت دعوى الحكومة بناءً على ما سبق في تفسيرها، لارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشك تعبدًا، نظير: «لا شك في النافلة».

ولعل هذا هو مراد المصنف رحمته كما يشهد به ما في بعض النسخ لكن الشأن في كون مفاد دليل البينة وغيرها من الحجج والأمارات إلغاء الشك وتنزيل الأمانة منزلة العلم، فإنه لا شاهد عليه ولا يقتضيه لسان الدليل المذكور، والمتيقن منه التعبد بمفاد الأمانة وجعل حجيتها لا غير، وهذا وإن كان مستلزمًا لإلغاء احتمال الخلاف عملاً وعدم العمل عليه، إلا أن محض عدم احتمال العمل باحتمال الخلاف لا يقتضي إلغاء الاحتمال شرعاً والتعبد بعدمه.

وقد أطلنا الكلام في ذلك وفي بعض الوجوه الأخر لتقريب الحكومة وردّها في شرح الكفاية. فراجع وتأمل جيداً.

احتمال أن  
يكون العمل  
بالأدلة في مقابل  
الاستصحاب من  
باب التخصص

وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب  
التخصيص بناء على أن المراد من الشك هو عدم الدليل والطريق والتحير  
في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة (١). وإن شئت قلت (٢):  
المراد به (٣) عدم اليقين الظاهري، فإن المفروض دليلاً (٤) قطعي (٥)  
الاعتبار، فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

ضعف هذا  
الاحتمال

وفيه: أنه لا يرفع التحير (٦)، ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي  
الاعتبار (٧) في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون

(١) مقتضى ما عرفت من الفرق بين الوجود والتخصص كون هذا وجهاً  
للوجود، لا للتخصيص إذ عليه يكون ارتفاع موضع الاستصحاب بالأمانة  
مستنداً لدليل التعبد بها لا لذاتها. لكن لا يبعد أن يكون اتضاح الفرق بين الوجود  
والتخصص في الاصطلاح متأخراً عن عصر المصنف رحمته.

(٢) هذا لا دخل له بما سبق، ولا يصلح لأن يكون توضيحاً له، بل هو وجه  
آخر مبني على أن المراد من الشك المأخوذ في أدلة الاستصحاب ليس خصوص الشك  
بالواقع، بل مطلق عدم العلم بالوظيفة ولو كانت ظاهرية، وحيث إن الأمارات  
متيقنة الحجية بمقتضى إطلاق دليل اعتبارها ويعلم بسببها بالوظيفة الظاهرية كانت  
رافعة لموضوع الاستصحاب، وهو الشك بالمعنى المذكور.

(٣) يعني: بالشك المأخوذ في موضوع أدلة الاستصحاب.

(٤) كالبينة وخبر الواحد.

(٥) خبر (إن) في قوله: «فإن المفروض دليلاً».

(٦) إشارة إلى دفع الوجه الأول الراجع إلى أن موضوع الاستصحاب عدم

الدليل والطريق، والتحير في العمل.

(٧) إشارة إلى دفع الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله: «إن شئت

مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلا أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمانة الفلانية أم لا، ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداه، خالف الحالة السابقة أم لا (١).

قلت...».

(١) يعني: فالدليلان متعارضان، ولا يرتفع موضوع دليل الأصل المتقدمة إليه الإشارة بدليل الأمانة مع قطع النظر عن حكومته. لكن الظاهر أنه لو تم ما سبق في موضوع الاستصحاب يتجه ارتفاعه بدليل الأمانة، وإن لم يتم ما تقدم في وجه الحكومة، فإن حجية الأمانة في مورد الشك مقتضى إطلاق دليلها غير المعارض بإطلاق دليل الاستصحاب، لتوقف موضوعه على التحير أو عدم اليقين بالحكم الظاهر، وإطلاق دليل الأمانة كاف في رفع التحير واليقين بالحكم الظاهري، فهو متقدم رتبة، كما هو الحال في جميع الأدلة الرافعة لموضوعات الأدلة الأخر.

وإن شئت قلت: جريان عموم دليل الأمانة لا مانع منه فيمنع من جريان عموم دليل الاستصحاب، لأنه رافع لموضوعه. ولو لا ذلك لأشكلت الحكومة أيضاً، فإن إلغاء احتمال الخلاف بقيام الأمانة موقوف على حجيتها في مورد الاستصحاب، وهي موقوفة على عدم جريان دليل الاستصحاب، كما قد يظهر بالتأمل.

فالعمدة في الإشكال على دعوى التخصص أو الورود المتقدمة: أن حمل الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب على مجرد التحير وعدم الدليل لا وجه له، بل خلاف ظاهر لفظه، لظهوره في الشك بالواقع المفروض حصوله مع قيام الحجة وأبعد منه حمله على عدم اليقين ولو بالحكم الظاهري، لأن الظاهر منه هو عدم اليقين بالواقع لا غير، الحاصل مع قيام الحجة غير العلمية، كما لا يخفى.

هذا وقد عرفت الأشكال في دعوى الحكومة أيضاً، فلا بد من سلوك طريق آخر تقديم دليل الأمانة، وقد يقرب بأن مقتضى أخبار الاستصحاب النهي عن

نقض اليقين بالشك لا عن نقض اليقين مع الشك ولو كان الناقض أمراً آخر. ومن الظاهر أن مقتضى حجية العمل بالأمانة ليس نقض اليقين بالشك من حيث هو، بل نقضه بالأمانة بخصوصيتها وإن كانت مع الشك، فلا يكون دليلاً منافياً للدليل الاستصحاب بوجه. فهو نظير قولنا: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، فإنه لا يمنع من نقض خبر زيد بخبر بكر وإن كان مع خبر عمرو، كما لا يخفى.

نعم قد يتوهم منافاته لدليل أخبار الاستصحاب المتضمن لقوله عَلَيْهِ: «ولكن ينقضه بيقين آخر» لظهوره في حصر الناقض لليقين باليقين، وعدم جواز نقضه بغيره من أمانة أو غيرها.

لكنه يندفع بأن (لكن) لا تقتضي الحصر الحقيقي، بل الإضافي لتأكيد نفي الحكم عما قبلها فالحصر في المقام إضافي بلحاظ حالتي المكلف من الشك المتيقن، لا حقيقي وهو وارد لمحض تأكيد عدم نقض اليقين بالشك، لا لبيان عدم صلوح غير الشك أيضاً للنقض، ولذا كانت القضية المذكورة عقلية ارتكازية، لا شرعية تعبدية، ولو حملت على الحصر الحقيقي كانت تعبدية شرعية، لعدم حكم العقل بالانحصار الناقض باليقين.

مضافاً إلى لزوم كثرة التخصيص لو حملت على الحصر الحقيقي. ولا أقل من الإجمال الموجب لسقوط الفقرة المذكورة عن الاستدلال، خصوصاً مع ورود ذلك في النوم الذي لا يتيسر غالباً قيام الأمانة المعتبرة عليه.

إن قلت: النقض في المقام وإن لم يكن بالشك، بل بالأمانة، إلا أن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك التعبد بالمتيقن، فينافي مفاد الأمانة ويتعارضان.

قلت: التعبد بالمتيقن فرع عدم نقض اليقين، لعدم صلوح الشك له، فمع انتقاضه بالأشارة - كما هو مقتضى إطلاق دليل حجيتها - لا معنى للتعبد بالمتيقن، فالاستصحاب مع الأمانة نظير اللامقتضي مع المقتضي، ولا إشكال في تقديم

ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفى.

وكيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحال السابقة من شرايط العمل بالاستصحاب (١) لا يخلو عن مسامحة،

المسامحة فيما جعله الفاضل التونسي من شرائط الاستصحاب

المقتضي على اللامقتضي إذا اجتمعا في مورد واحد وليس هذا من باب التخصيص ولا الحكومة ولا التخصيص، كما يظهر بالتأمل.

وربما يوجه تقديم الأمانة أيضاً بأن كبرى عدم نقض اليقين بالشك وإن كانت شرعية تعبدية، إلا أن الظاهر سوقها مساق الإمضاء لما هو المرتكز منها عرفاً ومن ثم قلنا أن التعليل بها يكون ارتكازياً لا تعدياً. والمرتكز عرفاً أن القضية المذكورة إنما يعمل بها مع عدم الأمانة المعتبرة، أما مع الأمانة المعتبرة فالأمانة مقدمة عليها، وهذا كاف في تقديم أحد الدليلين على الآخر. وهنا بعض الوجوه الأخر وبعض الكلام متعلق بهذين الوجهين، ذكرناه في حاشية الكفاية، ولا يسع المقام التعرض له. فلاحظ. والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

(١) فإن ظاهره تحقق موضوع الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي إلا أنه لا يجوز العمل بعموم دليله لوجود المعارض له المخصص لعمومه هذا ويظهر من قول المصنف رحمته: «لأن مرجع ذلك...» دعوى أن كلامه ظاهر في أن الشرط في جريان الاستصحاب عدم المخصص لعموم دليله لكنه خلاف ظاهر كلام الشخص المذكور فإنه صريح في أن الدليل الاجتهادي يقوم على خلاف الحالة السابقة كما سيذكره المصنف رحمته لا على خلاف عموم عدم نقض اليقين كما هو الحال في الشك في الركعات الذي نظر به المصنف رحمته. نعم ظاهره أن قيام الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة لا يرفع موضوع الاستصحاب وكأنه مبني على أن دليل حجية الدليل الاجتهادي - كعموم حجية خبر الثقة - يكون مخصصاً لعموم لا تنقض لا حاكماً ولا وارداً عليه، فقيام الدليل الاجتهادي محقق لصغرى المخصص لا أنه هو

ما أورده المحقق  
القمي على  
الفاضل التونسي  
والمناقشة فيه

لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم: «لا تنقض» كما في مسألة البناء على الأكثر. لكنه ليس مراد هذا المشترك قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة (١).

ولعل ما أورده عليه المحقق القمي رحمته من أن الاستصحاب أيضاً أحد من الأدلة، فقد يرجح عليه الدليل، وقد يرجح على الدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر. قال رحمته: «ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود أنه في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً لحياته، مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحققين الدالة على وجوب الفحص أربع سنين» مبنى (٢) على ظاهر كلامه من إرادة العمل بعموم: «لا تنقض».

بنفسه مخصص لدليل الشك في الركعات فلاحظ.

هذا بناء على ما ذكرنا في وجه تقديم الامارة يتجه البناء على بقاء موضوع الاستصحاب وأنه لم يلزم تخصيص عموم موضوع الاستصحاب في موردها كما لا يخفى. وبناءً على ما ذكرنا يتجه ذلك وإن لم يبتن على التخصيص.

(١) لا إشكال في أن مراده ذلك كما هو صريح كلامه، إلا أن ظاهره أن دليل حجية الدليل الاجتهادي يكون مخصصاً لعموم دليل الاستصحاب لتحقيق موضوعه معه لا حاكماً عليه، ورافعاً لموضوعه ولو تعبداً كما ذكره المصنف رحمته، فالذي هو نظير لدليل مسألة البناء على الأكثر ليس هو الدليل الاجتهادي الدال على خلاف الحالة السابقة، بل دليل حجيته، كما ذكره المصنف رحمته في أول مبحث البراءة وأشرنا إليه.

(٢) خبر (لعل) في قوله: «ولعل ما أورده عليه المحقق القمي». لكن عرفت

أن هذا ليس ظاهر كلام القائل.



وأما على ما جزمنا به من أن مراده عدم ما يدل علماً أو ظناً على ارتفاع الحالة السابقة، فلا وجه لورود ذلك، لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التبعد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الإمارات الاجتهادية على دليله (١)، وإن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أمانة في مورده على خلافه ولذا ذكر العضدي في دليله أن ما كان سابقاً لو لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء.

ونظيره في الإمارات الاجتهادية الغلبة، فإن إلحاق الشيء بالأعم الأغلب إنما يكون غالباً إذا لم تكن أمانة في مورده على الخلاف. لكنها (٢) أيضاً واردة على الاستصحاب كما يعرف بالوجدان عند المتتبع في الشرعيات والعرفيات.

ولما ذكرنا لم نر أحداً من العلماء قدم الاستصحاب على أمانة مخالفة له بعد اعترافه بحجيتها لولا الاستصحاب، لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وأما ما استشهد به عليه السلام من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دل على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل

---

(١) يعني: فلا يتصور تقديمه عليها، كما ذكره المحقق القمي عليه السلام.

(٢) يعني: الغلبة. لكن لم يتضح دخل ذلك فيما نحن فيه، لعدم تقدم النزاع في ذلك من أحد. إلا أن يكون غرضه أن تقديم الغلبة على الاستصحاب مع أنها أضعف الإمارات شاهد بتقديم غيرها.

استصحاب حياة المفقود، وإنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته، وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب، دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دل على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات، فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب، ومن طرحها لقصور فيها بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها.

المراد من (الأدلة  
الاجتهادية)  
(الأصول)

ثم المراد بالدليل الاجتهادي: كل أمانة اعتبرها الشارع من حيث أنها تحكي عن الواقع ويكشف عنه بالقوة، ويسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية، وفي الموضوعات أمانة معتبرة، فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيشة (١)، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً، [بل خ.ل.] وهو من الأصول، وإن كان مقدماً على بعض الأصول الأخر. والظاهر أن الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل (٢).

(١) هذا مبني على ما تقدم منا في أول أحكام الشك من أن المعيار في الفرق بين الأمانة والأصل هو لسان دليل التعبد، فإن كان لسانه اعتباره من حيث كونه كاشفاً عن الواقع فهو أمانة وإن لم يكن في نفسه كاشفاً عن الواقع، وإن كان لسانه محض التعبد بالمضمون دون ملاحظة الكشف عن الواقع فهو من الأصول وإن كان في نفسه كاشفاً. وإن كان كلام المصنف هناك قد يوهم خلاف ذلك.

(٢) ظاهر بعض أدلة القرعة أنها من سنخ الأمانات الكاشفة عن الواقع الموصلة له. وبعض أدلتها الأخر وإن كان مجملاً من هذه الجهة، مثل ما تضمن أن كل مجهول فيه القرعة، إلا أن الطائفة الأولى صالحة لرفع الإجمال من هذه الجهة،

ومصاديق الأدلة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً (١).

وقد يختفي فيتردد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً، لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو، كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ، وأصالة الصحة في عمل الغير.

تردد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً

وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع كاشفاً عنه وأنه من القواعد التعبدية، لكن يخفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب، لأننا قد ذكرنا أنه

---

فهي الحكمة فراجع الباب الثالث عشر من أبواب كيفية الحكم والدعوى من كتاب القضاء من الوسائل.

نعم ربما لا يكون الرجوع للقرعة عرفاً مبنياً على أماريتها، لعدم وضوح وجه أماريتها عندهم. وإن كان لا يبعد أن يكون مبنياً على اعتقاد التسديد الغيبي بعد إكمال الأمر إلى من بيده الأمور العالم بحقائقها، فتكون من الأمارات عندهم أيضاً. ولعل رجوع العرف إليها مأخوذ من الشرع وإن كان شرعاً غير الإسلام. فلاحظ.

وأما الاستصحاب فالظاهر أنه من الأصول مطلقاً، سواء كان الرجوع عليه عرفياً أم مبنياً على تعبد الشارع به. كما أشرنا إليه في أوائل الكلام فيه. فراجع.

(١) إذ غالب موارد التعبد الشرعي مورد للعمل عرفاً، والغالب عدم خفاء وجه عملهم من حيث كونه مبنياً على الأمارية أولاً، لأنه مبني على الارتكازيات التي لا تخفى غالباً. وأما موارد التعبد الشرعي التأسيسي فالمتبع فيها ظاهر أدلته، فإن كانت مبنية على محض التعبد بالعمل على طبق الاحتمال كان أصلاً، وإن كانت مبنية على نحو من الكشف كان أماراً.

قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع (١)، إلا أن الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه.

---

(١) هذا لم يتقدم منه سابقاً فيما أعلم.



[تعارض الاستصحاب مع سائر]

[الأمارات والأصول]

تعارض  
الاستصحاب  
مع غيره

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة أعني البراءة والاحتياط والتخير، إلا أنه قد يخفى وجهه على المبتدئ فلا بد من التكلم هنا في مقامات:

الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يترأى كونها من الأصول، كاليد ونحوها

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها

الثالث: في عدم معارضة ساير الأصول للاستصحاب.



أما الكلام في المقام الأول فيقع في مسائل:

## الأولى

تقدم (اليد) على  
الاستصحاب  
والاستدلال عليه

أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاکمة عليه. بيان ذلك: أن اليد إن قلنا بكونها من الإمارات المنصوبة دليلاً على الملكية من حيث كون الغالب في موارد ما كون صاحب اليد مالکاً أو نائياً عنه، وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة إليها، وأن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهياً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الإمارات على دليل الاستصحاب (١).

وإن قلنا بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع بها ليس من هذه الحيثية، بل جعلها في محل الشك تعبدًا، لتوقف استقامة معاملات العباد على اعتبارها، نظير أصالة الطهارة،

---

(١) عرفت الأشكال في ذلك، لأنه موقوف على كون مفاد دليل الأمانة إلغاء الشك تعبدًا وتنزيل الأمانة منزلة للعلم، وهو مما لا يقتضيه دليل حجيتها. وقد عرفت الوجه الذي ينبغي أن يعتمد عليه في تقديم الأمانة على الاستصحاب.



كما يشير إليه قوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين: «ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» (١). فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب، إذ لو لا هذا لم يجز التمسك بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق (٢)، إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبقاً بكونه ملكاً للغير (٣)، كما لا يخفى.

وأما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعى انتزع منه العين، إلا أن يقيم البينة على انتقالها إليه، فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعى يرجع إلى دعوى انتقالها إليه، فينقلب مدعياً (٤)

الوجه في الرجوع  
إلى الاستصحاب  
لوتقارنت  
(اليد) بالإقرار

(١) هذا ظاهر في بيان المحذور اللازم من عدم اعتبار اليد، لا في الغرض الموجب لاعتبارها.

(٢) هذا وإن اقتضى تقديم اليد على الاستصحاب، إلا أنه لا يقتضي حكومتها عليه، كما ذكره المصنف عليه السلام في صدر الدعوى، بل يمكن دعوى أن دليل اعتبار اليد مخصص لدليل الاستصحاب، لا حاكم عليه.

هذا ويمكن التمسك للعمل باليد في مورد الاستصحاب بما سبق في وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) بل لو لم يجرز ذلك - كما لو احتمل ما في اليد نداء ملك صاحبها لا منتقلاً إليه بسبب مملك - أمكن الرجوع لاستصحاب عدم تملكه له بناء على ما هو الظاهر من جريان استصحاب العدم الأزلي.

(٤) لا وجه لانقلابه مدعياً مع فرض حجية اليد في إثبات الملكية الفعلية،

والمدعى منكرًا ولذا (١) لو لم يكن في مقابلة مدع لم يقدر هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته، أو كان في مقابلة مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدعي: «اشتريته من عمرو».

بل يظهر مما ورد في محاجة علي عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك المروية في الاحتجاج (٢) أنه لم يقدر في تشبث فاطمة عليها السلام باليد دعويها عليها السلام تلقي

فإنها تقتضي إلغاء أصالة عدم الانتقال، فلا بد من توجيه ذلك بعدم الدليل في الفرض على حجية اليد ذاتاً، لقصور دليلها عن شموله بعد عدم إطلاق لدليل حجيتها، إذ عمدته بناء العقلاء المعلوم إمضاءه، ولم يتضح بناؤه على حجيتها في المقام بعد فرض إنكار صاحب اليد السابق، وإذا سقطت عن الحجية جرى الاستصحاب بلا مانع.

نعم الظاهر اختصاص ذلك بما إذا كان إنكار المالك السابق راجعاً إلى تكذيب صاحب اليد، أما إذا كان راجعاً إلى جهله بالحال، الموجب لرجوعه للأصل واعتداده عليه، فالظاهر من بناء العقلاء الرجوع إلى اليد وجعلها حجة له وعليه، حجة له في تكليف نفسه فلا يجوز له المطالبة والرجوع للأصل، وحجة عليه بمعنى أن الحاكم يعتمد عليها في رد دعواه لو علم استنادها إلى الجهل بالحال. وتام الكلام في مقام آخر.

(١) لم يتضح وجه الاستشهاد به لما ذكره، فالعمدة ثبوت السيرة على حجية اليد في ذلك، دون ما إذا أنكر صاحب اليد السابقة وصار خصماً لصاحب اليد الجديدة.

(٢) فعن الاحتجاج عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لما بويع أبو بكر... بعث إلى فدك من أخرج وكيل فاطمة عليها السلام... فلما كان بعد ذلك جاء علي عليه السلام إلى أبي بكر... فقال: يا أبا بكر لم منعت فاطمة ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال أبو بكر: هذا فيء للمسلمين، فإن أقامت

الملك من رسول الله ﷺ، مع أنه قد يقال إنها حينئذٍ صارت مدعية لا تنفعها (١) اليد.

وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات الظنية، لأن الشارع نصبها في

(اليد) على تقدير كونها من الأصول مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات

شهوداً أن رسول الله ﷺ جعله لها، وإلا فلا حق لها فيه.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا. قال عليه السلام: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ثم ادعيت أنا فيه من تسأل البينة؟ قال: إياك أسأل البينة. قال عليه السلام: فما بال فاطمة سألتها البينة على ما في يدها وقد ملكته في حياة رسول الله ﷺ وبعده، ولم تسأل المسلمين بينة على ما ادعوه شهوداً كما سألتني على ما ادعيت عليهم؟ فسكت أبو بكر، فقال عمر: يا علي دعنا من كلامك، فإننا لا نقوى على حجتك...» ورواه في الوسائل في الصحيح عن عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان في كتاب القضاء باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ٢.

(١) لا يخفى الفرق بين مورد الرواية وما سبق:

أولاً: بأن منكر السبب المملك في المقام ليس هو صاحب اليد الأولى وهو رسول الله ﷺ نظير الوارث والموصى له ونحوهما، وذلك لا يكفي.

نعم ربما ادعي الإجماع على أن إنكار الوارث للسبب بمنزلة إنكار مورثه، فإن تم لزم الاقتصار عليه وعدم التعدي إلى مورد الرواية، حيث إن المسلمين ليسوا وورثة رسول الله ﷺ وإن ترتب حقهم على ملك رسول الله ﷺ بناء على الحديث المختلق.

وثانياً: أن إنكارهم للنحلة لا يثبتني على العلم بعدمها بل على الجهل بها، ولذا طلبوا البينة من الصديقة الطاهرة، وقد عرفت قرب اختصاص ما سبق بما إذا كان الإنكار راجعاً إلى تكذيب صاحب اليد الفعلية في دعوى السبب. فلاحظ.

مورد الاستصحاب (١). وإن شئت قلت: إن دليها أخص من عمومات الاستصحاب.

هذا مع أن الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد - مثل رواية حفص بن غياث - أن اعتبار اليد أمر كان مبني عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع ولا يخفى أن عمل العرف عليها من باب الأمانة لا من باب الأصل التعبدي (٢).

تقدم البينة  
على (اليد)  
والوجه في ذلك

وأما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً فلا يكشف عن كونها من الأصول، لأن اليد إنما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها (٣) والبينة مبنية لسببها.

والسر في ذلك: أن مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنما يوجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان في مورد الشك أمانة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للإلحاق، ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدمة على الغلبة (٤). وحال اليد مع البينة [خ.ل الغلبة] حال

---

(١) لما عرفت من أن ملك صاحب اليد مسبوق بالعدم غالباً أو دائماً، فلو كان الاستصحاب بالحجة لزم إلغاء اليد غالباً أو دائماً، ومثل ذلك كاف في ترجيحها على الاستصحاب وتخصيص دليها بها.

(٢) يعني: وقد تقدم حكومة الإمارات على الاستصحاب.

(٣) الضمير يعود إلى (اليد) يعني: أنه إذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو مالكة وجهل الحال كانت اليد أمانة على الملكية، فهي إمانة حيث لا أمانة، فمع فرض قيام البينة على كونها عادية لا مالكة لا يبقى موضوع لأمانية اليد.

(٤) كما تقدم منه تتبع التنبيه على ذلك قريباً.

أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد (١) مع أمارات المجاز، بل  
حال مطالق الظاهر والنص. فافهم.

---

(١) لم يتضح المراد من مذهب السيد في المقام ولا خصوصيته. فإن أصالة  
الحقيقة لا تعارض قرينة المجاز عند الكل.

نعم مذهب السيد التمسك بأصالة الحقيقة في الاستعمال عند الشك في  
الوضع مع معرفة المراد، مع أن التحقيق أن الاستعمال أعم من الحقيقة في مثل ذلك.  
لكنه أجنبي عما نحن فيه. فلاحظ.

## [المسألة الثانية]

تقدم قاعدة  
(الفراغ والتجاوز)  
على الاستصحاب  
والاستدلال عليه

في أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه (١) لا يعارض بها

(١) ظاهر المصنف رحمته وبعض من تأخر عنه أن المستفاد من الأدلة الآتية هو أصل أو قاعدة شرعية واحدة. وذهب جمع من الأعاظم إلى أنه أصلان أو قاعدتان شرعيتان:

الأولى: قاعدة الفراغ.

الثانية: قاعدة التجاوز. وموردها الشك في أصل تحقق الشيء بعد تجاوزه والدخول في غيره مما يترتب عليه.

ويظهر الفرق بينهما في الشك في الجزء الأخير حيث أنه يكون مجرى للقاعدة الأولى دون الثانية. وبه يمكن التخلص عن إشكال اختلاف الأخبار في كون بعضها ظاهراً في اعتبار الدخول في الغير، وبعضها ظاهراً في عدم اعتباره، فيحمل الأول على قاعدة التجاوز والثاني على قاعدة الفراغ، وكذا اختلافها من حيث ظهور بعضها في الشك في أصل وجود الشيء، وظهور الآخر في الشك في تماميته بعد المفروغية عن أصل وجوده، فيحمل الأول على قاعدة التجاوز والثاني على قاعدة الفراغ.

وقد سبق منا اختيار ذلك تبعاً لجمع من مشايخنا وغيرهم. ويناسبه التدقيق

## الاستصحاب،

إما لكونها من الأمارات، كما يشعر به قوله <sup>عليه السلام</sup> - في بعض روايات الأصل - : «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

وإما لأنها وإن كانت من الأصول إلا أن الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه، وهي خاصة بالنسبة إليه (١)

والجمود على لسان كل رواية من روايات الباب. إلا أن التأمل في مجموع الروايات قد يشهد بخلافه، ويوجب الوثوق بأنها ناظرة إلى أمر واحد ارتكازي جامع بين الأمرين صالح للانطباق عليهما معاً، ولا سيما مع تقارب ألسنة بعض نصوص الطائفتين، بحيث يصعب جداً الالتزام بالجمود في كل طائفة على نصوصها وعدم نظرها للجامع الارتكازي المذكور. ومن ثم كان البناء على وحدة القاعدة قريباً جداً. وموضوعها بناء على ذلك أمران:

الأول: الشك في الشيء بمعنى الشك في شؤونه التي يهتم بها من حيث كونها مورداً للعمل سواء كانت وجوداً أم غيره.

الثاني: مضيه، ومضي كل شيء بحسبه، فمضي ما علم بتحقيقه وشك في صحته بالفراغ عنه وعدم الانشغال به، ومضي ما شك في أصل وجوده بمضي محله ومضي الشرط بمضي المشروط به... وهكذا.

وأما اعتبار الدخول في الغير فهو إنما يكون فيما إذا كان المضي متوقفاً عليه، كما في المتربات، لا مطلقاً، فالعمل بعد خروج وقته يصدق المضي عليه وإن لم يدخل في عمل غيره، كما لا يخفى هذا ما يظهر لي عاجلاً. والعمدة فيه تشابه ألسنة النصوص، مع كون الجامع ارتكازياً. فلاحظ والله العالم.

(١) لأن تمامية الوجود كوجود التام على خلاف الاستصحاب دائماً، فلو كان الاستصحاب جارياً لزم إلغاء القاعدة بالمرة.

يخصص بأدلتها أدلته، ولا إشكال في شيء من ذلك.

إنما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحة، وأنه هل يكفي به أو يعتبر الدخول في غيره؟ وأن المراد بالغير ما هو؟

الثاني: من جهة أن الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في أصل الشيء أم لا؟

وتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة، ليزول بركة تلك الأخبار كل شبه حدثت أو تحدث في هذا المضمار فنقول مستعيناً بالله:

أخبار القاعدة  
١- الأخبار العامة  
روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام (١): «قال: إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

وروى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض. كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك. وفي

---

(١) صدر الرواية هكذا: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة. قال عليه السلام: يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر. قال عليه السلام: يمضي... ثم قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شيء...».



الموثقة (١): «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو».

وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير (٢).

وفي موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه».

وظاهر صدر هذه الموثقة كأوليين (٣)، وظاهر عجزها كالثالثة (٤). هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.

(١) وهي موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام.

(٢) لكن الروایتين الأوليين مختصتان بقريئة صدرهما في قاعدة التجاوز، وهذه الرواية ظاهرة في قاعدة الفراغ، لظهورها في المفروغية عن أصل وجود الشيء، والشك إنما هو في صحته بعد مضيه، فلا تنافي بين الروايات بناء على ما سبق عن غير واحد من الالتزام بأن المستفاد من النصوص المذكورة قاعدتان لا قاعدة واحدة.

أما بناءً على أن مفادها قاعدة واحدة - كما هو ظاهر المصنف عليه السلام وعرفت منا تقريبه - فلا بد من الالتزام بأن ذكر الدخول في الغير من حيث كونه محققاً للمضي في مورد الروايتين الأوليتين، لأن الشك فيهما في أصل وجود الجزء ولا يصدق المضي معه إلا بالدخول في الجزء المرتب عليه لا يكون الدخول في الغير معتبراً مطلقاً. وبهذا يمكن الجمع بين النصوص المختلفة في ذكره كما أشرنا إليه. فلاحظ.

(٣) يعني: من حيث اعتبار الدخول في الغير.

(٤) يعني: من حيث حصر الشك المعتد به بصورة عدم التجاوز، ولازمه أنه لو تحقق التجاوز لم يعتن بالشك ولو مع عدم الدخول في الغير.

هذا وحيث إنه لا بد من حمل الرواية على ما إذا شك في صحة الوضوء بعد الفراغ عنه، لا على ما إذا شك في بعض أجزائه بعد الدخول في غيره لما هو المعروف عندهم من عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء، كانت الرواية مختصة

٢- الأخبار  
الخاصة

وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة، مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام: «وإن كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة» (١).

وقوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه كما هو» (٢).

وقوله عليه السلام: «فيمن شك في الوضوء بعدما فرغ: «وهو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٣).

---

بقاعدة الفراغ، وحينئذ فيتعين حمل صدرها على كون ذكر الدخول في الغير كناية عن الفراغ، لا لخصوصية فيه، لما هو المتسالم عليه بينهم من أن المعيار في القاعدة صدق الفراغ.

أما بناءً على وحدة القاعدة فقد عرفت أن المتعين حمل ذكر الدخول في الغير في الروايات على كونه محققاً للمضي المعتبر، لا لكونه بنفسه معتبراً، فيكون ذكره في هذه الرواية لتحقق المضي معه وإن لم يتوقف عليه. فلاحظ.

(١) فإن ذكر ذلك توطئة للحكم بعدم الإعادة قد يظهر في سوقه مساق العلة التي يؤخذ بعمومها، فيكون ظاهراً في أنه كلما دخل حائل لا يعتنى بالشك. وقد سبق نظير هذا عند الكلام في الرواية الأولى من روايات الاستصحاب. وبناءً على ما تقدم هنا يتعين كون ذكر الحائل من حيث كونه محققاً للمضي المعتبر، لا لاعتباره في نفسه.

(٢) لا مجال لاستفادة العموم منه. نعم مناسبة الحكم الارتكازية قد تقتضي التعميم. لكنها كما ترى لا تصلح دليلاً في الأحكام الشرعية، فإنها أشبه بالقياس، لعدم رجوعها إلى ظهور الكلام فيه.

(٣) فإن العدول عن الحكم بعدم الاعتناء بالشك إلى بيان علته وهي كونه

ولعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك (١).

وحيث إن مضمونها لا يختص بالطهارة والصلاة بل يجري في غيرهما كالحج (٢)، فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يترأى من التعارض بينهما، فنقول مستعيناً بالله فإنه ولي التوفيق:

تنقيح مضامين  
الأخبار

إن الكلام يقع في مواضع:

أذكر في الحال المذكور مشعر أو ظاهر في عدم خصوصية للوضوء، لأنه جار مجرى الإمضاء لارتكاز عدم الاعتناء بالشك من جهة الأذكية المذكورة، ولا فرق بحسب الارتكاز بين الموارد. فتأمل.

(١) لم أعثر عاجلاً على غير هذه النصوص مما يستفاد منه العموم. نعم وردت بعض النصوص الخاصة في الوضوء والصلاة، ولا أهمية لها بعد النصوص العامة المتقدمة.

(٢) كما هو مقتضى عموم النصوص المناسب لعموم الجهة الارتكازية التي تشير إليها، ولا يهم اختصاص مورد بعض النصوص بالصلاة والوضوء، لأنه لا يخصص الوارد.

## الموضع الأول

ما هو المراد  
من (الشك  
في الشيء)؟

أن الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفاً في الشك في وجوده (١)، إلا أن تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً.

نعم لو أريد الخروج والتجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء، وهذا هو المتعين، لأن إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح (٢). وكذا إرادة خصوص الثاني، لأن مورد غير واحد من تلك

---

(١) لأن الشك لا يتعلق بمفاد المفرد، وإنما يتعلق بمفاد الجملة والقضية الراجع إلى النسبة، وحيثُ حذف المحمول مع عدم القرينة الخاصة على تعيينه موجب لحملة على الوجود لأنه المستفاد في كثير من موارد الحذف، نظير حذف متعلق الجار والمجرور والظرف وحذف الخبر في باب لولا الامتناعية ونحوهما. ومن هنا كان الأولى للمصنف رحمته الاستشهاد بالمفهوم العرفي لا اللغوي. لعدم وضوح استفادة ذلك بحسب الوضع اللغوي.

(٢) كأنه من جهة أن الثاني مبني على المفروغية عن وجود الشيء، والأول مبني على عدم المفروغية عنه، وهما متناقضان يستحيل لحاظهما في استعمال واحد.

## الأخبار هو الأول (١).

ومن ثم قيل بعدم الجامع بين موضوع قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، وأنه لا مجال لحمل النصوص على ما يعمهما. لكن عرفت إمكان نهوض الجامع بينهما ولحاظه في أول الكلام في هذه المسألة.

(١) العمدة فيه الروايتان الأوليان، حيث إن السؤال فيهما عن الشك في الأفعال الصلواتية بعد الدخول في غيرها.

لكن لا يخفى أن ظهور السؤال فيهما في الشك في أصل الوجود ناش من التعبير بمثل الشك في كذا، فهو مبني على ظهور الشك في الشيء في الشك في وجوده الذي ذكره عليه السلام أولاً، ولولا ظهوره في ذلك لأمكن حمله على الشك في صحة الأجزاء السابقة بعد المفروغية عن أصل وجودها، ليناسب التعبير فيهما بالخروج والتجاوز.

فالعمدة في ظهور الروايتين الأوليين ونحوهما في إرادة الشك في الوجود: كون ظهور الشك في الشيء في الشك في وجوده أقوى من ظهور التجاوز والخروج في التجاوز والخروج عن نفس الشيء لا عن محله، فيتعين رفع اليد عن الظهور الثاني بالأول.

ولاسيما مع كون الأول واقعاً في كلام السائل، والثاني في كلام المجيب الذي هو متفرع على السؤال، فيكون محكوماً له ومفسراً به.

ومن ثم يشكل الأمر في الروايات التي عدت من أدلة قاعدة الفراغ، الموثقين، فإنه قد يتعين حملها على إرادة قاعدة التجاوز، لما ذكر من أقوائية ظهور الشك في الشيء من ظهور التجاوز والمضي والخروج عنه، فلا يبقى شيء من الأدلة لقاعدة الفراغ.

إن قلت: لا مجال لتلك في الموثقة الثانية، لعدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الموضوع قطعاً.

ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم (١) من جهة قوله:  
«فأمضه كما هو» بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور (٢) كما لا  
يخفى.

لكن الإنصاف إمكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في  
الروايات (٣). وأما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض

---

قلت: يمكن حملها على قاعدة التجاوز في أصل الوضوء، لا في أجزائه، كما لو  
شك في الوضوء بعد الدخول في الصلاة مثلاً، فإنه لا إجماع على عدم جريان قاعدة  
التجاوز حينئذٍ، إلا أن يقال: التجاوز إنما يتحقق بالإضافة إلى الطهارة التي هي  
شرط في الصلاة دون الوضوء، لما يأتي في الموضع الخامس، فلا بد أن يكون المراد به  
الشك في صحة الوضوء الموجود، لا الشك في أصل وجود الوضوء.

مع أن هذا مختص بما تضمن عنوان الشك في الشيء، أما ما لم يتضمن ذلك  
فظاهر المضي فيه مضيه بنفسه، لا مضي محله، ولا مخرج فيه عن هذا الظهور، كما هو  
الحال في مثل: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك...». وكذا ما تضمن عنوان  
الفراغ، فإنه صريح في المفروغية من أصل وقوع الفعل، فيكون ذلك دليلاً على  
قاعدة الفراغ.

هذا كله بناء على تعدد القاعدة، أما بناء على وحدة القاعدة وعموم موضوعها  
فالأمر سهل. فلاحظ.

(١). وهي الموثقة الأولى: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو».

(٢) لما عرفت من لزوم حملها على قاعدة الفراغ، لعدم جريان قاعدة التجاوز

في الوضوء. فتأمل.

(٣) بحمل المضي فيها على مضي المحل، ويبقى الشك في الشيء على ظاهره.

## الروايات (١). إن شاء الله تعالى.

---

(١) يأتي الكلام فيها في الموضوع الرابع. لكن لا دخل له بهذه الجهة، بل في جهة أخرى. بل يأتي منه في الموضوع السادس دعوى عموم الموثقة للشك في الصحة مع المفروغية عن أصل الوجود.

## الموضع الثاني

أن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده (١) هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر.

ما هو المراد من  
(محل الشيء  
المشكوك فيه)؟

وبعبارة أخرى: محل الشيء هي المرتبة (٢) المقررة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

فمحل تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع، ومحل كلمة (أكبر) قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين

---

(١) تحقيق المحل إنما هو لتفكيح المضي والتجاوز والخروج عن المشكوك، بناء على أن المراد به التجاوز والخروج عن محله لا عن نفسه، كما سبق منه بَيِّنُهُ في الموضع الأول.

هذا وبناء على تعدد القاعدتين فإنما يحتاج إلى ذلك في قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ، بل لا بد فيهما من تنقيح ما يتحقق به الفراغ، أما بناءً على وحدتها فقد عرفت ما ينبغي اعتباره في المقام.

(٢) التعبير عن المحل بالمرتبة مما لم يعهد في كلماتهم.



لفظ الجلالة (١) بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام (٢)، ومحل الرأى من (أكبر) قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل (٣)، ومحل غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة.

هذا كله مما لا إشكال فيه إلا الأخير، فإنه ربما يحتمل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة (٤)، فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها، أو مع الجماعة، فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ، فشك بعد ذلك في الوضوء... إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير، كالعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني

- 
- (١) يعني: فمع تحقق الفصل يتحقق مضي محل كلمة (أكبر).
- (٢) لكن هذه الطريقة لما كانت ممضية شرعاً رجع ذلك إلى المحل الشرعي.
- (٣) لا دخل للعقل في المقام، وإنما المتبع في ذلك طريقة أهل الكلام، وقد عرفت أن إمضاءها شرعياً يوجب كون المحل شرعياً.
- (٤) كإطلاق الاعتناء بالشك في الصلاة في أثناء وقتها، والاعتناء بالشك في الوضوء بعد اليقين بالحدث، ونحوهما. وحمل الإطلاقات المذكورة على صورة عدم العادة بعيد.

وغيرهم.

واستدل فخر الدين على مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بأن خرق العادة على خلاف الأصل. ولكن لا يحضرنى كلام منهم في غير هذا المقام، فلا بد من التتبع والتأمل.

والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشك (١)، وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدم: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» أن هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة. لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل (٢). فتأمل. والأحوط ما ذكرنا.

---

(١) لأن ظاهر المضي في لسان الشارع هو المضي من حيث المحل الشرعي، كما هو مقتضى الإطلاقات المقامية، ويناسبه التعليل بدخول الحائل في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت، فالتعميم إلى المضي بلحاظ العادة أو من حيث المحل العقلي أو العرفي في غير محله، ولا تناسبه الإطلاقات المقامية نعم إذا كان المحل العقلي أو العرفي ممضياً شرعاً كان محلاً شرعياً، فيلحقه حكمه، كما ذكرنا.

(٢) لأن مقتضاه الاعتماد على كل ظهور نوعي ولو كان من غير جهة التجاوز والمضي، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فالعمدة أنه لا إطلاق له في كل ظهور نوعي، لعدم وروده مورد التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمياً، بل لعل ذكره للتنبية على بعض الجهات التي يوجب الالتفات إليه وضوح عدم الاعتناء بالشك وكونها ارتكازياً، فهو أشبه بالحكمة، كما سيأتي في الموضوع السابع التعرض لذلك، وحينئذٍ فلا مجال لخروج بذلك عن مقتضى الاطلاقات المقامية الذي أشرنا إليه.

وأما الشك في الجزء الأخير من المركب المأتي به، فإن كان الجزء مما يعتبر فيه

## الموضع الثالث

الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً للتجاوز عن المحل (١) فلا إشكال في اعتباره، وإلا فظاهر الصحيحين الأولين اعتباره، وظاهر

هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير، أم لا؟

الموالة - كالسلام في الصلاة - فلا إشكال فيه، لأن محله زمان فعل المركب المفروض مضيه، وإن لم يكن كذلك - كالجانب الأيسر - أشكل أمره، لعدم مضي محل الجزء ولا المركب شرعاً.

وقد يندفع بما عرفت من أن مضي المحل إنما هو لتنقيح مضي الشيء المشكوك فيه، فمع صدق مضيه بنفسه فلا موجب لتحقق مضي محله، وفي المقام لما فرض كون المكلف عازماً على الغسل التام، لا على غسل كل عضو بنحو الانحلال، يصدق تعبد الفراغ عن الغسل مضي الغسل فلا يعتنى بالشك فيه.

نعم وكذا الحال بناء على تعدد القاعدتين، فإنه لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الغسل، وإن لم تجر قاعدة التجاوز في الجزء الأخير.

نعم لو لم يعلم من نفسه العزم على الغسل التام حين العمل، بل على غسل كل عضو بنفسه بنحو الانحلال، لم يصدق المضي ولا الفراغ بالإضافة إلى الغسل، ويتعين الإتمام. فلاحظ.

(١) الذي هو بمعنى مضيه، الذي عرفت أنه لا بد منه في المقام، أو الذي هو بمعنى مضي محله الذي عرفت من المصنف في الموضع الأول حمل النصوص عليه.

إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره.

ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب، خصوصاً في أفعال الصلاة، فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالباً (١) بالدخول في الغير، وحينئذٍ فيلغوا القيد (٢).

ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق.

ويؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٣) وقوله عنه: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٤) بناء على ما سيحييء من التقريب. وقوله: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك» (٥) الخبر.

---

(١) لعل ذكر الغلبة، بلحاظ الجزء الأخير، فإن الخروج منه لا يكون بالدخول في فعل الغير، بل بالفراغ من تمام العمل ومضيه، أو بخروج الوقت.

(٢) يعني: ويرجع إلى إطلاق مثل موثقة ابن مسلم.

(٣) فإن عموم التعليل لصورة عدم الدخول في الغير ظاهر في عموم الحكم له. نعم عرفت الأشكال في كونه من سنخ التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا. لكنه لا يخلو عن تأييد، ولاسيما مع عدم اشتغال مورده على التقييد بالدخول في الغير.

(٤) فإن ذلك قد ورد في موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة، وصدورها وإن اشتمل على الدخول في الغير، إلا أن إهمال ذلك في الذيل المسوق لضرب القاعدة والاقتصار فيه على التجاوز كالصريح في أن المعيار على التجاوز، وأن ذكر الدخول في الغير لأجل تحققه به لا لموضوعيته في نفسه. فلاحظ.

(٥) حيث إنه ظاهر في إرادة المضي لنفس الصلاة والوضوء لا لأجزائها

لكن الذي يبعده أن الظاهر من الغير في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شك في الركوع بعدما سجد، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض» بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة (١) للقاعدة المقررة بقوله (٢) بعد ذلك: «كل شيء شك فيه... الخ» كون (٣) السجود والقيام حداً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود، إذ لو كان الهوي للسجود كافياً عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافياً عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام، ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجود الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائماً (٤).

ومما ذكرنا يظهر أن ما ارتكب بعض من تأخر من التزام عموم

---

ومن الظاهر أن الغالب في مضيها عدم الدخول في الغير المترتب عليها.

(١) فإن ذكر الصغريات قبل ذكر الكبرى الكلية ظاهر في سوقها تمهيداً وتوطئة لها وبذلك تفرق صحيحة إسماعيل عن صحيحة زرارة، فإن الثانية وإن اشتملت على ذلك أيضاً إلا أنه وقع في كلام السائل لا في كلام الإمام، فلا ظهور له في التوطئة والتمهيد.

(٢) متعلق بقوله: «المقررة».

(٣) خبر (أن) في قوله: «لكن الذي يبعده أن الظاهر...».

(٤) لأن مقتضى إطلاق الخبر هو الاكتفاء بالشروع في القيام. لكن يكفي في وجه جزمهم بعدم كفاية ذلك - لو فرض تمامية الإطلاق - ما في صحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ... فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد. قال: يسجد».

الغير (١) وإخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية (٢)،  
 ضعيف جداً، لأن الظاهر أن القيد وارد في مقام التحديد،  
 والظاهر أن التحديد بذلك توطئة للقاعدة (٣)، وهي بمنزلة ضابطة  
 كلية، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم لكلام. فكيف يجعل فرداً  
 خارجاً بمفهوم الغير عن عموم القاعدة.

عدم كفاية  
 الدخول في  
 مقدمات الغير

فالأولى أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدماً أفعال الصلاة عن

(١) يعني لمقدمات الأفعال. هذا ولا يخفى أن الكلام تارة: يكون في لزوم  
 الدخول في الغير. وأخرى: في تحديد الغير، وأنه هل يعتبر كونه جزءاً مقصوراً، أو  
 هو مطلق شامل لمقدمات الأفعال.

وصدر كلام المصنف رحمته ظاهر في الكلام في الأول، وذيله ظاهر في الكلام في  
 الثاني الذي لا يصح إلا بعد المفروغية عن اعتبار الدخول في الغير. والأمر سهل.

(٢) فإن مفهوم قوله عليه السلام: «إن شك في السجود بعدما قام فليمض» عدم  
 المضي لو شك قبل ذلك، بل عرفت أنه صريح صحيح عبد الرحمن.

(٣) فهو يكون بمنزلة الشارح لمعنى القاعدة الحاكم عليها، فلا وجه  
 للاقتصار على مورده. هذا ولكن في صحيح عبد الرحمن الآخر: «رجل أهوى إلى  
 السجود فلم يدر أركع أم لم يركع. قال: قد ركع» فإنه ظاهر في الاكتفاء بالهوي. وقد  
 يجمع بينه وبين صحيح إسماعيل بحمل صحيح إسماعيل على عدم المفهوم، وأن  
 ذكر السجود والقيام ليس للتحديد، بل لبيان الفرد الظاهر الذي يكون فيه حصول  
 الشك أغلب، لأن الشك مع بُعد محل التجاوز أكثر.

لكن صحيح عبد الرحمن الأول معارض لصحيحه هذا في هذه الجهة، فلا بد  
 التصرف في هذا بحمله على الشك بعد الوصول لحد السجود، أو الاقتصار في كل  
 منهما على مورده والرجوع لمقتضى القاعدة في غير موردهما

عموم الغير، فلا يكفي في الصلاة مجرد الدخول ولو في فعل غير أصلي (١)، فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.

والأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ. إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء، فإن حالة عدم الاشتغال بها يعد مغايرة لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي، هو دخول في الغير بالنسبة إليهما (٢).

الأقوى اعتبار  
الدخول في الغير  
وعدم كفاية  
مجرد الفراغ

(١) الذي هو مقتضى إطلاق مثل موثقة ابن مسلم.

(٢) لا إشكال في أن حالة الفراغ حالة أخرى غير حالة الاشتغال بالعمل، بل هو بديهي، إلا أنه ليس دخولاً في الغير عرفاً، خصوصاً بناء إلى ما ذكره في تقريب دلالة صحيحة إسماعيل من ظهور صدرها في تحديد الغير بكونه جزءاً مقصوداً وأن ذلك صالح لتفسير القاعدة في غير الصلاة أيضاً، إذ من الظاهر عدم كون حالة الفراغ مقصودة بالأصل، وإلا جرى ذلك في أفعال الصلاة أيضاً، كما لعله ظاهر. ومن هنا أشكل حال الشك في الجزء الأخير من المركب ونحوه مما لا يصدق فيه الدخول في الغير. والأمر سهل بناء على ما سبق عن غير واحد من تعدد القاعدتين، فإن الدخول في الغير إنما يحتاج إليه في قاعدة التجاوز التي يكون الحكم فيها بوجود المشكوك، لا قاعدة الفراغ التي يحكم فيها بصحة الموجود. وبذلك يمكن الجمع بين أكثر النصوص، فإن مثل موثقة بن مسلم الظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير واردة في مورد قاعدة الفراغ.

نعم قد يشكل في نصوص قاعدة الفراغ، كموثقة ابن أبي يعفور المتقدمة -بناء على حملها على قاعدة الفراغ، لعدم جريان قاعد التجاوز في الوضوء إجماعاً- حيث تضمنت اعتبار الدخول في الغير. ومثلها صحيح زرارة الوارد فيه الصريح في عدم جريان قاعدة التجاوز فيه وجريان قاعدة الفراغ.

وفيه: «فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما قد سمي الله مما أوجب له عليك فيه وضوءك لا شيء عليك فيه...». فلا بد من الالتزام بذكر الدخول في الغير أو في الحال الأخرى لتحقيق الفراغ بذلك وانكشافه به، لأن الدخول في الغير بعد الاشتغال بالعمل لا يكون إلا من جهة الفراغ منه، لا لخصوصية الدخول في الغير.

ومن هنا ظهر أنه يمكن أن يكون ذلك الدخول في الغير في مورد قاعدة التجاوز - كما في صحيحتي زرارة وإسماعيل - لأجل ذلك أيضاً، لعدم تحقق التجاوز والمضي بالإضافة إلى الجزء المشكوك في وجوده إلا بالدخول في غيره لا لاعتبار الدخول في الغير مطلقاً ولو مع تحقق المضي بدونه، كما يشهد له ما ورد من عدم الاعتناء بالشك في الصلاة بعد خروج الوقت، بناء على أنه من صغريات ما نحن فيه، حيث لم يعتبر فيه الدخول في الغير، وما ذلك إلا لتحقيق المضي بمجرد خروج الوقت وإن لم يدخل في الغير.

ومن ثم قربنا فيما سبق وحدة القاعدة المستفادة من مجموع النصوص، وأنها بأجمعها ناظرة إلى معنى ارتكازي واحد جامع بين جميع الموارد، وأن موضوع القاعدة مضي محل الشك إما بمضي الفعل المشكوك في صحته، أو بمضي محل الفعل المشكوك في وجوده إما لأجل الدخول في غيره مما يترتب عليه، أو بخروج وقته، فليس الدخول في الغير معتبراً في مورد قاعدة التجاوز لخصوصيته في موردها، بل لتحقيق مضي محل الشك المعتبر في الأمر الارتكازي الواحد الجامع بين موارد النصوص.

كما ظهر أن ذكر السجود والقيام في صحيحة إسماعيل وعدم الاكتفاء بالدخول في مقدمتهما من الهوي والنهوض، لأجل توقف مضي محل الفعل المشكوك فيه عليها، لعدم مضي محله بمجرد الدخول في المقدمة إذ هو مترتب على ذي المقدمة



وأما التفصيل بين الصلاة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الأخير منه. فيرده اتحاد الدليل في البابين، لأن ما ورد من قوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعدما فرغ من الوضوء: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً، ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلاة أيضاً (١)، وكذلك موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهره يأبى عن التقييد (٢)، وكذلك روايتا زرارة وأبي بصير (٣) المتقدمتان آبيتان عن التقييد (٤).

لا على المقدمة نفسها شرعاً. وعلى هذا فالشك في الجزء الأخير مما لا يعتبر فيه الموالاة - كالغسل - لا مجال لإحراز الجزء فيه ولو مع الاشتغال بحال أخرى، لعدم مضي محل الشك بالإضافة إليه. نعم يمكن إحراز صحة المركب وتماميته بعد صدق الفراغ عنه عرفاً، لتحقق مضي محل الشك بالإضافة إلى التيامية المشكوك فيها. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) عرفت الأشكال في استفادة العموم من التعليل. ولعل استفادة حكم الغسل والصلاة من الإطلاقات الأخر.

(٢) كأنه من جهة أن العدول عن التعبير بالوضوء الذي تضمنه صدر الرواية إلى التعبير بالشيء، كالصريح في العموم وعدم خصوصية الوضوء في الحكم. فتأمل.

(٣) لم تتقدم رواية لأبي بصير، وإنما تقدمت رواية إسماعيل بن جابر. ولعله من خطأ النسخة.

(٤) كأنه لظهورهما في الإشارة إلى أمر ارتكازي. وهو مما لا يقبل التقييد

وأصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «كل ما مضى من صلواتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه» (١).

---

عرفاً. ولولا ذلك لأمكن حملهما على إرادة خصوص أجزاء الصلاة من (شيء)، ويكون عدم التقييد اكتفاء بقريئة المورد. وهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه ليس بنحو الإباء عن التقييد. فتأمل.

(١) هذا لا إباء فيه عن التقييد، لإمكان التفصيل بالتقييد في الصلاة دون الوضوء وإن كانا مشتركين في عدم الاعتناء بالشك بعد المضي في الجملة. إلا أن يرجع إلى ما تقدم من ظهور كون الحكم ارتكازياً. لكنه - لو تم - لا يقتضي الصراحة في الإباء عن التقييد.

نعم يشهد بعدم التفصيل صحيح زرارة المتقدم الوارد في خصوص الوضوء المصرح بلزوم الدخول في حال أخرى، فإن أمكن توجيهه بما تقدم ونحوه أمكن توجيه النصوص الأخرى المتضمنة لاعتبار الدخول في الغير، وإلا فلا وجه للتفصيل، كما يشهد به ما ورد في الشك في الصلاة بعد خروج الوقت بناء على كونه من صغريات القاعدة، فإنه لا إشكال في عدم اعتبار الدخول في الغير فيه.

## الموضع الرابع

قد خرج من الكلية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر. وأما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات، وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق، كالعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني، ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك.

عدم جريان القاعدة في أفعال الطهارات الثلاث

وكيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيرة (١)

مستند الخروج

(١) لم أعر على نصوص كثيرة في المقام. نعم يكفي في ذلك صحيح زرارة الذي أشرنا إليه قريباً، الصريح في الاعتناء بالشك مادام قاعداً على الوضوء المعول عليه عند الأصحاب حيث ذهبوا إلى الاعتناء بالشك قبل تمامية الوضوء، بل عرفت دعوى الإجماع على ذلك.

قال سيدنا الأعظم عليه السلام: «بلا خلاف كما عن المدارك والحدائق والمفاتيح، بل عن شرحي الدروس والمفاتيح دعوى الإجماع، بل عن ثانيها نقله عن جماعة». لكن ذلك كله مختص بالوضوء، وأما الغسل والتيمم فلا دليل على خروجهما عن القاعدة لاختصاص النص بالوضوء وعدم ثبوت الإجماع على الإلحاق. ومجرد تصريح جمع به - كما سبق - لا ينفع بعد قرب احتمال كون مستندهم دعوى عدم الخصوصية

### المخصصة للقاعدة المتقدمة.

ظاهر رواية ابن  
أبي يعفور أن  
حكم الوضوء  
من باب القاعدة

إلا أنه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة هي قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» أن حكم الوضوء من باب القاعدة (١)، لا خارج عنها، بناء على عود ضمير (غيره) (٢) إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحيثئذٍ فقوله: «إنما الشك...» مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من أجزاء العمل، وأنه إنما يعتبر إذا كان مشغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه (٣).

للووضوء، وأن الموضوع مطلق الطهارة، وأن ذكره في النص لأنه من أفرادها، ونحو ذلك مما لا يمكن الركون إليه في الخروج عن القاعدة. فالبناء على عدم الإلحاق هو المتعين، كما قربه المصنف رحمته في كتاب الطهارة.

نعم استشكل في عموم نصوص القاعدة لكل فعل، فيبقى الشك في أفعال الغسل والتيمم مجرى لأصالة عدم الإتيان بلا حاجة إلى الإلحاق بالوضوء. وهو كما ترى، خلاف ظاهر نصوص المسألة، فالبناء على العموم وشموله لأفعال الغسل والتيمم متعين، وإن ادعى المصنف رحمته هناك الشهرة المحققة على عدم جريان القاعدة فيهما.

(١) لأن ظاهر قوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» الإشارة للقاعدة.

(٢) يعني: في قوله: «وقد دخلت في غيره».

(٣) لأن الصدر يكون قرينة على المراد من الذيل ومفسراً له، فيكشف عن أنه ليس المعبر في إلغاء الشك مضي محله، بل لا بد من مضي تمام العمل عند الشك في

هذا ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل، من جهة أنه يقتضى بظاهر الحصر أن الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد (١).

الإشكال في  
ظاهر ذيل الرواية

مضافاً إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء (٢) بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه، لأنه باعتبار أنه

جزء العمل، ولا يكفي مضي نفس الجزء بمضي محله والدخول في غيره من الأجزاء. لكن في صلوح ذلك لتوجيه الرواية مع قوة ظهور كون ضمير (غيره) عائداً للشيء إشكال، ولعل الالتزام بإجمال الرواية أولى.

(١) فإنه وإن لم يتحقق التجاوز بالإضافة إلى الوضوء، إلا أنه يتحقق التجاوز بالإضافة إلى غسل اليد، فيلزم إلغاء الشك في جزئه المفروض. لكن قد يهون دفع الإشكال بأنه لا بد من وحدة العمل، بحيث يكون عملاً واحداً لا جزءاً من عمل. وغسل اليد وإن كان عملاً مركباً إلا أنه جزء من الوضوء لا عمل مستقل. وحمل الوثيقة على ذلك ليس عزيزاً جمعاً بينها وبين صحيحة زرارة الحاكمة بالاعتناء بالشك في الوضوء قبل الفراغ منه، فإنه أهون مما ارتكب فيها من عود الضمير إلى الوضوء، لا إلى الشيء، لأجل الجمع بينها وبين الصحيحة. فلاحظ.

(٢) ويشكل أيضاً في أجزاء غير الوضوء، كالصلاة لعين الوجه المذكور.

وبالجملة: حمل الوثيقة على ما ذكره موجب للاعتناء بالشك في موارد قاعدة التجاوز الذي هو خلاف صريح صحيحتي إسماعيل وزرارة المتقدمتين وغيرهما، فلا مجال له.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدفع محذور المعارضة بدعوى حكومة الوثيقة على الصحيحتين، فإنه كما تعين حمل الوثيقة على الدخول في غير الوضوء كذلك للقرينة المذكورة يتعين بقرينة الوثيقة حمل الدخول في الغير في الصحيحتين على غير الصلاة،

شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة (١) ومن حيث أنه شك في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن قال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه، وهي الطهارة (٢)، فلا يلاحظ كل فعل منه بحالة حتى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة (٣)، ولا يلاحظ بعض أجزائه - كغسل اليد مثلاً - شيئاً مستقلاً يشك في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده، ليجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة: إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالاً مستقلة يجري فيه حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الإشكاليين في الاعتماد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة، إذ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إشكالاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك

---

لا على غير الجزء المشكوك فيه. فإن ذلك خلاف صريح الصحيحتين وغيرهما. كما لا يخفى.

(١) كصحيحتي زرارة وإسماعيل وغيرهما.

(٢) وهذا بخلاف مثل الصلاة والحج ونحوهما من المركبات، فإنه لا يقصد بها أثر بسيط مترتب على جميع أجزاء المركب، بل جميع الأجزاء واجبة لنفسها وإن كانت ارتباطية.

(٣) إذ بناءً على لحاظه عملاً واحداً يخرج عن موضوع الأخبار السابقة.

عدم غرابة  
فرض الوضوء  
فعالاً واحداً

في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده (١).

ثم إن فرض الوضوء فعالاً واحداً لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة، حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف، بل أظهر عندهم كون الفاتحة فعالاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعالاً واحداً (٢). وقد عرفت

(١) يعني: أن القرينة على كون الوضوء ملحوظاً عملاً واحداً هو اشتغال الوثيقة على التذييل بقاعدة عدم الاعتناء بالشك إلا بعد التجاوز والإرجاع إليها في باب الوضوء، فإن ذلك لا يلائم صدر الوثيقة ولا بقية روايات القاعدة إلا بالتنزيل على فرض الشارع الوضوء عملاً واحداً لا يتحقق فيه التجاوز إلا بالفراغ عنه بتمامه.

لكن هذا مما لا يرجع إلى محصل، فإن المفروض هو الشك في خصوص الجزء، ومع فرض الترتيب بين الأجزاء يحصل التجاوز عن الجزء بالدخول في غيره قهراً، وإن كان الوضوء عملاً واحداً، لأن ملاك التجاوز ليس هو وحدة العمل وتعدد، بل مضي محل الشك والمفروض حصوله. على أن هذا لو تم في نفسه لا يصلح لتفسير الوثيقة وجمعها مع بقية الأخبار، لأنه ليس جمعاً عرفياً بل تبرعياً، فالالتزام بإجمال الرواية، لإجمال وجه الاستشهاد فيها بالقاعدة، أو بظهورها في عدم الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء - كما هو ظاهرها بدأً - مع طرحها لمعارضتها لصحيفة زرارة المعتضدة بالشهرة المحققة والإجماع المدعى - لعله أولى من هذه التكاليف.

(٢) إلا أن هذا كله بلا شاهد ولا ضابط، بل لا يرجع إلى محصل كما عرفت. مع أنه مناف لإطلاق أدلة القاعدة، فالعمل بالإطلاق هو الأوفق. ولا سيما بعد كونه وارداً لبيان أمر ارتكازي عرفي يكفي في إمضائه أدنى ظهور.

النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود والنهوض للقيام (١).  
ومما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في  
هذا الحكم، إذ لا وجه له ظاهراً إلا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً  
يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني: الطهارة (٢).

---

(١) عرفت أنه يمكن توجيه ذلك بعدم صدق التجاوز عن الركوع والسجود  
بهما، لتوقفه على الجزء المترتب عليها شرعاً. فراجع.

(٢) فقد ذكر المصنف رحمته ذلك في كتاب الطهارة وجهاً لإلحاق الغسل والتيمم  
بالوضوء. لكنه لا وجه للإلحاق المذكور، فإنه لو سلم توجيه الموثقة بحمل الوضوء  
على أنه عمل واحد، إلا أنه لا قرينة على كون ملاك وحدته وحدة الأثر المترتب  
عليه وهو الطهارة، ليتعدى منه للغسل والتيمم، لإمكان خصوصيته في ذلك ومجرد  
وحدة المسبب لا تقتضيه.

ولعله لأجل ذلك لم يعتن رحمته بهذا الوجه في الإلحاق في كتاب الطهارة، فإنه  
وإن ذكره وجهاً إلا أنه صرح باحتياج الإلحاق إلى دليل. فلاحظ.



## الموضع الخامس

ذكر بعض الأساطين أن الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن  
المشروط، بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل (١) حكم (٢)  
الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس  
والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية. ولا فرق  
بين الوضوء وغيره. انتهى. وتبعه بعض من تأخر عنه،  
واستقرب في مقام آخر إلغاء الشك في الشرط بالنسبة إلى غير ما  
دخل فيه من الغايات (٣).

هل تجري القاعدة  
في الشروط  
كما تجري  
في الأجزاء؟

- 
- (١) كما لو شك في الوضوء وهو متهيئ للدخول في الصلاة. وكأن وجه  
إلغاء الشك في مثل ذلك صدق التجاوز والمضي، بناء على أن المعيار فيه مضي المحل  
ولو من جهة العادة، فإن التهيؤ للصلاة لا يكون عادة إلا بعد الوضوء. وقد سبق  
الإشكال فيه في الموضع الثاني.
- (٢) خبر (إن الشك في الشروط) والعبارة لا تخلو عن اضطراب أو نقص.  
ولعل الأولى أن يقول: بحكم الشك في الأجزاء.
- (٣) فلو صلى ثم شك في الوضوء بنى على تحققه، بحيث له الدخول في  
صلاة أخرى أو مس كتابة القرآن أو نحوهما من دون حاجة إلى إحداث وضوء.

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب - كصاحب المدارك وكاشف اللثام - من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط.

والأقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط، فيلغو الشك في الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه (١)، أما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه (٢)، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

وربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول مطلقاً ولو لمشروط آخر، أو يختص

---

(١) لأن محل الشرط، لما كان هو المشروط، فيكون مضيه والتجاوز عنه بالفراغ عن المشروط. ولو فرض عدم صدق المضي بالإضافة إلى الشرط كفى صدق المضي بالإضافة إلى المشروط في إلغاء احتمال بطلانه. مضافاً إلى بعض النصوص، كصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. قال: يمض [يمضي. ظ] على صلاته ولا يعيد».

نعم يشك بناءً على ما سبق من المصنف عليه السلام من اعتبار الدخول في الغير، لعدم تحققه هنا. إلا أن يرجع إلى ما سبق منه من كفاية الانتقال إلى حالة أخرى غير حال الصلاة في صدق الدخول في الغير.

(٢) فلا يجوز الدخول في المشروط الآخر إلا بعد إحراز الشرط، ولا يكفي إحرازه مع المشروط الأول.

## بالمدخل (١).

(١) هذا بظاهره عين الدعوى فلا يكون مبنى لها. وفي بعض النسخ: «وربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول، أو يختص بالدخول».

وكأنه إشارة إلى الكلام في أن مفاد القاعدة تحقق الأمر المشكوك فيه، أو مجرد مضي العمل وصحته، فعلى الأول يتعين جواز الدخول في مشروط آخر، إذ بعد إحراز الشرط لتحقيق التجاوز عنه بالإضافة إلى المشروط الأول يتعين جواز الدخول في تمام ما يشترط فيه.

وعلى الثاني يتعين عدم جواز الدخول في مشروط آخر لعدم إحراز شرطه، إذ غاية ما استفيد من القاعدة مضي العمل - وهو المشروط الأول - وعدم الاعتناء بالشك فيه، وهو لا يصحح الدخول في المشروط الآخر إلا بناء على الأصل المثبت. ولعل هذا المعنى هو المناسب لما يأتي من المصنف رحمته في الجواب عن هذا الوجه. وكيف كان فلا بأس بصرف الكلام إلى تحقيق مفاد القاعدة من هذه الجهة وأنها هل تقتضي التعبد بوجود المشكوك أو مجرد مضي العمل وعدم الاعتناء بالشك فيه، فنقول: إن قيل بتعدد القاعدة فقاعدة الفراغ لما كان مفادها إحراز صحة العمل من دون نظر إلى الأجزاء والشرائط التي يكون الشك فيها منشأً للشك في الصحة فلا وجه لكونها مقتضية للتعبد بالأجزاء والشرائط المشكوك.

نعم هي بالإضافة إلى نفس الصحة المشكوك قد تقتضي التعبد بها، لا مجرد مضي العمل وإلغاء الشك، لأن أكثر نصوصها وإن لم يتضمن التعبد بالصحة، بل مضي العمل لا غير، إلا أن ما تضمن تعليلاً ذلك بأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ظاهر في التعبد بالصحة المشكوك وإحرازها بمقتضى الأمانة المفروضة وهي كونه حين الوضوء أذكر، فيقدم على بقية النصوص، لأنه بالإضافة إليها كالمبين بالإضافة إلى المجمع. فلاحظ.

وأما قاعدة التجاوز فأدلتها العامة - كصحيحتي زرارة وإسماعيل المتقدمين - وإن لم تتضمن التعبد المشكوك والحكم بتحقيقه، إلا أن المنساق منها ذلك من حيث أن موضوع الشك هو وجود الشيء فإلغاء الشك ظاهر في التعبد به. ولا سيما مع تصريح بعض النصوص الخاصة به، كرواية حماد: «أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال عليه السلام: قد ركعت أمضه» ونحوها مصحح عبد الرحمن المتقدم في الموضع الثالث. ومن ثم كانت قاعدة التجاوز حاکمة على قاعدة الفراغ عندهم، لأنها مقتضية للتعبد بمنشأ الشك الذي هو مجرى قاعدة الفراغ، فإن الشك في الصحة ناش من الشك في وجود الجزء المشكوك.

وحيث إن الفراغ عن المشروط إن كان موجبا لصدق التجاوز عن الشرط كان مقتضى قاعدة التجاوز في الشرط الحكم بوجوده، وإلا لم يكن مجال لجريانها فيه، فلا تجري إلا قاعدة الفراغ في نفس المشروط، وهي - كما عرفت - لا تقتضي إلا صحته من دون أن تحرز الشرط كي يتوهم صحة الدخول في مشروط آخر. وقد تقدمت قريبا الإشارة إلى كلا المبنيين. هذا بناء على تعدد القاعدة، أما بناء على وحدتها - كما هو ظاهر المصنف عليه السلام - ففي كون مفادها تحقق ما شك في وجوده، أو مجرد المضي على الشك وإلغائه إشكال، لاختلاف لسان النصوص.

وقد يدعى أن مفادها البناء على وجود المشكوك عملاً بما دل عليه من النصوص الصالح لتفسير بقيتها بعد فرض كونها مشيرة إلى قاعدة واحدة وهو ظاهر المصنف عليه السلام على ما سيأتي منه.

أما بناء على ما ذكرنا في توجيه عموم القاعدة ووحدتها فلا يبعد كون مفادها البناء على تحقق ما شك فيه، فهي بالإضافة إلى المركب ولا تقتضي إلا الحكم بصحته، لفرض عدم الشك إلا في صحته وبالإضافة إلى الجزء تقتضي الحكم بوجوده لفرض كونه مشكوكاً.

**أقول: لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل، لا مطلقاً (١) فلو شك في أثناء**

معنى عدم العبارة  
بالشك بعد  
تجاوز المحل

وحيثُ فمع الشك في الشرط بعد الفراغ عن الشروط يبتني الكلام على ما سبق أيضاً من صدق المضي بالإضافة إليه، أو بالإضافة إلى خصوص الشروط، فعلى الأول تكون محرزة لوجوده، وعلى الثاني لا تحرز إلا صحة الشروط وتماميته من دون أن تحرز الشرط بنفسه. فتأمل جيداً.

(١) حاصل ما يوجه به كلامه عليه السلام: أن القاعدة لا تقتضي التعبد بالشيء المشكوك مطلقاً، بل من حيث كونه مشكوكاً قد مضى محله، وتحقق التجاوز عنه، فهي إنما تقتضي التعبد بالمشكوك بالنحو الذي يرتبط بالمحل الخاص، ويضاف إليه بحسب تشريعه، فلو كان مشروعاً بوجهين:

تارة: مرتبطاً بالمحل الخاص الذي مضى.

وأخرى: غير مرتبط به، فهي إنما تقتضي التعبد بالنحو الأول منه فلا إطلاق لها إلا في ترتيب آثاره، لا بالنحو الثاني، لعدم صدق التجاوز بالإضافة إليه، وحيثُ كان مضي الشرط والجزء بمضي محلها من المركب من حيث أخذهما فيه، فالقاعدة لا تقتضي التعبد بوجودهما مطلقاً بلحاظ جميع الآثار، بل بلحاظ خصوص صحة المركب، لعدم صدق التجاوز إلا بالحيثية المذكورة، ولا إطلاق لها في التعبد بهما من حيث الآثار الأخر.

فلو نذر أن يتصدق إن صلى صلاة تامة الركوع والسجود، فشك في تمامية السجود كان مقتضى قاعدة التجاوز التعبد بالسجود بالنحو الذي ترتب عليه التمامية المذكورة، فتجب الصدقة بناء على أن مفاد القاعدة إثبات المشكوك والتعبد به، لا مجرد المضي والاجتزاء بالعمل، أما لو نذر أن يتصدق لكل أربع سجودات يسجدها فصلئ ركعتين شك في تمامية سجودهما واحتمل نقصهما سجدة، فلا تنهض القاعدة بإثبات سجوده السجودات الأربع، لعدم كون المنذور هو السجودات من حيث تمامية

الصلاة بها، بل السجدة في أنفسها مع قطع النظر عن التهامية المذكورة، وهي مما لا يصدق المضي بالإضافة إليها، وقد عرفت أنه لا إطلاق للقاعدة في إثبات التعبد بلحاظ جميع الآثار حتى المترتبة عليه لا بلحاظ ارتباطه بالمحل ومشروعيته فيه، نعم وقوع الصلاة التامة السجود يستلزم تحقق أربع، إلا أن ذلك لا يكفي بناءً على ما هو التحقيق من عدم حجية الأصل المثبت.

إن قلت: لا مانع من الحجية في المقام بعد ظهور النصوص في كون القاعدة من الأمارات التي لها نحو من الكاشفية لا من سنخ الأصول التعبدية الصرفة.

قلت: لا دليل على حجية الأمارات في لازم مؤداها مطلقاً، بل هو تابع لإطلاق دليل حجيتها وعدمه، كما تقدم إليه الإشارة في مبحث الأصل المثبت، ولا إطلاق لدليل التعبد في المقام، بل ينصرف لخصوص الآثار التي يتحقق التجاوز بالإضافة إليها، كما ذكرناه.

ومنه يظهر حال الشرط في المقام، فإنه لو سلم كون مقتضى القاعدة التعبد بوجوده لا محض البناء على إلغاء الشك، إلا أن التعبد به لما كان من حيث مضي محله اختص بالأثر الثابت له من حيث ارتباطه بالمحل الخاص، ومن الظاهر أن ارتباطه بالمحل الخاص من حيث كونه شرطاً للمركب، فلا تقتضي القاعدة إلا التعبدية من حيث تمامية المركب، لا بلحاظ بقية الآثار ليصح الدخول في بقية الآثار، لعدم تحقق المضي بالإضافة إلى تلك الآثار.

نعم لو كان المحل معتبراً في المشكوك من حيث مشروعيته في نفسه مع قطع النظر عن المركب اتجه الاجتزاء به إذا تحقق التجاوز عنه، كصلاة الظهر، فإن محلها من حيث كونها مشروعة في نفسها قبل العصر، فالدخول في العصر يكون محققاً للتجاوز عنها بالحيشية المذكورة، لا من حيث صحة العصر فقط، فلا مانع من الالتزام بعدم وجوب إعادتها، وعدم وجوب العدول إليها، بل عدم جوازه،

## العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر (١)،

لصدق التجاوز بالإضافة إليها - حينئذٍ - بلحاظ مشروعيتها من حيث هي، ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره المصنف رحمته في الشك في فعل الظهر بعد الدخول في العصر، كما سيأتي.

هذا كله في الشروط التي تكون شرطاً بوجودها في محلها. وأما الشروط التي تكون شرطاً ببقائها واستمرارها - كالطهارة والاستقبال بل أكثر الشروط - فالأمر فيها أوضح، فإن القاعدة إنما تحرز وجودها في الزمان السابق مقارنة للمشروط الذي مضى، ولا تحرز بقاءها كي يترتب عليه جواز الدخول في مشروط آخر، إلا بناءً على الأصل المثبت، من حيث إن وجودها سابقاً قد يستلزم بقاءها لاحقاً للعلم بعدم تخلل الناقض، وقد عرفت عدم حجية القاعدة في لازم مجراها.

ولذا لا يظن من أحد الالتزام بإحراز طهارة المتزر لو علم المصلي من نفسه أنه لو اغتسل لغسل المتزر معه وطهره، بدعوى أن القاعدة تقتضي إحراز الغسل وإحراز لازمه وهو طهارة المتزر، مع أن طهارة المتزر كاستمرار الطهارة الحديثة من لوازم حصول الطهارة الحديثة حين الصلاة التي هي شرط فيها، كما يظهر بالتأمل. فتأمل جيداً.

(١) أشرنا إلى صدق التجاوز عن الظهر لا من حيث كونها شرطاً في العصر، بل من حيث كونها مشروعة في نفسها، لأن محلها حسب التشريع قبل العصر.

إن قلت: تأخيرها عن العصر لا يوجب خللاً فيها، بل يوجب الخلل في العصر، فتبطل العصر بمخالفة الترتيب لا الظهر.

قلت: هذا لا ينافي كون محلها قبل العصر، لأن عدم الخلل فيها باعتبار عدم وقوع العصر صحيحة قبلها، لوقوعها في غير محلها أيضاً فتبطل فلا تكون الظهر في ظرف اعتبار الترتيب - كما في حال الذكر، إذ في حال السهو يسقط الترتيب - واقعة بعد العصر حتى يمكن فرض بطلانها بإيقاعها في غير محلها، وهذا لا ينافي

ولعدم وجوب العدول إليه (١)، لا على تحققه مطلقاً حتى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنها فوات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

التفصيل بين  
الوضوء ونحوه  
وبين غيره

ومن هنا يظهر أن الدخول في المشروط أيضاً لا يكفي في إلغاء الشك في الشرط، بل لابد من الفراغ عنه، لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، وتجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلية.

نعم ربما يدعى في مثل الوضوء أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة

في كون محلها قبل العصر، وإلا جرى ذلك في أجزاء المركب أيضاً، فإن الدخول في الجزء اللاحق قبل السابق لا يوجب إلا بطلانه لا بطلان السابق لو وقع بعده، مع أن قاعدة التجاوز تجري لإثبات وقوع الجزء السابق لا لصحة الجزء اللاحق الذي دخل فيه فقط، ولذا لا يجب قضاء الجزء لو كان مما يقضى.

مضافاً إلى ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «فإن شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلي العصر قضاها، وإن دخله الشك بعد أن يصلي العصر فقد مضت إلا أن يستيقن، لأن العصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين».

إذا لا يعد شموله لما إذا دخله الشك في أثناء العصر، ولو لعموم التعليل. مع أن كلام المصنف عليه السلام شامل لما إذا فرغ من العصر، كما لا يخفى. فتأمل جيداً.

(١) إذا فرض جريان أصالة عدم الإتيان بالظهر فلا وجه لعدم وجوب العدول إليها في أثناء العصر، فإنه لا ينافي صحة الدخول في العصر، كما لعله ظاهر.



قبل الصلاة، لا عند كل جزء (١).

ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك، كالاتقبال والنية، فإن إحرازهما ممكن في كل جزء، وليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء حينئذٍ، فلو شك في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلية.

والمسألة لا تخلو عن إشكال. إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاة وفيه بعده صحيحة علي بن جعفر

(١) فيكون كالأذان والإقامة بالإضافة إلى الصلاة. وكأن وجه ذلك ظهور قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ في أن محله قبل الصلاة.

وفيه: أنه محكوم لظهور ذيله في أن الشرط هي الطهارة، وهي إنما تكون شرطاً حيث الصلاة كسائر الشروط، وهو مقتضى مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» أيضاً.

ثم إن هذا لو تم إنما ينفع في جواز إتمام الصلاة لو شك في أثناءها في الوضوء، لا في مشروعية الدخول في صلاة أخرى، لأن لزوم كونه قبل الصلاة - لو سلم - إنما هو من جهة كونه شرطاً فيها لا من حيث كونه مشروعاً في نفسه قبلها - كما ذكرناه في الظهر والعصر - وحينئذٍ يأتي فيه ما سبق في الشروط من عدم صدق التجاوز إلا من حيث تمامية الصلاة السابقة، لا مطلقاً حتى بلحاظ الصلاة اللاحقة، كما يظهر بالتأمل فيما سبق، إذ لا فرق فيه بين الشرط المقارن والسابق.

نعم لا يتوجه - حينئذٍ - ما ذكرناه أخيراً في الشروط التي تكون معتبرة بحسب استمرارها لا بحسب أصل وجودها، كما يظهر بالتأمل.

عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا. قال: إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزئه ذلك» بناء على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك (١).

---

(١) يعني: بنحو الشك الساري الذي هو مورد قاعدة اليقين، لا الطارئ الذي هو مورد الاستصحاب، فإن عدم حجية قاعدة اليقين موجب للاعتناء بالشك في نفسه فالتفصيل بين الفراغ من الصلاة وعدمه لا بد أن يكون ناشئاً من صدق التجاوز بالإضافة إلى تمام الصلاة في الأول دون الثاني، ولا يتم إلا بناء على ما ذكره المصنف رحمته الله من لزوم إحراز الشرط في بقية الأجزاء إذا كان الشك في الأثناء. لكن الرواية لو لم تكن ظاهرة في إرادة الطارئ فتنافي حجية الاستصحاب فيتعين طرحها أو تأويلها، فلا أقل من إجمالها المانع من الاستدلال بها. فالعمدة ما ذكرناه، ولا وجه معه لما ذكره المصنف رحمته الله.

## الموضع السادس

أن الشك في صحة الشيء المأتي به حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هو لأن مرجعه إلى الشك في وجود الشيء الصحيح (١). ومحل الكلام ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة (٢)، كما

هل يلحق الشك في الصحة بالشك في الإتيان؟

(١) لكن الإرجاع المذكور خلاف ظاهر الأدلة الآتية، فإن ظاهر مثل قوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه، كما هو...» هو عدم الاعتناء بالشك في صحة ما وقع بالبناء على الصحة، لا عدم الاعتناء بالشك في وجود الصحيح بالبناء على وقوع الصحيح.

مع أن الإرجاع المذكور لا ينفع إلا مع فرض التجاوز عن محل الإتيان بالشيء الصحيح، كما لو شك في صحة الصلاة بعد خروج الوقت، أما مع عدمه، فلا مجال لجريان القاعدة لعدم تحقق موضوعها بالإضافة إليه وإن تحقق موضوعها بالإضافة إلى الصحة، لأن محل الصحة هو الفعل الواقع المجهول الحال، فيصدق المضي بالإضافة إلى الصحة بالفراغ عنه ولا يصدق بالإضافة إلى نفس وقوع الصحيح، لبقاء وقته ومحلّه. فلاحظ.

(٢) إذ في مثل ذلك يكفي جريان القاعدة بالإضافة إلى المشكوك، فلا يحتاج معه إلى التعبد بالصحة، كما لو كان منشأ الشك في صحة الصلاة هو احتمال ترك الركوع، فإن إحراز الركوع بالقاعدة حاكم بصحة الصلاة بلا حاجة إلى إحراز الصحة.

لو (١) شك في تحقق الموالات المعتبرة في حروف الكلمة (٢) أو كلمات الآية.

لكن الإنصاف أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال، لأن الظاهر من أخبار الشك في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة (٣). إلا أن يدعى

(١) تمثيل للنفي الذي هو محل الكلام.

(٢) فإن الموالات المذكورة ليست من الشروط الشرعية حتى يمكن إحرازها لإثبات صحة الكلمة - بناء على ما سبق في الموضوع الخامس - بل هي شرط لتحقيق الكلمة عرفاً، فإحرازها لا يحرز الكلمة إلا بناء على الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: ليست الموالات أمراً زائداً على أصل وجود الكلمة مأخوذاً شرطاً في صحتها، كالطهارة في الصلاة، بل هي مقومة لصدق الكلمة ولتحققها، فإحرازها لا يقتضي صحة الكلمة، بل يستلزم وجودها، فلا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت، بل لا بد من إجراء القاعدة في نفس الكلمة لإحراز وجودها.

لكن على هذا لا يكون الشك المذكور راجعاً إلى الشك في صحة الموجود، بل شك في وجود الجزء بمفاد كان التامة، كما لو دار الأمر بين أن يكون قد نطق بالكلمة أو تتحنح، فإنه خارج عما نحن فيه، وليس الشك فيه في صحة الموجود، بل في وجود الجزء، كما لعله يظهر بالتأمل.

فالظاهر أن أثر الكلام فيما نحن فيه إنما يظهر في الشك في الجزء الأخير، الذي لا يصدق مضيه بالفراغ عن المركب، لعدم فوات الموالات أو لعدم اعتبارها، كما في الغسل، فإنه لا مجال حينئذٍ لإجراء القاعدة بالإضافة إلى الجزء، وإنما يمكن إجزاؤها بالإضافة إلى المركب المفروض عدم الشك في وجوده، بل في صحته، فينتهي على ما يذكر هنا. فلاحظ.

(٣) لما ذكرنا في الموضوع الثاني من أن ظاهر الشك في الشيء الشك في وجوده لا في صحته. لكن لا موقع للإشكال من هذه الجهة لو فرض إرجاع الشك فيما

تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفور (١). أو يجعل أصالة الصحة في فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه. ومدركه ظهور حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: «إن الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة» انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم (٢) في قوله: «هو

نحن فيه للشك في وجود الشيء، من حيث رجوعه إلى الشك في وجود الصحيح، كما ذكره المصنف رحمته الله.

مضافاً إلى أنه لا بد من رفع اليد عن الإشكال المذكور بملاحظة بعض النصوص المتضمنة لعنوان الفراغ، وبعضها الذي لم يؤخذ فيه الشك في الشيء، مثل: «كلما مضى من صلاتك وطهورك...»، فإن ظاهر المضي فيه مضيه بنفسه فيكون ظاهراً في المفروغية عن أصل وجوده، لا مضي محله حتى يجتمع مع الشك في أصل وجوده، كما ذكرنا ذلك عند الكلام في الموضوع الأول. وقد تقدم ما يتعلق بالمقام في أوائل الكلام في هذه القاعدة. فراجع.

(١) موثقة ابن أبي يعفور مختصة بحسب موردها في الشك في الصحة بناء على حملها على الشك في الوضوء بعد الفراغ عنه لا في أجزاء الوضوء. فراجع ما تقدم في الموضوع الأول.

(٢) عرفت الإشكال في كونه تعليلاً صالحاً لتعميم الحكم أو تخصيصه. نعم لا حاجة في استفادة الحكم من الحديث إلى عموم التعليل، بل هو نص فيه بحسب مورده، إذ السؤال فيه عن الشك في الوضوء بعد الفراغ عنه، فمورده الشك في صحة الموجود لا وجود الصحيح.

حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإنه بمنزلة صغرى لقوله: فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به إبراء ذمته، لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر (١)، وعمداً خلاف إرادة الإبراء.

---

(١) يعني: الذي عبدنا الشارع به بمقتضى قوله: «هو... أذكر».

## الموضع السابع

الظاهر أن المراد بالشك في موضوع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل.

المراد من الشك  
في موضوع  
هذه القاعدة

فلو علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء، لكن شك في أن ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا (١)، ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان، من إطلاق بعض الأخبار. ومن التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فيدل على نفيه عن غير مورد العلة (٢).

(١) لا يخفى أن هذا ليس مثلاً لما فرضه المصنف رحمته من انحفاظ صورة العمل، فإن غسل ما تحت الخاتم من عمله وليس هو معلوماً له. وإنما يصح التمثيل له بما إذا علم بالصلاة إلى جهة معينة وشك في أنها القبلة، أو علم بالصلاة تماماً وشك في كونه حاضراً بنحو الشبهة الموضوعية، ونحو ذلك مما لا يرجع فيه الإجمال إلى العمل، وإنما يرجع إلى بعض الجهات المقارنة له، كالقبلة والأمر ونحوها. نعم لو كان المعيار في التفصيل هو العلم بالغفلة حين العمل عن جهة الشك كان التمثيل له بما ذكره في محله، وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) لم يتضح من الرواية أنه وارد مورد التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً أو عدماً بل لعل ذكره للتنبيه إلى بعض الجهات التي تردع عن الاعتناء

بالشك المذكور، فهو أشبه بالحكمة التي يوجب الالتفات إليها وضوح الحكم في نفس السائل، نظير ما ورد في تقريب حجية اليد من قوله عليه السلام: «وإلا لم يبق للمسلمين سوق» أو لبيان العلة غير المنحصرة التي يمكن أن يخلفها غيرها، ولذا لو فرض ورود تعليل آخر بنفس اللسان لم يكن بينهما تناف ولا ظهور له في بيان العلة المنحصرة التي ينتفي الحكم بانتفائها والتي لا يمكن أن تخلفها علة أخرى.

فالمقام نظير أن يسأل عن الرمان فيقال: الحامض ضار، فإنه لا يدل على انحصار العلة بالحموضة، ولذا لو قيل في جواب آخر: البارد ضار، لم يكن منافياً للأدلة، فلا يصلح لتقييد العمومات أو الإطلاقات، وليس هو مثل قولنا: لا تأكل الرمان لأنه حامض، في ظهوره في انحصار العلة ولزوم الخروج به عن العمومات أو الإطلاقات.

وقد أشار سيدنا الأعظم عليه السلام في المسألة السادسة والخمسين من ختام خلل الصلاة في مستمسكه إلى تقريب عدم صلوح التعليل لتقييد الإطلاقات بوجه لا بأس بالاطلاع عليه لعله راجع إلى بعض ما ذكرناه. فراجع.

والحاصل: أن التأمل في لسان التعليل قاض بعدم نهوضه للتصرف في عموم بقية النصوص أو إطلاقها، ولا سيما مع كثرتها وشدة التأكيد على العموم فيها ومناسبتها للإرتكازيات العقلية في المقام.

وأما دعوى: أن منشأ بناء العقلاء على مضمون القاعدة هو أن الدخول في المركب لما كان ملازماً لقصد جميع ما يعتبر فيه ضمناً ارتكازاً فظاهر حال المكلف عمله على طبق قصده الارتكازي وعدم تخلفه عنه لغفلة ونحوها، وذلك لا يشمل ما لو علم بغفلته عن جهة الشك حين العمل.

فمندفعة: بأنه ليس في النصوص المطلقة على كثرتها الإشارة إلى الإرتكاز المذكور، بل ظاهرها إرادة عدم الاعتناء بالشك فيما مضى، وهذا أمر ارتكازي آخر



أعم من الأول مورداً مخالف له منشأً.

ولاسيما بملاحظة تطبيق العموم على مثل الأذان والإقامة مما لا يعتبر في الصلاة فلا يكون قصدها ملازماً لقصده ارتكازاً إلا في حق المتعود عليه مع عدم التقييد فيها بالعادة.

نعم التعليل بأنه أذكر يناسب الأول، إلا أنه لا مجال للخروج به من ظاهر الاطلاقات الكثيرة كما عرفت.

ويتضح ما ذكرنا من العموم بملاحظة حسن الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت. قال عليه السلام: حوله من مكانه. وقال عليه السلام في الوضوء: تدره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة».

ودعوى: أنها واردة لبيان عدم وجوب تحويل الخاتم وإدارته وشرطيتها في الطهارة بحيث يقتضي بطلانها بتركها واقعاً لا من حيث احتمال عدم وصول الماء لما تحته - ليكون مما نحن فيه - بعيدة جداً، لعدم المنشأ لاحتمال اشتراط الطهارة بالتحويل والإدارة حتى يسأل عنها. بل الظاهر أن المنشأ احتمال عدم وصول الماء بدونها، كما يناسبه ما في صحيحة بن جعفر من أن تحريك السوار ونزع الخاتم لإيصال الماء إلى ما تحتهما.

ودعوى: أن ذلك لا يناسب خصوصية التحويل والإدارة، كما هو ظاهر حسن الحسين، بل لا يقتضي الاكتفاء بإيصال الماء بأي وجه كان.

مدفوعة: بأن ذكرهما ليس لخصوصيتهما، بل من حيث كونها مقدمة لإيصال الماء ولو بقرينة صحيحة ابن جعفر. فراجع ما ذكره بعض مشايخنا في المقام وتأمل جيداً. ثم إن مقتضى الارتكاز المشار إليه المطابق للتعليل بأنه أذكر لو تم عدم جريان القاعدة مع العلم بالغفلة حين العمل عن جهة الشك ولو مع الجهل بكيفية العمل وعدم انخفاض صورته، كما لو علم بغفلته عن الموالة أو إطلاق الماء المستعمل

عدم الفرق  
بين أن يكون  
المحتمل الترك  
نسياناً أو تعمداً

نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمداً (١)، والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين.

ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول

في الوضوء ثم احتمال اشتغال وضوئه عليهما. وهو أجنبي عما ذكره المصنف رحمته من عدم جريان القاعدة مع حفظ صورة العمل، بل مع الغفلة عنه، بل لو فرض حفظ صورة العمل إلا أنه احتمال الالتفات حين العمل لجهة الشك وإحرازها تعين جريان القاعدة لعموم التعليل بأنه أذكر، كما لو علم بأنه صلى لجهة معينة واحتمل وقوع صلاته بعد الفحص عن القبلة لا غفلة عنها.

وبالجملة: المعيار في التعليل المذكور على احتمال الالتفات حين العمل إلى جهة الشك وعدمه، لا على ما ذكره المصنف رحمته من انحفاظ صورة العمل وعدمه، كما قد يظهر بالتأمل، ثم إنه لو علمت صورة العمل وشك في صحته لاشتباه الحكم الشرعي، فلا إشكال ظاهراً في عدم جريان القاعدة، لأن المنصرف منها التعبد بمطابقة المأتي به للمشروع لا التعبد بمطابقة التشريع للمأتي به.

(١) لا يخفى أن الترك العمدي خلاف ظاهر الاستمرار في العمل، ولا يتحقق معه الفراغ، لغرض الاستمرار والفراغ أمانة على عدم الترك العمدي.

نعم قد يكون الاستمرار والفراغ المذكورين للغفلة عن الترك العمدي، إلا أنه خلاف الظاهر لا يعول عليه مع إطلاق نصوص المقام حتى التعليل بأنه أذكر. إلا أن يدعى أن التعليل بالأذكية لنفي السهو في نفس المشكوك، لا لنفي السهو في الاستمرار ونحوه وإن كان أمانة على الإتيان بالمشكوك والمفروض أنه لا يحتمل السهو في المشكوك حتى يصلح التعليل لنفيه. وكيف كان فيكفي إطلاق بقية النصوص التي عرفت أنه لا مجال للخروج عنها. فلاحظ.

الأخبار له الوجهان (١).

نعم قد يجري هنا أصالة عدم الحائل، فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل (٢)، لكنه من الأصول المثبتة، وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأمور المتقدمة.

- 
- (١) أما مع احتمال الالتفات إلى غسل البشرة وإلى وجود الحائل حين العمل فلا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة، لعموم الأخبار حتى التعليل المشار إليه. وأما مع العلم بالغفلة عنه وأنه لم يصلح منه إلا إمرار اليد والمسح بها مثلاً فهو نظير الشك في وصول الماء إلى ما تحت الخاتم اتفاقاً من دون قصد في ابتناؤه على ما سبق.
- (٢) فيبني على عدم الحائل ويكتفي بالمسح على الموضع المذكور.

### المسألة الثالثة

## في أصالة الصحة في فعل الغير

وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين، فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد (١) المتفق عليها عند الشك. إلا أن معرفة مواردنا، ومقدار ما يترتب عليها من الآثار، ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول (٢)، يتوقف على بيان مدرکها من الأدلة الأربعة.

ولابد من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة.

أما الكتاب فمنه آيات:

---

(١) الراجعة إلى استصحاب عدم ترتب الأثر.

(٢) كالأصول الموضوعية السابقة على أصالة الفساد رتبة الحاكمة عليها،

كأصالة عدم بلوغ العاقد، وعدم إذن المالك.

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ بناء على تفسيره بما عن الكافي من قوله عليه السلام: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو» ولعل مبناه (١) على إرادة الظن والاعتقاد من القول.

الاستدلال  
بالآيات  
والمناقشة فيه

ومنها: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ فإن ظن السوء إثم (٢)، وإلا لم يكن شيء من الظن إثماً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بناء على أن الخارج عن عمومه ليس ما علم فساده، لأنه المتيقن، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾.

(١) يعني: مبنى التفسير في الرواية. فإن المنسب بدواً من الآية الشريفة إرادة القول الحسن فيكون المراد به ما يناسب الخلق الحسن وجميل العشرة ولا يناسب كل الكلام، إلا أن ظاهر الرواية إرادة حمل الفعل على الحسن حتى يتضح حاله، كما يشهد به قوله عليه السلام: «حتى تعلموا ما هو»، فهو راجع إلى الظن أو الاعتقاد، كما ذكره المصنف رحمته الله فيناسب ما نحن فيه.

لكن الحمل على الظن لا ينفع ما يثبت حجيته، بل الأمر به لا يقتضي حصوله، ومنه يظهر الإشكال في الحمل على الاعتقاد، فإن الأمر بالاعتقاد لا يقتضي حصوله إلا بناء على عدم ملازمته الاعتقاد للعلم، وحينئذٍ فلا دليل على حجيته أيضاً. اللهم إلا أن يقال: الأمر بالظن والاعتقاد بشيء كناية عن لزوم العمل عليه. فالعمدة: أن ظاهر الحديث إرادة حسن الظن بالناس في أفعالهم في قبال اهتمامهم، لا حمل فعلهم على الصحة والتامة بالنحو الذي هو محل الكلام، كما سيأتي في الجواب عن الأخبار.

(٢) لكن التوقف في صحة العمل الواقع من الغير لاحتمال خطئه لا ينافي حسن الظن به، وليس من ظن السوء، نظير ما تقدم في الآية الأولى.

والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني، حيث تمسك في مسألة بيع الراهن، مدعياً بسبق إذن المرتهن وأنكر المرتهن بأن (١) الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفا بالعقد.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف (٢).

وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأوليين (٣).

وأما السنة:

الاستدلال  
بالأخبار

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً».

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد كذب سمعك

---

(١) متعلق بقوله: «تمسك».

(٢) أما بناء على أن العقد الفاسد - كالفضولي - خارج عن عموم وجوب الوفاء تخصصاً فلأن احتمال الفساد في العقد موجب لكون التمسك بالعموم فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا شبهة في بطلانه. وأما بناء على أنه خارج تخصصاً فلكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف الخاص الذي هو خلاف التحقيق.

ولاسيما مع كون مقتضى الأصل الموضوعي الفساد، كما في الفضولي في الفرض، لأصالة عدم الإذن في زمان البيع غير المعارضة بأصالة عدم البيع في زمان الإذن لعدم الأثر، فإن الأصل الموضوعي المحرز لعنوان الخاص يكون حاكماً على العموم ومانعاً من الرجوع إليه بلا إشكال ظاهر. فلاحظ.

(٣) لما تقدم عند الكلام فيهما.

وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة، أنه قال، وقال: لم أقل فصدقه وكذبهم».

ومنها: ما ورد مستفيضاً: أن المؤمن لا يتهم أخاه، وأنه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانيث الملح في الماء، وأن من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما، وأن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين أو ما يقرب منها.

هذا ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولا يحمل على الوجه القبيح عنده (١)، وهذا غير ما نحن بصدده، فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً (٢)، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلاً لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن (٣)، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

المناقشة في  
دلالة الأخبار

(١) بل ليس مفادها إلا لزوم حمله على كونه قاصداً للخير بعيداً عن الشر والتمرد والعصيان، ولا ينافي ذلك وقوعه في خلاف الشر خطأ، ولعل هذا مراد المصنف رحمته.

(٢) يكفي في عدم التمرد - الذي عرفت حمل الأخبار عليه - وقوعه في الحرام غفلة.

(٣) لخروجه عن الأخبار موضوعاً، وعموم ما يقتضي الفساد له.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار ومن القبيح عدم الترتيب - كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها - لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار، لأن مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن، بمعنى عدم الجرح في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن. ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحية أو شتماً لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.

مما يؤيد عدم  
الدلالة أيضاً

ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام عليه السلام في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة - أعني البينة العادلة - وتصديق الأخ المؤمن، فإن مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع، المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد، فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح (١)، كما إذا رأى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب.

وكيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان، حتى المرسل الأول بقريظة ذكر الأخ (٢)، وقوله: «ولا تظنن...»

(١) بل الظاهر من ذكرهما إرادة المبالغة لبيان لزوم الحمل على الحسن بأدنى احتمال ولو كان بعيداً جداً.

(٢) فإن المناسب لحرمة حملته على عدم كونه متعمداً للمخالفة، لا الحكم



الخبر» (١).

ومما يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق، مثل:

رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ولا تثقن بأخيك كل الثقة، فإن صرعة الاسترسال لا تستقال».

وما في نهج البلاغة: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غر».

وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هرون الجلاب: «إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه». إلى غير ذلك بما يجده المتبع.

فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن والتوقف فيه من حيث ترتيب ساير الآثار (٢).

بإصابته للواقع. مضافاً إلى عدم اختصاص أصالة الصحة بالأخ المؤمن.

(١) فإن إطلاق الظن ينصرف إلى الاتهام، لا إلى احتمال المخالفة لا عن عمد، بل خطأ أو غفلة أو لنحوهما.

(٢) هذا قد يتم في الرواية الأولى دون الأخيرتين، لما هو المعلوم من أن عدم جواز ترتيب آثار الصحة الواقعية لا يختص بحال غلبة الفساد، بل يجري مع غلبة الصلاح، بل مع العلم بصلاح الشخص، كما في القسامة المفروض فيها العدالة، فإنه

ويشهد له (١) ما ورد من أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق، وإذا تطيرت فامض».

### الثالث: الإجماع القولي والعملي.

الاستدلال  
بالإجماع القولي

أما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة، فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل، وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول (٢) كما ستعرف.

الاستدلال  
بالإجماع العملي

وأما العملي فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار

لا يصح ترتيب آثار الصحة الواقعية إلا في مورد الشهادة، كما لا يخفى. فالظاهر أن الخبرين السابقين لو تما كانا مخصصين للأخبار السابقة لظهورهما في الردع عن حسن الظن بالمعنى المذكور في تلك الروايات مع استيلاء الفساد على الزمان.

فإن قلت: ظاهر ذكر التغيرير أن الردع من حيث ترتيب الأثر على حسن الظن والعمل عليه الموجب للمخاطر، لا من حيث هو، إذ لا تغيرير بمجرد حسن الظن من دون عمل.

قلت: البناء على حسن الظن بالشخص والاستمرار عليه ولو مع عدم ترتيب الأثر يوجب الركون إليه والغفلة عن شطحاته لأجل الوثوق به، وهذا قد يوجب القبول منه بحسب الطبع، وهو تغيرير.

(١) لم يظهر وجه الشهادة. نعم قد يستظهر من لزوم ذلك للمؤمن أنه لا بأس به وليس محرماً. لكنه لا ينفع فيما نحن فيه، لأن لازمه جواز سوء الظن، لا جواز عدم ترتيب آثار الصحة الواقعية مع حسن الظن، كما هو مراد المصنف رحمته. فلاحظ.

(٢) يعني: غير أصالة الفساد من الأصول المتقدمة عليها رتبة.

على حمل الأعمال على الصحيح وترتب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم،  
ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة.

الرابع: العقل المستقل.

الاستدلال بالعقل

الحاكم بأنه لو لم يبين على هذا الأصل لزوم اختلال نظام المعاد  
والمعاش (١)، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من  
الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين (٢).

مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل  
الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد، أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين  
سوق، فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين. مضافاً

(١) إن كان المراد به عليته لحفظ النظام بنحو الانحصار بحيث لا يعقل  
حفظ النظام بغيره من الطرق، فيدراك العقل لذلك في غاية المنع، لتوقف ذلك على  
التجربة المستوعبة، وهي غير متيسرة، وإن كان المراد قيام النظام العقلي به فهو لا  
يقتضي حكم العقل بلزوم الرجوع إليه، إذ همّ العقل حفظ النظام بأي وجه اتفق، لا  
بخصوص نحو خاص، وهو الطريق القائم فعلاً.

نعم إذا ثبت ابتناء النظام الفعلي عليه، وعلم من الشارع الأقدس إمضاء النظام  
المذكور وعدم جعله لغيره كشف عن إمضائه له. لكنه حينئذٍ يرجع إلى الاستدلال  
بسيرة العقلاء أو المتشرعة، الذي هو عبارة عن بعض وجوه تقرير الإجماع ولم يكن  
من دليل العقل. فتأمل جيداً.

(٢) دعوى الزيادة على مدعيها، فإن لا سبيل لنا إلى معرفة ذلك مع شيوع  
اليد كثيراً. ومن هنا يشكل الاستدلال بالفحوى. مضافاً إلى ما يأتي من الإشكال في  
كون ملاك حجية اليد لحفظ النظام.

إلى دلالة بظاهر اللفظ (١)، حيث إن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق (٢)، لأن الاختلال باطل (٣) والمستلزم للباطل باطل، فنتيجه

(١) الفرق بينه وبين ما قبله أن هذا مبني على ظهور الرواية في العموم المقتضي لحجية أصالة الصحة. وما قبله مبني على ظهور الرواية في تعليل حجية اليد لا غير والتعدي منه إلى أصالة الصحة من باب التعدي عن منصوص العلة. فلاحظ.

(٢) كأنه لدعوى عموم التعليل المقتضي لحجية كل ما يتوقف عليه سوق المسلمين فعلاً بسبب اعتمادهم عليه في مقام العمل.

لكن لازم ذلك مشروعية الطرق الجديدة المستحدثة لحفظ نظام السوق لو فرض تبدل حال سوق المسلمين واعتماده على أمور آخر غير ما كان يعتمد عليه في عصر المعصومين عليه السلام مما ظهر منهم عليه السلام الرضا به إمضاءً أو تأسيساً، بل لو كان ملاك حجية اليد قيام السوق بها لزم عدم حجيتها لو فرض استغناء السوق عنها واعتماده على طرق آخر. ولا يظن من أحد الالتزام بشيء من ذلك.

والعمدة في ذلك أنه لا ظهور في الرواية في سوق قوله عليه السلام: «وإلا لما قام للمسلمين سوق» مساق التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمياً وسعة وضيقاً، بل من المحتمل سوقه لبيان الفائدة المترتبة على الحكم بحجية اليد، وإن كان الملاك أمراً آخر يختص باليد ولا يجري في غيرها.

بل لا يبعد سوقه مساق الدليل الذي يكون علة للعلم بالحكم لا للحكم نفسه، من حيث أن قيام سوق المسلمين به ملازم لوضوح مشروعية العمل به عندهم الكاشف عن رضا الشارع به وإلا لظهر منه الردع عنه ولم يخف عليهم مع كثرة ابتلائهم به، فهو يشير إلى السيرة التي تقدم الاستدلال بها في المقام أيضاً. فلاحظ.

(٣) لا إشكال في بطلان الاختلال مع قطع النظر عن الرواية، كما أن ذلك يقتضي بطلان ما يوجب. إلا أنه لا دليل على أن إلغاء أصالة صحته يوجب اختلال

حق، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير.  
 ويشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج، وتوسعة الدين، وذم من  
 ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم (١).

---

النظام، لما سبق من إمكان فرض حفظ النظام بطريق آخر وأنه لا دليل على توقف  
 حفظ النظام بنحو الانحصار على اعتبار أصالة الصحة.

نعم يبعد قيام النظام فعلاً بالبناء على الأصل المذكور. لكن ذلك لا يكفي في  
 الاستدلال ما لم يرجع إلى الاستدلال بالسيرة كما تقدم التعرض لذلك.

(١) هذا لا يدل على تعيين ما به يرتفع الحرج وتتحقق السعة ويتجنب عن  
 الضيق، بل هو مجمل من هذه الجهة. إلا أن يتم الاستدلال بمفروغية المسلمين عن  
 الاعتماد على الأصل المذكور. لكنه دليل مستقل راجع إلى ما سبق مستغن عن هذه  
 الوجوه الظاهرة الضعف. فلاحظ.

وينبغي التنبيه على أمور:

## الأول

هل يحمل فعل  
المسلم على  
الصحة الواقعية  
أو الصحة  
عند الفاعل؟

أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل، أو الصحة الواقعية.

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقاداً يعذر فيه (١) صحة البيع أو النكاح بالفارسي، فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية، فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربي، حتى إذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسي وادعى هو أنه أوقعه بالعربي (٢)، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي، أم لا؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور  
الحمل على  
الصحة الواقعية

ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية، فإذا شك المأموم في أن

(١) لم يتضح وجه التقييد بالعدر، بل لو فرض اعتقاده بلا عذر - كما في اعتقاد أكثر أهل الضلال - جرى فيه ما يأتي من الكلام - وسيأتي منه تَبَيُّرٌ ما ظاهره ذلك.

(٢) وأولى بالإشكال ما لو ادعى هو أنه أوقعه بالفارسي بعد عدوله عن اعتقاده السابق وموافقته لرأي الحاكم.

الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا؟ جاز له الائتصاص به وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

ويظهر من بعض المتأخرين خلافه.

ظاهر بعض  
المتأخرين الحمل  
على الصحة  
باعتقاد الفاعل

قال في المدارك في شرح قول المحقق: «ولو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام، وأنكر الآخر، فالقول قول من يدعى الإحلال، ترجيحاً لجانب الصحة» قال:

«إن الحمل على الصحة إنما يتم إذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة» انتهى.

ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه (١) في أصوله وفروعه، حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبة (٢).

بل يمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم - كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه - فإنه لا يشمل إلا (٣)

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «صرح دام ظلّه في مجلس البحث بأن مراده من بعض من عاصره هو الفاضل القمي... وقد صرح بذلك في القوانين، وهو المراد من الظهور».

(٢) إذ الغلبة لو تمت فإنما هي في موافقة موقع المعاملة لاعتقاده، لا للواقع.

(٣) في بعض النسخ حذف كلمة (إلا) ولعله الأولى. وعليه فالمراد من اعتقاده الصحة اعتقادها فيما هو فاسد واقعاً.

صورة اعتقاد الصحة، خصوصاً (١) إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينة أو غير ذلك.

المسألة  
محل إشكال

والمسألة محل إشكال من إطلاق الأصحاب، ومن عدم مساعدة أدلتهم. فإن العمدة الإجماع، ولزوم الاختلال (٢). والإجماع الفتوائي مع ما عرفت (٣) مشكل، والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة (٤) أيضاً مشكل. والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور.

صور المسألة

وتفصيل المسألة: أن الشاك في الفعل الصادر من غيره:

١- أن يعلم كون  
الفاعل عالماً  
بالصحة والفساد

إما أن يكون عالماً بعلم الفاعل (٥) بصحيح الفعل وفساده، وإما أن يكون عالماً بجهله. وعدم علمه (٦)، وإما أن يكون جاهلاً بحاله. فإن علم بعلمه بالصحيح والفساد فيما أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال.

---

(١) ظاهره جريان الإشكال فيما لو لم يمضه الشارع أيضاً. ولعله يتأني ما سبق من قوله: «اعتقاداً يعذر فيه».

(٢) يعني: اختلال النظام. لكن عرفت أنه ليس من الأدلة.

(٣) يعني: من قصور تعليل بعضهم لجريان الأصل عن صورة العلم بمخالفة اعتقاد موقع المعاملة للواقع.

(٤) يعني: فيما هو فاسد واقعاً.

(٥) المراد منه اعتقاده به، فيعم الجهل المركب.

(٦) بأن يعلم بأنه شاك أو غافل.



### لا إشكال في الحمل في الصورة الأولى (١).

وأما الثانية فإن لم يتصادف اعتقادهما بالصحة في فعل، كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر وجوب الاخفات، فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل (٢).

٢- أن يكون عالماً بجهله

وإن تصادفا - كمثال العقد العربي والفارسي (٣) - فإن قلنا إن العقد بالفارسي منه سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده فلا ثمره في الحمل على معتقده الحامل والفاعل (٤)، وإن قلنا بالعدم - كما هو الأقوى - ففيه الإشكال المتقدم من تعميم الأصحاب في فتاواهم وفي بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة، ومن اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة.

وإن جهل الحال (٥) فالظاهر الحمل لجريان الأدلة. بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده، فيحمل على كونه (٦) مطابقاً لاعتقاد

٣- أن بجهل حاله

(١) وهي ما لو علم الشاك بمطابقة اعتقاد الفاعل لاعتقاده.

(٢) كأنه لظهور حال المسلم في العمل باعتقاده مع التفاته إليه، وأصالة عدم الغفلة منه عن اعتقاده. فتأمل.

(٣) بأن كان الشاك يرى اعتبار العربية، والفاعل يرى الجواز بالوجهين.

(٤) للعلم بجواز ترتيب الأثر على عمله على كل حال.

(٥) بأن يعلم بتحقق الاعتقاد للفاعل ولا يعلم بمطابقته لاعتقاده

وعدمها.

(٦) يعني: كون اعتقاد الفاعل مطابقاً للواقع الذي يعتقده الحامل فيجري

أصل الصحة في الاعتقاد، ثم في عمله وأنه مطابق لاعتقاده الصحيح.

الحامل، لأنه الصحيح (١). وسيجيء الكلام فيه.

وإن كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد (٢) ففيه أيضاً الإشكال المتقدم، خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً للتكليف بالاجتناب، كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

وكذا إن كان جاهلاً بحاله (٣). إلا أن الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض، فلا بد من التبع والتأمل (٤).

---

(١) يعني: لأنه الاعتقاد الصحيح بنظر الحامل.

(٢) بأن علم بشكه أو غفلته، لا بخطئه في اعتقاده، لأنه داخل فيما سبق.

(٣) بأن لا يعلم بحصول الاعتقاد له، ويحتمل غفلته أو شكه. لكن لا ينبغي الإشكال في جريان أصالة الصحة هنا، لظهور حال المسلم في عدم عمله من غير بصيرة. بل لو بني على التوقف هنا لزم المهرج والمرج، إذ لا طريق لمعرفة حال الناس من حيث كونهم عارفين بالأحكام أو لا. كما لعله ظاهر.

(٤) لا يخفى أن الإشكال في ذلك موجب لامتناع جريان الأصل في حق المخالفين لكثرة مخالفتهم لنا في الفروع، وهو مما يقطع ببطلانه، لكثرة الابتلاء بهم في عصور المعصومين عليه السلام، ولو كلفنا بالاجتناب عنهم لما خفي ذلك. فلا ينبغي الإشكال في جريان الأصل في جميع الصور.

نعم مع العلم بمخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الشاك بنحو لا جامع بينهما، كما لو اعتقد أحدهما وجوب الجهر والآخر وجوب الاخفات، يشكل البناء على الصحة، لعدم شيوع الصورة المذكورة حتى يعلم حال المسيرة فيها.

هذا كله مع عدم التداعي، وأما معه فلا يخلو الرجوع إلى الأصل في بعض الصور عن الإشكال. وإن كان البناء على جريان الأصل قريباً.

## الأمر الثاني

أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة إنما يجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان (١).

هل يعتبر في جريان أصالة الصحة في العقود استكمال أركان العقد؟

قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي، بعد ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه:

فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال

كلام المحقق الثاني في باب الضمان

(١) لا يخفى أن عبارة جامع المقاصد وإن تضمنت الأركان، إلا أنها واردة في الشك في البلوغ، والبلوغ ليس من الأركان بل من الشروط. وأما الأركان فهي التي يقوم بها العقد، كالقصد والعوضين في البيع ولا يظن من أحد الالتزام بجريان أصالة الصحة بنحو يقتضي إحراز شيء منها، كما يأتي فيما مثل به من الفراغ في كون المبيع هو الحر أو العبد.

والحاصل: أن الاستشهاد على عدم إحراز الأصل للبلوغ بأن الأصل لا يجري مع الشك في الأركان في غير محله. فلاحظ.

## البالغ أنه لا يتصرف باطلاً

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها، ليتحقق وجود العقد، أما قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد. وكذا الظاهر (١) إنها يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً انتهى.

وقال في باب الإجارة ما هذا لفظه:

كلامه ﷺ في  
باب الإجارة

«لاشك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتمدة في العقد، من الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانها على العوضين المعتبرين، ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه، لأنه الموافق للأصل، لأن الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحة.

أما إذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتمدة وعدمه فإن الأصل لا يثمر هنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادعى أني اشتريت العبد، فقال: بعتك الحر» انتهى.

ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة. قال في القواعد:

كلام العلامة  
في القواعد

«لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي، فإن اختلفا قدم قول الضامن، لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ، وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه، بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً، لأن

---

(١) يعني: ظهور حال المسلم، الذي عرفت من بعضهم الاستشهاد به

الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً. وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون»  
انتهى.

### وقال في التذكرة:

«لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمننت لك قبله، فإن عيننا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي... (١) إلى أن قال: وإن لم يعيننا وقتاً له فالقول قول الضامن بيمينه. وبه قال الشافعي، لأصالة عدم البلوغ (٢). وقال أحمد: القول قول المضمون له، لأن الأصل صحة الفعل وسلامته، كما لو اختلفا في شرط مبطل.

كلامه ﷺ في  
التذكرة

والفرق: أن المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة، لاتفاقهما على أهلية التصرف، إذ من له أهلية التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً فكان القول قول مدعي الصحة، لأنه مدع للظاهر، وهنا اختلفا في أهلية التصرف، فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه، ولا أصل يرجع إليه. وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد»  
انتهى موضع الحاجة.

(١) هذا ليس من باب الاعتماد على الأصل، بل على الإقرار، لاعتراض المضمون له بوقوع الضمان في الوقت الذي يتفقان فيه على عدم بلوغ الضامن المستلزم لفساد الضمان.

(٢) يعني: أصالة عدم البلوغ حين العقد. ولا يعارضها أصالة عدم العقد إلى حين البلوغ، لعدم الأثر، لأنه لا يثبت وقوع العقد بعد البلوغ إلا بناء على الأصل المثبت.

ولكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى الباع إياه، حيث صرح المحقق الثاني والعلامة بجريان أصالة الصحة، وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة (١). وقد حكي عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بأصالة الصحة، فعارضها بأصالة عدم البلوغ (٢)، وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

الأقوى التعميم  
وعدم اعتبار  
استكمال الأركان

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم (٣)، ولذا لو شك المكلف أن هذا الذي اشتريه هل اشتريه في حال صغره بنى على الصحة (٤). ولو قيل: إن ذلك من حيث الشك في

---

(١) فعن العلامة في القواعد فيما لو اختلفا في كون البيع في حال الصبي أنه قال: «احتمل تقديم قول الباع مع يمينه، لأنه مدع للصحة، وتقديم قول المشتري لأصالة البقاء...» وعن جامع المقاصد: «أن الاحتمال الثاني في غاية الضعف، لأن أصالة البقاء مندفة بالإقرار بالبيع المحمول على البيع الصحيح شرعاً، فإن صحته يقتضي عدم بقاء الصبوة فلا يعد معارضاً...».

(٢) وهذا منه عليه السلام نظير ما سبق منه في البيع.

(٣) عرفت أن عمدة الأدلة هي المسيرة، وثبوتها مع الشك في سلطة الفاعل وقدرته على المعاملة محل إشكال أو منع. فتأمل جيداً.

(٤) لعل البناء على الصحة في ذلك لقاعدة اليد التي هي حجة مع عدم التداعي، أما مع التداعي فتسقط اليد عن الحجية، لما تقدم في مبحث حجية اليد من أن اليد المسبوقة بيد الغير ليست حجة مع إنكار صاحب اليد الأولى للسبب الناقل. فلاحظ.

تمليك البايع البالغ وأنه كان في محله أم كان فاسداً، جرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً.

ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من أنه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة (١). وإن أراد الوجود العرفي فهو متحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم (٢).

وأما ما ذكره من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخرين، وهي ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحر (٣). فراجع كتب الفاضلين والشهيديين.

وأما ما ذكره من أن الظاهر (٤) إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا

المناقشة  
فيما ذكره  
المحقق الثاني

(١) فأصالة الصحة تحرز الوجود الشرعي، فلا تكون موقوفة على إحرازه في رتبة سابقة.

(٢) لكن هذا إنما يتم في مثل البلوغ مما ليس من أركان العقد، وأما أركان العقد - التي أشرنا إليها - فتحقق العقد الخاص مع الشك فيها غير محرز، فلا موضوع معه لأصالة الصحة، فإنها إنما تحرز صحة العقد بعد تحصيل مضمونه، ولا تحرز العقد الخاص.

(٣) إن كان الغرض من ذلك هو المطالبة بالعبد فلا يبعد البناء على عدم تحقق الشراء للعبد، لأصالة عدمه بعد كون الشك في ركن العقد وهو أحد العوضين. وإن كان الغرض تصحيح البيع لأجل المطالبة بالبيع فلا يبعد البناء عرفاً على صحة بيعه وجواز المطالبة به، لأن موضوع الأثر له مضمون متحصل ويتصف بالصحة عرفاً. فلاحظ.

(٤) يعني: ظهور حال العاقد أنه لا يتصرف باطلاً.

مطلقاً، فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل، كما لو شك في أن الإبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله، أما إذا كان الشك في ركن آخر من العقد - كأحد العوضين - أو في أهلية أحد طرفي العقد فيمكن أن يقال: إن الظاهر من الفاعل في الأول ومن الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسداً (١).

نعم مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون ولا قبول من الغريم (٢)، فإن الضمان حينئذٍ فعل واحد شك في صدوره من بالغ أو غيره وليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسداً.

لكن الظاهر أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل (٣)، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين (٤). فراجع. نعم يحتمل ذلك في

(١) هذا الظهور وإن كان مسلماً في الجملة إلا أن الإشكال في حجتيه في حق الآخر الذي يشك في أهليته بحيث يلزم بترتيب الأثر في حق نفسه، وهو غير ثابت عرفاً بنحو يكون مورداً للسيرة التي هي عمدة الدليل في المقام.

(٢) المراد به الدائن، فإن الغريم يطلق على الدائن والمدين كما صرح به بعض اللغويين.

(٣) بل هذا القبيل ليس مورداً للأثر على الظاهر، لعدم صحة الضمان مع عدم قبول الدائن.

(٤) يعني: صورة فرض تحقق الإذن من المدين وصورة تحقق القبول من الدائن. لكن الظاهر أن صحة الضمان مشروطة بقبول الدائن، وبها قوام العقد، وأما



### عبارة التذكرة.

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس تقديم قول مدعى الصحة، بل لأن القول قول منكر الشرط صحيحاً كان أو فاسداً لأصالة عدم الاشتراط (١)، ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة، وإن كان مؤاده صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسداً. هذا ولا بد من التأمل والتتبع.

---

إذن المديون فهو شرط في جواز الرجوع عليه لا في صحة الضمان. وتام الكلام في محله من كتاب الضمان.

(١) لأن الاشتراط حادث مسبق بالعدم، فيجري استصحاب عدمه.

### الثالث

صحة كل شيء  
بحسبه وباعتبار  
آثار نفسه

أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور  
المعتبرة شرعاً في صحته، بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل  
شيء بحسبه.

مثلاً: صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح  
لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك (١)، كالإيجاب

(١) تقدم منه نظير هذا في المسألة الثانية من مسائل الشك في الركنية في التنبيه  
الأول من تنبيهات الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث ذكر أن صحة الجزء عبارة عن  
صلوحه لانضمام بقية الأجزاء إليه، ولا تتوقف على تحقق الانضمام خارجاً. وقد  
أشرنا هناك إلى الإشكال في ذلك، لأن الأثر المطلوب من الجزء ليس إلا أثر الكل  
كما أن الأمر المتعلق بالجزء لا يسقط إلا بحصول الكل، كما هو مقتضى الارتباطية  
المفروضة، وحينئذ يتعين كون صحة الجزء مراعاة بتامة المركب، ولا يصح قبل  
ذلك.

نعم البناء على الصحة في المقام لما لم يدل عليه دليل لفظي حتى يرجع إلى  
إطلاقه، وإنما قامت عليه السيرة كان اللازم الاقتصار على مقتضاها، والظاهر أنها

بالفارسي بناء على القول باعتبار العربية، فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع فلا يقضى أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول، لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقيق الإيجاب والقبول لم يحكم بتحقيقه من حيث أصالة صحة العقد. وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها بأصالة الصحة.

وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلى وطبعه مبنياً

---

مختصة ببعض الموارد.

وتوضيح ذلك: أن الشك في ترتب الأثر تارة: يكون للشك في تمامية المقتضي كما في الشك في القبول أو إجازة عقد الفضولي.

وأخرى: يكون مع إحراز تمامية المقتضي والشك في شروطه الخارجة عنه المعتبرة في تأثيره كالعربية في العقد والقبض في الهبة والصرف والسلم وكشروط العوضين ونحوها.

أما الأول فلا إشكال في عدم بناء العرف على الصحة معه، بل المرجع أصالة عدم تحقق الأمر المشكوك.

وأما الثاني فلا يبعد بناؤهم معه على الصحة، سواءً كان من الصفات القائمة بالمقتضي غير المقومة له عرفاً - كالعربية في العقد - أم من الأمور الخارجة عنه، كالقبض في الهبة والعلم بالعوضين في البيع ونحوها. وإن كان لا بد من التأمل.

على الفساد، بحيث يكون المصحح طارياً عليه، كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح (١) له. وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن والمالك (٢).

مما يتفرع  
على ما ذكرنا

ومما يتفرع على ذلك أيضاً أنه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن والراهن البايع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح (٣)، فلا يمكن أن يقال - كما قيل - : من أن أصالة صحة الإذن يقضى بوقوع البيع صحيحاً (٤)، ولا أن أصالة

---

(١) عرفت أنه يعتبر في جريان الأصل إحراز المقتضى، وحيث أن المقتضى لترتب الأثر عرفاً هو العقد من السلطان فإن أحرز سلطنة البايع للوقف فالظاهر جريان أصالة الصحة، كما لو كان ولياً وكان هو المرجع في البيع وقبله. أما لو لم تحرز السلطنة وادعى الولاية والصحة معاً فلا مجال للبناء عليها، لعدم إحراز المقتضى. وعلى ما ذكرنا يتعين البناء على الصحة لو ادعى بايع الخمر أنه باعه بعد انقلابه خلاً وادعى المشتري أنه بيعه كان قبل انقلابه. ولا يظن من أحد البناء على خلاف ذلك فيه.

(٢) مما سبق تعرف الوجه في عدم جريان أصل الصحة، إذ المفروض عدم إحراز السلطنة في المقام التي بها قوام المقتضى.

(٣) فاعل قوله: «يفسد» وقوله: «فيصح» ضمير يعود إلى «البيع».

(٤) كأنه لأنه لا أثر للإذن إلا صحة البيع، ففرض عدم صحة البيع يستلزم فساد الإذن، وهو خلاف الأصل. لكن الظاهر أن أثر صحة الإذن تسلط المأذون على البيع من قبل الآذن والمفروض عدم الشك في ترتب ذلك على الإذن، وإنما الشك في ارتفاع السلطنة بسبب الرجوع عن الإذن، وهو أمر آخر لا دخل بأصالة الصحة به. وأما صحة البيع الواقع فهي ليست من آثار الإذن، ولا من آثار السلطنة

صحة الرجوع يقضى بكون البيع فاسداً (١). لأن الإذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعها على الوجه الصحيح، وهو صدوره عمّن له أهلية ذلك والتسلط عليه، فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعله بعد الرجوع

---

الحاصلة منه، بل هي موقوفة على وقوع البيع حال السلطنة قبل الرجوع، وأصل الصحة لا يجرز ذلك.

نعم قد يجرزه استصحاب بقاء الإذن وعدم الرجوع إلى حين البيع. وهو أمر آخر سيشير إليه المصنف رحمته.

(١) كأنه لأن أثر الرجوع فساد البيع، وإلا فلا أثر له، بل يفسد، وهو خلاف الأصل. لكن مما سبق يظهر الكلام هنا، فإنه إذا كان أثر الإذن تسليط المأذون من قبل الآذن فأثر الرجوع وقوع التسليط المذكور في ظرف سلطنة الآذن وليس الشك في ذلك، وإنما الشك في بقاء سلطنة الآذن، لاحتمال ارتفاعها لعدم الموضوع لها لو فرض وقوع البيع قبل الرجوع، ومع ارتفاع سلطنة الآذن لا موضوع لرجوعه، وأصل الصحة في الرجوع لا يجرز بقاء سلطنة الآذن حينه.

إن قلت: وقوع الرجوع بعد البيع لما كان مستلزماً لعدم الموضوع له، وهو عبارة أخرى عن فساده، فمقتضى أصالة الصحة في الرجوع وقوعه حين وجود موضوعه، أعني: قبل البيع.

قلت: فساد العقد أو الإيقاع عبارة عن عدم ترتب أثره المجعول له شرعاً، وما لا موضوع له لا أثر له حتى يتردد الأمر بين ترتبه وعدمه، فالدوران بين ما له الموضوع وما لا موضوع له ليس من دوران الأمر بين صحة الواقع وفساده كي يكون مقتضى أصالة الصحة كون الواقع واجداً للموضوع. مع أن أصالة الصحة في الرجوع لو أحرزت وقوعه قبل البيع فهي لا تقتضي بطلان البيع إلا بناء على الأصل المثبت، لأن بطلان البيع مسبب عن وقوعه بعد الرجوع لا عن وقوع الرجوع قبله وإن كان لازماً له. فلاحظ.

كان فاسداً. أما لو لم يقع عقيب الأول فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الإذن. وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً فليس هذا من جهة فساد الرجوع (١)، كما لا يخفى.

نعم أصالة بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضى بصحته. وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال: إنها يقضى بفساده. لكنها لو تمّا (٢) لم يكونا من أصالة صحة الإذن، بناء (٣) على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته. ولا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين. تبعاً لبعض.

والحق في المسألة: ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان أصالة الصحة في المقام، لا في البيع - كما استظهره الكركي - ولا في الإذن ولا في الرجوع.

أما في البيع فلأن الشك إنما وقع في رضاء من له الحق، وهو المرتهن،

---

(١) نعم هو مستلزم لعدم الموضوع للرجوع، كما عرفت.

(٢) الظاهر عدم تمامية الثاني لأنه أصل مثبت، لأن فساد البيع ليس أثراً لعدم وقوعه قبل الرجوع الذي هو مفاد الأصل المدعى، بل لوقوعه بعده كما لا يخفى. وأما الأول فالظاهر أنه تام في نفسه إلا أنه يجري فيه الكلام في تعاقب الحالتين من حيث الجهل بتاريخها أو بتاريخ أحدهما على ما تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب. وفصلنا الكلام فيه في حاشية الكفاية.

(٣) إشارة إلى وجه التمسك بأصالة الصحة في الإذن، وكأنه المراد به ما

أشرنا إليه من الوجه.

وقد تقدم أن صحة الإيجاب والقبول لا يقضى بتحقيق الرضا من يعتبر رضاه (١)، سواء كان مالكاً - كما في البيع الفضولي - أم كان له حق في المبيع، كالمترهن.

وأما في الإذن فلما عرفت من أن صحته يقضى بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقبيه، لا بوقوعه (٢). كما أن صحة الرجوع يقضى بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أن البيع وقع بعده.

والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

(١) عرفت أن الصحة في الإيجاب والقبول موقوفة على ترتب أثر المركب الموقوف على رضا من يعتبر رضاه، أن عدم جريان أصالة الصحة ليس لعدم توقف الصحة على ذلك، بل لعدم إطلاق دليلها يشمل ما لو شك في المقتضي وهو وقوع العقد من السلطان الذي هو مشكوك في المقام. ولذا لو كان رضا بعض الأشخاص معتبراً في تأثير المقتضى من دون أن يكون دخيلاً فيه لم يبعد إحرازه بأصالة الصحة، كما لا يبعد أن يكون إذن العمة أو الخالة في نكاح بنت الأخ أو الأخت كذلك، ولذا لم يكن لهما ظاهراً دعوى بطلان العقد لعدم استئذانهما، وما ذلك إلا لعدم سلطنتهما عليه، لعدم منافاته لحقوقهما، وإنما اعتبر إذنهما شرعاً تأديباً، بخلاف إذن الراهن أو المترهن أو الولي. فتأمل.

وكيف كان فلا إشكال ظاهراً في عدم اقتضاء أصالة الصحة في البيع ترتب الأثر عليه مع الشك في بقاء إذن المترهن.

نعم لا بأس بالرجوع إلى استصحاب بقاء الإذن وعدم رجوعه إلى حين البيع، على ما أشرنا إليه قريباً.

(٢) يعني: لا بوقوع البيع عقبيه.

## الرابع

اعتبار إحراز  
أصل العمل في  
أصالة الصحة

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده، فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شك في شروط الغسل - من إطلاق الماء، ووروده على النجاسة - لا إن علم بمجرد غسله، فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفساد (١)، ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل - من صلاة أو طهارة أو نسك حج - ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك.

نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه أمكن قبول قوله من حيث أنه

---

(١) لأن الصحة والفساد وصفان إضافيان ينتزعان من ترتب الأثر المجعول وعدمه، فلو لم يكن للشيء أثر لا ينتزع له عنوان الصحة حتى يجرز بالأصل. وعليه فلو دار الأمر الواقع بين ما لا أثر له وما له الأثر، فأصالة الصحة لا تقتضي كونه مما له الأثر، لأنها لا تحرز موضوعها. نعم لو علم بالقصد إلى ما له الأثر - كالتطهير - فأصالة الصحة تقتضي ترتيبه.



مخبر عادل (١) أو من حيثية أخرى (٢).

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة، فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون عادلاً.

الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة

ولو فرق بينهما بأننا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنه صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرة. أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه (٣). اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمة الميت، إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت، إلا أن يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة (٤).

وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن توضع العاجز عن الوضوء

(١) هذا موقف على عموم حجية خبر العادل للموضوعات.

(٢) مثل كونه لا يعلم إلا من قبله. أو كونه وكيلاً في العمل، لأن من المسلم عندهم قبول قول الوكيل فيما وكل فيه كالأمين. لكن هذا مختص بالوكيل والأمين، ولا يعم غيره كالمتبرع.

نعم لا يبعد البناء على حجية ظاهر الحال لو كان في مقام المحافظة على ما له الدخل في صحة العمل، إلا مع وجود ما يوجب التهمة والريبة. فلاحظ.

(٣) لكن هذا الاحتمال يأتي في الصلاة على الميت أيضاً، فلا بد أن يكون البناء على الصحة فيما لو علم من حاله أنه في مقام الصلاة أو قامت حجة على ذلك، كخبره أو ظهور حاله على ما سبق الكلام فيه.

(٤) كما هو الظاهر. لما عرفت من الدليل على أصالة الصحة في أمثال ذلك.

إذا يعلم العاجز بصدور الفعل عن المتوضىئ صحيحاً. ولعله لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمة العاجز، لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرايط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

ويمكن أن يقال - فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف (١) بالعمل أو لا وبالذات كالعاجز عن الحج - : إن لفعل (٢) النائب عنوانين:

أحدهما: من حيث أنه فعل من أفعال النايب، ولذا يجب (٣) عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتمدة في المباشرة (٤). وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأجرة، وجواز استيجاره ثانياً بناء على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استيجاره ثانياً. والثاني: من حيث أنه فعل للمنوب عنه، حيث أنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة، وكان الفعل بعد قصد النيابة والبديلة قائماً بالمنوب عنه. وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة، والتمتع والقران في الحج، والترتيب في الفوائت (٥).

---

(١) نعت لقوله: «الغير».

(٢) مقول القول في قوله: «ويمكن أن يقال».

(٣) الوجوب في المقام راجع إلى شطرية الأمور المذكورة للعمل، فلو لم يراع الشروط المذكورة وقع الفعل باطلاً وإن لم يتحقق منه التكليف.

(٤) كالطهارة من الحدث والخبث والاستقبال في الصلاة.

(٥) فلا بد في مراعاتها من ملاحظة حال المنوب عنه لا حال النائب: لكن

والصحة من الحيثية الأولى لا يثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لابد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبب (١).  
وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث أنه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط، كما في الصلاة على الميت.  
وإن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبب، كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدل [ببدن خ. ل.] غيره، كما استيجار في العاجز للحج، لم تنفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق الفاعل الأجرة، وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل (٢). وكما في استيجار الولي

---

المدار في مراعاة حال المنوب عنه في ذلك ليس على كون العمل فعلاً له بالتسبب، بل على كونه امثالاً لأمره وإن لم يكن فعلاً له، كما في عمل المتبرع، فإن اللازم عليه ملاحظة حال المنوب عنه في الأمور المذكورة مع عدم تسبب المنوب عنه للعمل.

(١) لكن الصحة من الحيثية الأولى متفرعة على كونه في مقام الإتيان بالعمل المشروع لا في مقام الإتيان بالصورة فقط. وأصالة الصحة لا تثبت ذلك. بل لابد من إثباته بأحد الطرق المتقدمة من خبره أو ظهور حاله أو غيرهما. ومع ثبوته بذلك يتجه ترتب آثار الصحة من الجهة الثانية، لعدم الفرق بين الجهتين ارتكازاً. فلاحظ.

(٢) لكن التفكيك بين استحقاق الأجرة وفراغ ذمة المنوب عنه في غاية الإشكال لما ذكرنا، فإن استحقاق الأجرة متفرع على قصد العمل عن المستأجر، وأصالة الصحة لا تثبت ذلك، بل لابد في إثباته من الرجوع إلى ما تقدم ونحوه، وحيث إن ثبت ذلك تعين الحكم براءة الذمة، لعدم وجه ظاهر التفكيك.

والحاصل: أن الشك في فراغ الذمة يكون تارة: للشك في إتيان الأجير

بالعمل.

## للعمل عن الميت (١).

لكن يبقى الإشكال في استيجار الولي للعمل عن الميت، إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي، وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلاً للولي (٢)، فلا بد أن يكتفي فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميت ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر.

ولابد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التبع التام في كلمات

الأعلام.

---

وأخرى: للشك في قصده العمل المشروع أو المستأجر عليه وعدم إتيانه بمحض صورة العمل.

وثالثة: للشك في تحقق الأجزاء والشرائط المعتبرة في العمل كالطهارة ونحوها. وأصالة الصحة لا تجري في الجهتين الأوليين، بل تختص بالأخيرة. والمرجع فيهما أمر آخر، كما تقدم.

وفي جميع ذلك لا فرق بين الآثار، كبراءة الذمة في الصلاة على الميت واستحقاق الأجرة وبراءة ذمة المنوب عنه في العمل النيابي وغير ذلك.

(١) لا يبعد زيادة هذه العبارة، وهي من قوله: «وكما في استئجار...» إلى هنا.

(٢) ولذا لو جاء به الغير تبرعاً من دون تسبب من الولي أجزأ عن الميت.

## الخامس

إن الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح، أما ما يلازم الصحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه، فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير أو بعين من أعيان ما له فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع، لأصالة عدمه (١).

عدم جواز الأخذ  
باللوازم في  
أصالة الصحة

---

(١) هذا مبني على عدم إحراز دليل التعبد للتعبد بلازم مجراه ولو كان مورده أمانة لا أصلاً، كما يذكر في اليد أيضاً، فإنه لو علم من حال زيد أنه لا يهب ولا يبيع ناقته من عمرو إلا بالفرس، فرأينا الناقه في يد عمرو، فإنه لا يحكم بمقتضى اليد بخروج الفرس عن ملكه وتملك زيد لها. والعمدة في ذلك قصور الدليل عن إثبات اللوازم المذكورة، إذ ليس الدليل عليه إلا السيرة ولم يثبت قيامها على ترتيب اللوازم المذكورة. وليس الدليل عليها لفظياً حتى ينظر في تمامية إطلاقه بنحو يشمل اللوازم وعدمها.

وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً (١) من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو، وحتى لا يجب إتيانه ثانياً.

قال العلامة في القواعد، في آخر كتاب الإجارة:

«لو قال: آجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم المستأجر نظر (٢). فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما (٣). والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى» (٤) انتهى.

---

(١) في الموضع الخامس من الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز. وتقدم منا الكلام في ذلك.

(٢) أما بناء على صحة الإجارة الأولى، فلخروج ذلك عن محل الكلام وهو الشك في الصحة، وبأنه لاتفاقهما على صحة العقد الواقع واختلافهما في تعيينه. بل قد يقدم قول المالك، لأصالة عدم استحقاق المستأجر منفعة تمام السنة. فتأمل.

وأما بناء على بطلان الإجارة بالوجه الأول ولو بالإضافة إلى ما زاد على الشهر الأول فلأن أصالة الصحة لا تصلح لتشخيص العقد الواقع، ولا لتعيين المقدار المستحق وإن كان ذلك لازماً خارجياً للصحة، كما ذكره المصنف رحمته. فلاحظ.

(٣) فإن عدم التعيين وإن كان مستلزماً للفساد إلا أن أصالة الصحة لا تصلح لتعيين المقدار المستحق. كما تقدم.

(٤) لعل المراد به ما لو كان المقدار الذي يدعيه المستأجر بقدر المثل ولم يكن في مقام المطالبة به، بل كان قد استوفاه أو أداه، وكان المطالب هو المالك، كما لو ادعى المستأجر أن المدة هي الشهر الذي قضاه بما يساوي أجرة المثل، وادعى المالك أن

## السادس

في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب فنقول:

أما تقديمه على استصحاب الفساد (١) ونحوه فواضح، لأن الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل (٢) المشكوك أو ارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم على أصالة بقاء

وجه تقديم  
أصالة الصحة  
على استصحاب  
الفساد

---

المدة تمام الموسم من دون تعيين له بالأيام. ليستحق أجره تمام الموسم. وكما لو ادعى المستأجر أن الأجرة بقدر أجره المثل وادعى المالك أن الأجرة بحكمه فطلب ما زاد على أجره المثل. فلاحظ.

(١) الذي هو عبارة عن عدم ترتب الأثر على الفعل.

(٢) كملكية البائع للعين المباعة، وبقاء النجاسة للشوب الذي وقع عليه

التطهير، وغيرهما.

## الطهارة (١).

وأما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد - كأصالة عدم البلوغ، وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه.

اضطراب كلمات  
الأصحاب في  
تقديم أصالة  
الصحة على  
الاستصحابات  
الموضوعية

والتحقيق: أنه إن جعلناه من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر - فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات (٢).

التحقيق  
في المسألة

وإن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحة قولهم: إن الأصل الصحة، نفس ترتب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها، لأنه مزيل بالنسبة إليها (٣).

---

(١) ومنه يظهر الوجه في تقدمها على غير الاستصحاب من الأصول المقتضية للفساد كأصالة الاشتغال بمثل صلاة الميت من الواجبات الكفائية، فإن أصالة الصحة رافعة للاشتغال ومقتضية للفراغ تعبداً.

(٢) كأنه لما اشتهر من حكومة الإمارات والظواهر المعتمدة على الأصول ومنها الاستصحاب. لكنه موقوف على عموم دليلها مورده حتى يصلح للحكومة عليه، ومن الظاهر أنه لا عموم لدليل أصل الصحة، إذ ليس الدليل عليه إلا السيرة فاللازم النظر فيها فإن كانت متحققة في مورد الاستصحاب تعين تقدم أصالة الصحة عليه وإن كانت من الأصول، وإلا تعين العمل بالاستصحاب وأن أصالة الصحة من الظواهر.

(٣) كأنه لأن الشك في ترتب الأثر - الذي فرض أنه معنى الصحة - ناش من الشك في وجود الشرط كالبلوغ، فاستصحاب عدمه رافع للشك المذكور حاكم



وإن أريد بها كون الفعل بحيث يترتب عليه الأثر، بأن يكون الأصل  
مشخصاً للموضوع (١) من حيث ثبوت الصحة له، لا مطلقاً (٢) ففي  
تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر.

من (٣) أن أصالة عدم بلوغ البائع يثبت كون الواقع في الخارج بيعاً  
صادراً عن غير بالغ، فيترتب عليه الفساد، كما في نظائره من القيود العدمية  
المأخوذة في الموضوعات الوجودية.

---

بعدم ترتب الأثر، فيقدم على أصل الصحة من باب تقديم الأصل السببي على  
المسببي.

وفيه: أن حكومة الأصل السببي على المسببي إنما هي لقصور إطلاق المسببي  
عن شمول مورد السببي بوجه يأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين، وهذا إنما  
يتم فيما إذا كان لدليل الأصل المسببي ظهور قابل لأن يتصرف فيه، ولا يتم في مثل  
أصالة الصحة مما كان الدليل عليه السيرة ونحوها من الأدلة اللبية القطعية، إذ لو  
قام الدليل عليها في مورد تعين رفع اليد بها عن الأصل الجاري فيه وإن كان سببياً،  
وإلا تعين عدم الاعتناء بها حتى في مقابل الأصل المسببي. نظير ما سبق.

(١) بمعنى أنه يقتضي الحكم بتمامية العمل المشكوك حاله وأنه واجد لتمام ما  
يعتبر فيه في ترتب أثره المطلوب.

(٢) يعني: أنه إنما يقتضي الحكم بتمامية العمل لأجل ثبوت الصحة له وترتب  
أثره المطلوب منه، ولا يترتب بذلك جميع لوازم التمامية ولو كانت غير شرعية، لما  
تقدم في الأمر الخامس.

(٣) بيان لوجه عدم تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب المذكور ولزوم  
العمل بالاستصحاب لا غير.

ومن (١) أن أصالة الحمل على الصحيح تثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ (٢)، فيترتب عليه الصحة، فيتعارضان.

لكن التحقيق (٣) أن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث

---

(١) مقتضى سياق الكلام كون هذا وجهاً لتقديم أصالة الصحة على الاستصحاب المذكور. لكن هذا الوجه لا يقتضي إلا التوقف لتعارض الأصليين وتساقطهما.

(٢) إذ لما كان المفروض أن أصالة الصحة مثبتة لتهامية العمل فتهامية العمل إنما هي باشتماله على تمام ما يعتبر في ترتب الأثر عليه من الأجزاء والشرائط وحيث فرض كون البلوغ منها كانت محرزة له.

(٣) الظاهر أن مراده بهذا الكلام أن استصحاب عدم البلوغ لا يصلح لمعارضة أصالة الصحة، بل اللازم العمل بأصالة الصحة لأنها تحرز ترتب الأثر، أما استصحاب عدم البلوغ فهو في نفسه لا يقتضي الحكم بعدم ترتب الأثر ليصلح لمعارضته، لأن عدم البلوغ حين العقد يقتضي فساد العقد وعدم ترتب الأثر عليه، لا عدم ترتب الأثر مطلقاً - كي يعارض أصالة الصحة - لأن عدم ترتب الأثر أصلاً مسبب عن عدم تحقق العقد الصحيح مثلاً، لا عن فساد العقد الخاص المشكوك الحال.

نعم لما كان المفروض عدم وجود عقد آخر غير العقد المشكوك الحال فيأحراز فساده بأصالة عدم البلوغ يقتضي عدم ترتب الأثر مطلقاً من باب الملازمة، وهو مبني على الأصل المثبت، فلا ينهض بمعارضة أصالة الصحة.

وبالجملة: مفاد أصالة عدم البلوغ ليس هو عدم ترتب الأثر مطلقاً، بل عدم كون العقد الخاص مؤثراً، وهو لا ينافي أصالة الصحة الحاكمة بترتب الأثر. هذا ما يظهر لنا من كلام المصنف رحمته هنا على غموض في عبارته واختلاف في النسخ أو يجب نحواً من الغموض في مراده.

وقد تضمنت بعض النسخ كلاماً يندفع به ما تقدم.

وحاصله: أن هذا الوجه لا يصلح لموقع المعارضة بين الأصلين، لأن مفاد أصالة الصحة ليس مجرد ترتب الأثر من دون تعيين سببه، بل ترتبه بسبب تمامية العقد الواقع وتحقق الشرائط المعتبرة فيه، فهي مشخصة لحال العقد المشكوك حاله، حاکمة بتأميته وعدم نقص فيه وترتب الأثر عليه. واستصحاب عدم البلوغ يناقضها في ذلك، لأن مقتضاه كون العقد المذكور فاقداً للشرط لا يترتب الأثر عليه، ومع تناقض الأصلين واتحاد موضوعهما يتعين تعارضهما. والظاهر أن هذا الوجه متين جداً، وإن أهمل في بعض النسخ، خصوصاً هذه النسخة التي يبدو فيها تهذيب عبارة المصنف رحمته.

نعم يرد عليه: أن معارضة أصالة الصحة للاستصحاب المذكور موقوفة على إطلاق دليلها في مورده، كإطلاق دليل الاستصحاب حتى يتعين التوقف عن الإطلاقين بعد تنافي مفاديهما.

أما حيث كان دليل أصالة الصحة هو السيرة القطعية التي لا إطلاق لها فاللازم النظر فيها، فإن كانت حاصلة في مورد الاستصحاب المذكور تعين تقديم أصالة الصحة عليه لحكومتها على إطلاق دليله أو تقييدها له. وإن لم تكن حاصلة في مورده تعين العمل بإطلاق دليل الاستصحاب، لعدم المخرج عنه، كما تقدم نظيره. إذا عرفت هذا فالظاهر تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب المذكور، لأن مبنى أصالة الصحة على إهمال الاستصحاب في موردها، وإلا لم يبق لها مورد معتد به، لأن الشك في الصحة يستند دائماً إلى الشك في تحقق الأمور المعتبرة في العمل، وهي غالباً مسبوقه بالوجود أو بالعدم ولو كان أزلياً، وحيث كان الاستصحاب في الأول يغني عن أصالة الصحة، فلو لم تجر أصالة الصحة في الثاني لم يبق لها مورد تنفع فيه إلا مورد، الجهل بالحالة السابقة، وهو نادر لا يعتد به.

الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ (١)، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ (٢)، فإن بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعي، فالحمل على الصحيح يقتضي كون الواقع البيع الصادر من بالغ، وهو سبب شرعي في ارتفاع الحالة السابقة على العقد. وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة على العقد من حيث إحراز البيع الصادر من غير بالغ بحكم الاستصحاب، لأنه (٣) لا يوجب الرجوع إلى الحالة السابقة على هذا العقد، فإنه (٤) ليس مما يترتب عليه (٥) وإن فرضنا

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في تقديم القاعدة على الاستصحابات الموضوعية، ولو لتخصيص دليل الاستصحاب بدليلها، كما تقدم نظيره في قاعدة الفراغ. بل الظاهر رجوعهما إلى جامع واحد ارتكازي.

هذا ويظهر من بعض أعظم المحشين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه لا إشكال في تقديم القاعدة على الاستصحاب الموضوعي حتى بناء على التعارض، لأخصية دليلها من دليله، وأن الإشكال إنما هو تقدمها عليه رتبة الموجب لحكومتها عليه أو مساواتها في الرتبة الموجبة للتعارض بينهما فيكون تقديمها للتخصيص. وهو خلاف ظاهر المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. فلاحظ.

(١) الذي هو مفاد أصالة عدم البلوغ وأثرها شرعاً.

(٢) الذي لازم مفاد أصالة عدم البلوغ. لأنه بعد فرض عدم وقوع عقد غير العقد الخاص، فإحراز كون العقد الخاص من غير بالغ مستلزم لعدم صدور عقد من بالغ، كما تقدم توضيحه.

(٣) الضمير يعود إلى قوله: «إحراز البيع الصادر من غير بالغ».

(٤) يعني: بقاء الحالة السابقة وعدم حدوث أثر العقد الصحيح.

(٥) بل يترتب على عدم صدور عقد من بالغ الذي هو لازم له.

أنه يترتب عليه آثار أخر لأن عدم المسبب (١) من آثار عدم السبب (٢) لا من آثار ضده (٣) فنقول حينئذٍ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدل دليل شرعي على وجوده (٤).

وبالجملة: البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند إلى عدم السبب الشرعي، فإذا شك فيه بني على البقاء وعدم وجود المسبب ما لم يدل دليل على كون الموجود المراد بين السبب وغيره هو المسبب (٥)، فإذا لا منافاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من غير بالغ (٦) وترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من بالغ، لأن الثاني يقتضي انتقال المال عن البائع، والأول لا يقتضيه (٧)، لا أنه يقتضي عدمه (٨).

- 
- (١) وهو في المقام الأثر الذي من شأنه أن يحدث بالعقد الصحيح.
  - (٢) وهو في المقام العقد الصحيح الصادر من بالغ، الملازم لمفاد أصالة عدم البلوغ.
  - (٣) وهو في المقام العقد الفاسد الصادر من غير بالغ المحرز بأصالة عدم البلوغ.
  - (٤) يعني: وأصالة الصحة دليل على وجوده، فلا تعارضها أصالة عدم البلوغ.
  - (٥) والمفروض أن الدليل قد دل على ذلك، وهو أصالة الصحة في المقام.
  - (٦) الذي هو مفاد أصالة عدم البلوغ المقتضية لكون البيع الخاص فاسداً.
  - (٧) يعني: ولا تعارض بين المقتضي واللامقتضي.
  - (٨) نعم لو كان مفاد أصالة عدم البلوغ عدم وقوع عقد من بالغ أصلاً لاقتضى عدم انتقال المال من البائع، فيعارض أصالة الصحة. وقد عرفت ما ينبغي

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات.

أما الأقوال، فالصحة فيها تكون من وجهين :

أصالة الصحة  
في الأقوال

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف، فيكون الشك من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيشية (١).

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.

والشك من هذه الحيشية يكون من وجوه:

أحدهما: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى. ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الحيشية (٢)، بحيث لو ادعى كون التكلم لغواً أو غلطاً لم يسمع (٣) منه.

---

أن يقال في المقام.

(١) وتقتضيه الأخبار السابقة الآمرة بحمل المؤمن على الصحة وعدم اتهامه. نعم ذلك يختص بالمؤمن، ولا يشمل غيره، بخلاف أصل الصحة في الأعمال، فإنه يعم المسلم غير المؤمن بل قد يعم الكافر.

(٢) أما نفي احتمال الغلط، فلا أصالة عدم الغلط المعول عليهما عند العقلاء التي هي أوضح عندهم من أصالة عدم الغفلة. وأما نفي احتمال اللغو في الكلام عن قصد فلا أصالة الحرمة المعول عليها عند العقلاء.

(٣) ربما يقال بسماح دعواه بمعنى طلب البينة منه في قبال رفض دعواه رأساً. والكلام في ذلك موكول إلى محله في النفقة.

الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده (١)، ومعتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده. ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً (٢) فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه. ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله.

وكذا إذا قال: افعل كذا، جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع، لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة - كالتوطين (٣) - أو لمفسدة. وهذان الأصلين مما قامت عليهما السيرة القطعية. مع إمكان إجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام (٤). لكن المستند فيه ليس تلك الأدلة.

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً. وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره، فمعنى حجية خبره صدقه. والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى. والظاهر عدم الخلاف في ذلك. إذ لم يقل أحد بحجية كل خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفى بعمومه عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل (٥) [من الداخل].

---

(١) يعني: أنه يعتقد نفسه صادقاً.

(٢) لا يبعد رجوع ذلك إلى أصالة الجهة.

(٣) يعني: ليتوطين المأمور على الفعل ويتحقق العزم منه عليه وإن لم يفعله.

(٤) لا مجال لذلك لعدم ملازمة الحمل على ذلك للحمل على القبيح، إذ قد

يكون له عذر في ذلك.

(٥) بحيث يكون الأصل هو الحجية في كل خبر إلا ما خرج.

وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة الآمرة  
بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه (١)، وما دل على وجوب تصديق  
المؤمن وعدم اتهامه (٢) عموماً، وخصوصاً قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك  
المسلمون فصدقهم» (٣) وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد،  
وذكرنا عدم دلالتها.

مع أنه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج  
منه أكثر من الداخل (٤)، لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات،  
ولا في الروايات إلا مع شروط خاصة، ولا في الحدسيات والنظريات إلا  
في موارد خاصة (٥)، مثل الفتوى وشبهها.

نعم يمكن أن يدعى أن الأصل في خبر العدل الحجية، لجملة ما  
ذكرناه في أخبار الأحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك (٦). فراجع.

---

(١) هذا لا يدل على لزوم تصديقه واقعاً، بل لزوم حمله على عدم تعمد  
الكذب وتمرده فيه، لما تقدم من الكلام في هذه الأخبار أدلة أصالة الصحة.  
(٢) هذا كسابقه.

(٣) تقدم الكلام في هذا الحديث الشريف عند الكلام في آية الإيذاء في  
الاستدلال على حجية خبر الواحد. فراجع.

(٤) فيكون العام المذكور مجملاً ساقطاً عن الحجية.

(٥) وبشروط خاصة، كالعدالة وغيرها.

(٦) لا دليل على هذا المضمون إلا مفهوم آية النبأ وقد سبق الإشكال فيه.

نعم تقدم تقريب قبول خبر الثقة خصوصاً في الأحاديث الشريفة، لقرب دعوى  
كونه مورد الإجماع العملي.



وأما الاعتقادات، فنقول:

إذا كان الشك في أن اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير منه في مقدماته أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح، لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح (١).

وأما إذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك. ولو ثبت ذلك وجب حجية كل خبر أخبر به المسلم، لما عرفت من أن الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر. أما لو ثبت حجية خبره:

فقد يعلم أن العبرة باعتقاده بالمخبر به، كما في المفتي وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب (٢) فيكون خبره كاشفاً عن الحجية (٣)، لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع، حتى لا يقبل منه قوله: أعتقد بكذا.

وقد يكون الدليل على حجية خصوص شهادته المتحقة تارة:

(١) لما كانت الأمور المذكورة مختصة بالمؤمن لزم الاقتصار فيه على الاعتقاد الذي لا يخل بالإيمان ولا ينافيه.

(٢) فإن المرتكز عرفاً أن الحجية باعتبار نظره وحده، ولا خصوصية لخبره إلا من حيث كشفه عنه. ولذا لا إشكال ظاهراً في لزوم متابعة نظره وإن لم يعلن به.

(٣) وهي الاعتقاد.

بالإخبار عن الواقع وأخرى: بالإخبار بعلمه به (١).

والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل، وقد يشتهه مقدار دلالة

الدليل.

ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في

كتبهم (٢)، وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين (٣).

---

(١) الظاهر اختصاص الشهادة بالإخبار بالواقع، وأما الإخبار بالعلم فهو

شهادة على العلم، فلا يترتب عليها إلا آثاره لا آثار الواقع الموضوع له.

(٢) لم يتضح الوجه في ترتب ذلك على ما سبق من قبول الإخبار بالاعتقاد،

لأن أهل الرجال يجربون بالواقع لا باعتقادهم. نعم يتوقف قبول تعديلاتهم على كفاية الإخبار الكتبي - كما هو الظاهر - وعدم التوقف على الكلام. كما أنه موقوف على عموم الحجية لخبرهم المبني على الحدس غالباً. فلاحظ.

(٣) هذا موقوف على العلم باعتقادهما بعدالة الإمام، أما لو احتمل غفلتهما

عن ذلك لم يكن وجه للاعتماد على صلاتهما خلفه.

وأما أصالة عدم الغفلة فهي إنما تجري مع احتمال الغفلة في القول أو العمل،

كما لو احتمل وقوع الصلاة عن غفلة لا عن قصد، وليس ذلك محل الكلام، بل المفروض احتمال ابتناء الصلاة على الغفلة عن العدالة، ولا أصل يجرز ذلك.

بل ربما تكون صلاتهما عن التفات للعدالة وإحرازها بحجة قامت عندهما

كالبيئة، إلا أنها غير تامة عندنا لعدم وضوح عدالة الشاهدين لنا، ومع احتمال ذلك لا مجال للاعتماد على صلاتهما. فلاحظ.



## المقام الثاني

### في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

تقدم  
الاستصحاب  
على القرعة

وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت. ومجمل القول فيها:

أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب (١)، فلا بد من تخصيصها بها، فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب.

تعارض القرعة  
مع سائر الأصول

نعم القرعة واردة على أصالة التخيير وأصالتي الإباحة والاحتياط إذا كان مدركها العقل (٢). وإن كان مدركها تعبد الشارع بهما في مواردهما

---

(١) لعله لمثل: «القرعة لكل أمر مشكل». و: «كل مجهول ففيه القرعة» فإن اللسان المذكور أعم من جميع أدلة الأصول الشرعية، لاختصاص الأدلة المذكورة بخصوصية زائدة على الجهل، كالعلم بالحالة السابقة في الاستصحاب، والشك بالتكليف في البراءة، فلا بد من تخصيصها لإطلاق دليل القرعة أو عمومها.

(٢) لأن حكم العقل بها مختص إذا لم يرد من الشارع الأقدس بيان مؤمن من

فدليل القرعة حاكم عليها(١)، كما لا يخفى.

لكن ذكر في محله أن أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها  
بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم(٢). والله العالم.

الضرورة ورافع للتحير.

(١) كأنه من جهة أن دليل القرعة ظاهر في أماريتها وطريقتها للواقع، مثل  
رواية زرارة: «ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم الحق».  
لكن تقدم أن ظاهر بعض أدلتها كونها أعم من جميع أدلة الأصول، فلو  
فرض تقديمها على الأصول لزم إلغاء الأصول بالمرّة، فيتعين الجمع بينها وبين أدلة  
الأصول بتخصيصها بأدلة الأصول وهو لا ينافي طريقتها وأماريتها، فإن حكومة  
الطرق والأمارت على الأصول إنما هو عموم دليل حجيتها لموردها، أما مع فرض  
تخصيصها بأدلة الأصول فلا مورد للحكومة.

(٢) تقدم في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد الإشكال في ذلك.  
فراجع.

هذا وحيث كانت أدلة القرعة مختلفة اللسان فاللازم النظر في جميع طوائفها.  
وحاصل الكلام في ذلك: أن الأدلة على طوائف أربع:  
الأولى: ما تضمنت تشريع القرعة في موارد خاصة كمن أوصى بعق ثلث  
مما ليك، وما لو وطأ الجارية جماعة.

الثانية: ما تضمنت تشريعها في موارد التنازع، كرواية زرارة السابقة.

الثالثة: ما تضمنت تشريعها في المجهول، مثل رواية محمد بن حكيم: «سألت  
أبا الحسن موسى عليه السلام عن القرعة في أي شيء؟ فقال: كل مجهول ففيه القرعة. فقلت  
له: إن القرعة تحطى وتصيب. فقال: كل ما حكم الله تعالى به فليس مخطئ»

الرابعة: ما تضمنت أن القرعة لكل أمر مشكل.

أما الأولى: فلا تنفع فيما نحن فيه، لعدم إطلاقها يشمل جميع موارد الأصول العقلية والشرعية، بل موردها مختص بصورة عدم إمكان الرجوع إليها إلا الاحتياط على ما يأتي الكلام فيه.

وأما الثانية: فإطلاقها وإن كان أعم من موارد الأصول إلا أن ذكر تفويض الأمر إلى الله تعالى قد يدل على عدم جريانها إلا مع رضا الخصمين بها، فهي نظير الصلح، لا تشرع بنحو الإلزام حتى تكون في عرض الحجج والأصول، بل في ظرف قبول صاحب الحق، فلو لم يرض وكان له أصل أو حجة تعضده لم يصلح دليلها لرفع اليد عنه.

إلا أن يقال: ورود هذا المضمون من النبي ﷺ في مقام إمضاء ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من إجراء القرعة بين المتنازعين الظاهر في عدم استئذانه عليه السلام منهم وعدم اصطلاحهم عليها يوجب ظهوره في عدم اعتبار رضا الخصمين وأنها مشرعة بنحو يلزمان بها ولو لكون الحاكم قائماً مقامهما.

وحينئذٍ فقد يدعى أن إطلاق دليلها شامل لموارد الأصول بل الحجج، فلا بد من ملاحظة النسبة بينها. لكن ذكر التفويض إلى الله تعالى وإن لم يكن قرينة على اعتبار رضا الخصمين لما ذكر إلا أنه ظاهر في أن الرجوع إليها في ظرف الاحتياج إلى حكمه تعالى لعدم حكم له في الواقعة، فلا يشمل ما لو كان له تعالى حكم ظاهري أو واقعي مغنٍ عن الرجوع إليها، فيتعين ورود أدلة الأصول عليها.

نعم لا يبعد اختصاص ذلك بالأصول الشرعية، إذ الأصول العقلية لا تقتضي رفع الحيرة والحاجة إلى سؤاله تعالى، بل هي مبنية على بيان الوظيفة العقلية في ظرفها.

لكن هذا إنما يجري في الاحتياط والتخيير دون البراءة، لأن حكم العقل بالبراءة والأمان كافٍ في رفع الحاجة إلى السؤال وتفويض الأمر إليه تعالى وطلب

حكمه.

إلا أن الذي يهون الأمر أنه لا مجال في باب التنازع للأصول العقلية وحدها، بل إما أن تجري معها الأصول الشرعية، كما في البراءة أو لا تجري هي أصلاً بنحو ترفع التخاصم، كما في الاحتياط والتخيير، لعدم ارتفاع التنازع بالثاني لو تحقق موضوعه، وعدم جواز المطالبة ممن له الحق فيما إذا دار حقه بين أمرين بمقتضى الأول، وهو الجمع بينهما، للعلم بعدم استحقاقه لذلك. فتأمل.

وأما الثالثة: فإطلاقها شامل لجميع موارد الأصول - بل الحجج - لعدم أخذ التفويض فيه، فلا بد من تخصيصها - كما عرفت - بأدلة الأصول بل الأمارات. بل لا يبعد أن تكون كثرة التخصيص في هذه الطائفة قرينة عرفاً على أن المراد من الجهل فيها هو الجهل من جميع الجهات، حتى بالإضافة إلى الأحكام الظاهرية، فتكون أدلة الأمارات والأصول واردة عليها، فإن ذلك وإن كان خلاف ظاهر إطلاق الجهل في نفسه إلا أنه أقرب عرفاً من إبقائه على ظاهره والتزام التخصيص بهذا القدر.

ولاسيما مع قرب أن تكون الطائفة الثانية مفسرة لهذه الطائفة، وقد عرفت أنها في رتبة متأخر من الأصول بقرينة اشتغالها على التفويض.

نعم لا مجال لشيء من ذلك في الأصول العقلية، لما سبق من كونها مورودة لأدلة التعبد الشرعية، ومنها القرعة. ولا مجال لما سبق في الطائفة الثانية من عدم جريانها وحدها مع التنازع، لعدم أخذ التنازع في هذه الطائفة، بل تشمل شك الشخص في حكم نفسه مع عدم إمكان الرجوع للأصول الشرعية، فاللازم تقديمها على الأصول العقلية، كالاحتياط والتخيير.

لكن يظهر من الأصحاب المفروغية عن عدم الرجوع للقرعة معها، بل هو الظاهر من كثير من النصوص الواردة في أبواب العلم الإجمالي، حيث لم يتعرض فيها للقرعة. ولأجله لا يبعد حمل الإطلاق المذكور على خصوص مورد التنازع

وتشابه الحقوق مع تعيينها واقعاً أو بدونه - على الكلام في ذلك - أو على ما إذا لزم من الرجوع إلى الأصول العقلية محذور مهم بحيث يحتاج معه إلى تفويض الأمر له تعالى ولو مع عدم التنازع، فيطابق الطائفة الثانية.

ولعله لذا ورد الرجوع إلى القرعة في قطع غنم نزا الراعي على إحداها، وربما يحمل على هذا المشكل في الطائفة الرابعة. نعم لم أعر على المضمون المذكور في الوسائل، وإنما ذكر في كلمات بعض العلماء. ولعلمهم اطلعوا عليه في مكان آخر. وإن كان لا يبعد أن يكون التعبير به مبنياً على تصيد المضمون المذكور من النصوص التي أشرنا إليها بعد حملها على ما ذكرنا. إذ هو قريب إلى المرتكزات بعد النظر في جميع النصوص. لكن مرجع ذلك إلى إجمال الطائفة الثالثة، فيكون العمل على الطائفتين الأوليين. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.





## المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية  
أعني: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال وأصالة التخيير

[الأول: تعارض البراءة مع الاستصحاب]

تقدم  
الاستصحاب  
وغيره من الأدلة  
والأصول على  
أصالة البراءة

أما أصالة البراءة فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من  
الأصول (١) والأدلة، سواء كان مدرکها العقل أو النقل.

(١) ما يأتي من الوجه إنما يقتضي تقديم الاستصحاب على البراءة، ولا  
يقتضي تقديم غيره عليها.

نعم إذا كان غيره من الأصول شرعياً كان مقتضى ما يأتي من الوجه تقديمه  
على البراءة العقلية، دون الشرعية. كما لا وجه لتقديم الأصول العقلية عليها لو  
فرض تعارضهما واجتماعهما مورداً، وإن كان ذلك ممتنعاً في الأصلين العقلين.  
فلاحظ.

أما العقل فواضح، لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً، أو ظاهراً (١).

وأما النقل فما كان منه مساوفاً لحكم العقل (٢) فقد اتضح أمره، والاستصحاب وارد عليه.

وأما مثل قوله <sup>عليه السلام</sup>: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» فقد يقال: إن مورد الاستصحاب خارج منه، لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق (٣).

وفيه: أن الشيء مشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان، فلا بد من أن يكون مرخصاً فيه، فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي (٤). وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين

(١) يعني: وحيث كان الاستصحاب دليلاً على التكليف ظاهراً كان رافعاً لموضوع البراءة العقلية. وقد تقدم توضيح مفاد البراءة العقلية في أول أدلة البراءة.

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ على ما سبق في مبحث البراءة.

(٣) فمثل العصير العنبي لا مجال لإجراء البراءة فيه بعد ذهاب ثلثيه بالهواء، لأنه ورد فيه نهي ولو بلحاظ ما قبل ذهاب الثلثين، حيث كان حراماً قطعاً.

(٤) وحاصله: أنه لا وجه لملاحظة العنوان الكلي في ورود النهي مع إغفال الخصوصية النهائية، بل لا بد من ملاحظتها في ورود النهي، فإذا اختص النهي الوارد بخصومية لزم الاقتصار عليها والرجوع في غيرها للإطلاق، وإلا جرى ذلك في الخصوصيات غير الزمانية أيضاً، فيكتفى في رفع اليد عن الإطلاق في بعض الخصوصيات بورود النهي في خصوصية غيرها، فلو شك في لحم الخمار امتنع

الرجوع فيه للبراءة لورود النهي في كلي اللحم بلحاظ مثل لحم الخنزير.  
ودعوى: الفرق بين الخصوصية الزمانية وغيرها تحكم لا شاهد له.

أقول: ليس المدعى إلغاء الخصوصيات الزمانية، بحيث لو كان موضوع النهي هو الخصوصيات المقيدة بالزمان السابق لَمَنَعَ من جريان أصل البراءة في غيرها مع فرض التباين بينها، فإن الاستصحاب هنا لا يجري أيضاً، كما ذكره المصنف رحمته في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، بل المدعى أنه مع عدم أخذ الزمان قيداً في الموضوع وكون الموضوع هو الذات المطلقة الموجودة في الزمان الأول والثاني لو فرض توجه النهي في الزمان السابق بنحو يكون الزمان طرفاً للحكم لا قيداً للمحكوم، وشك في بقائه في الزمان الثاني لم يمكن التمسك بعموم: «كل شيء ومطلق حتى يرد فيه نهي»، لأن هذا الموضوع مما ورد فيه نهي وإن لم يعلم بقاؤه.

ومنه يظهر أنه لا مجال للنقض بالخصوصيات الأخرى غير الزمان، إذ مع فرض إطلاق الموضوع وعدم أخذ شيء من الخصوصيات فيه يعلم بعموم الحكم لجمعها، ومع التقييد بشيء منها لا مجال لتسرية الحكم لغيره لتباين الخصوصيات فيما بينها، وليس نظيراً للمقام، كما يظهر بالتأمل.

وبالجملة: مدلول الحديث اللفظي لا يقتضي عموم الإطلاق والبراءة لمورد الاستصحاب. نعم قد يقال: المنسبق من الحديث الشريف أن جعل الإطلاق فيه مبني بورود النهي ليس لكون وروده غاية شرعية تعبدية، بل لكونها غاية عقلية، لا امتناع جعل الإطلاق ظاهراً - كجميع الأحكام الظاهرية - مع العلم بالحكم الواقعي، ومن الظاهر أن العلم بالنهي إنما يمنع من جعل الحكم الظاهري إذا كان النهي حين العمل دون ما إذا كان سابقاً عليه، لعدم كونه صالحاً للعمل - حيثئذ - حتى يمنع من الحكم الظاهري.

ومثل هذا الانصراف قرينة صالحة لصرف الإطلاق عن النهي السابق، وعليه

لا يوجب المنع عنه بعده، كما أن وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية للدّل على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض أفراده.

والفرق في الأفراد بين ما كانت تغيرها بتبدل الأحوال والزمان دون غيرها شطط من الكلام. ولهذا لا إشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب (١).

ويتلوه في الضعف ما يقال من أن النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي وارد في رفع الرخصة (٢).

وجه الضعف: أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث أنه مشكوك الحكم (٣)، وإلا فيمكن العكس بأن يقال: إن النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت

فلا مانع من شمول دليل البراءة لمورد الاستصحاب، كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى عموم بقية أدلة البراءة الشرعية كحديث الرفع وغيره. فلاحظ.

(١) لكن الرجوع للبراءة لا يتوقف على عموم قوله: «كل شيء مطلق...» لمورد الاستصحاب بل يكفي فيه عموم بقية أدلة البراءة الشرعية، كحديث الرفع وغيره. بل تكفي البراءة العقلية.

(٢) يعني: فيرفع موضوع أدلة البراءة. وهو مبني على أن المراد بالنهي في أدلة البراءة ما يعم النهي الظاهري الوارد على الشيء بسبب التعبد بقضية ظاهرية، كعدم نقض اليقين بالشك.

(٣) كما تقدم في مبحث البراءة.

## الرخصة بأصالة الإباحة، فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة (١) فتأمل.

حكومة دليل  
الاستصحاب  
على قوله ﷺ:  
«كل شيء مطلق  
حتى يرد فيه نهي»

فالأولى في الجواب أن يقال: إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق (٢)، فقوله: «لا تنقض اليقين

(١) يعني: أنه لو فرض عموم النهي في أدلة البراءة للنهي الظاهري الوارد على الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم أمكن دعوى ذلك في أدلة الاستصحاب أيضاً بحمل النهي عن نقض اليقين بالشك على الشك من جميع الجهات لا بخصوص الحكم الواقعي، فتكون أدلة البراءة رافعة لموضوعه، لأنها توجب العلم بالرخصة في الشيء من حيث كونه مشكوك الحكم.

(٢) إن أريد بكونه معمماً للنهي السابق أنه يكون دليلاً كاشفاً عن عمومه واقعاً للزمان السابق، بحيث يكون حاكماً على دليل النهي وشارحاً له ومع إحراز عمومه واقعاً لا مجال للبراءة، لأنها لا تجري مع الدليل. فهو أوضح فساداً من أن يخفى، لعدم كون الاستصحاب من الأمارات، ولا نظر فيه إلى أدلة الأحكام الواقعية بوجه. وإن أريد بذلك أن يكون معمماً للنهي ظاهراً وتعبداً - كما لعله ظاهر المصنف رحمته - فهو وإن كان مسلماً إلا أن تقديمه - حينئذ - على دليل البراءة موقوف على أن تكون الغاية في أدلتها ليس هي العلم بالحكم الواقعي بل ما يعم العلم بالنهي التعبدي الظاهري الوارد على الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم معلوم الحرمة سابقاً، وقد اعترف رحمته أن ذلك بخلاف ظاهر أدلة البراءة. ولو كانت ظاهرة فيه كان دليل الاستصحاب وراداً على دليل البراءة لا حاكماً، كما ادعاه رحمته.

اللهم إلا أن يقال: مراد المصنف رحمته أن دليل البراءة وإن كان في نفسه ظاهراً في خصوص النهي الواقعي الوارد على الشيء بعنوانه الأولي، فيعم مورد الاستصحاب، إلا أن دليل الاستصحاب لما كان يقتضي التعبد بالنهي مثلاً فهو يقتضي التعبد بأحكامه، ومنها كونه غاية للبراءة، فهو معمم لدليل البراءة وشارح له

ومبين لأن المراد بالنهاي فيه ما يعم النهي التعبدي، نظير ما دل على أنه لا شك لكثير الشك، فإنه لما كان متضمناً لنفي عنوان الشك عنه تعبداً وتنزيلاً كان حاكماً على أدلة أحكام الشك وشارحاً للمراد منها وموجباً لتنزيلها على خصوص الشك من غير كثير الشك، وإن كانت في أنفسها ظاهرة فيما يعمه.

لكن يندفع ذلك بأن دليل الاستصحاب وإن كان يقتضي التعبد بالحالة السابقة وهي النهي مثلاً، إلا أنه لا نظير له لأدلة البراءة المتضمنة أن البراءة ترتفع بورود النهي أو العلم به ليكون صارفاً لظهورها في النهي الحقيقي إلى ما يعم النهي التعبدي ويكون حاكماً عليها، لأن النهي بنفسه مورد العمل فالتعبد به ظاهر في كونه بلحاظ العمل عليه، وذلك كافٍ في رفع لغويته بلا حاجة إلى حمله على وروده بلحاظ كون النهي غاية للحكم بالبراءة ليكون ناظراً لأدلتها.

وهذا بخلاف التعبد بالعناوين الواقعية أو بنفيها، كعنوان الشك والزوجية ونحوهما، لأنها لما لم تكن مورداً للعمل بنفسها فلا بد من حمل التعبد بها على التعبد بأحكامها، فيكون دليل التعبد ناظراً للأدلة تلك الأحكام، كما تقدم فتأمل.

مع أن التعبد بالنهاي إنما يقتضي التعبد بأحكامه الشرعية وليس ارتفاع الحكم بالبراءة من أحكام النهي شرعاً، بل هو من لوازم العلم به عقلاً لاستحالة التعبد بالحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي كما لا يخفى.

والحاصل: أنه لا نظر في أدلة الاستصحاب لأدلة البراءة وليست في مقام شرحها بوجه حتى تصلح للحكومة عليها.

نعم لو كان لسان الاستصحاب ولسان البراءة في كلام واحد كان لسان الاستصحاب صالحاً للتصرف في ظهور لسان البراءة، لظهوره حينئذٍ في سوقه قرينة عليه، لأن الكلام الواحد بعضه قرينة على بعض. على أن ما ذكر لو تم أمكن دعوى العكس، إذ كما يمكن دعوى نظر أدلة الاستصحاب إلى أدلة البراءة وصرها إلى ما

بالشك» يدل على أن النهي الوارد لا بد من إبقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق، وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضاً، فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، وكل نهي ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله (١)،

يعم النهي الاستصحابي كذلك يمكن دعوى العكس وأن أدلة البراءة ناظرة إلى أدلة الاستصحاب، وصارفة لها إلى ما يعم العلم بانتقاض الحالة السابقة تعبدًا بسبب جريان أدلة البراءة.

وبالجملة: لا شاهد لدعوى الحكومة في المقام، لعدم وضوح نظر أحد الدليلين للآخر بحيث يكون في مقام التعرض لحكمه. فلاحظ.

فلعل الأولى أن يقال في وجه تقديم الاستصحاب على البراءة: إن النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة وإن كانت هي العموم من وجه إلا أن ظهور دليل الاستصحاب في خصوصية مورده وهو اليقين بالحالة السابقة أقوى من ظهور دليل البراءة في خصوصية مورده وهو الشك في التكليف، وفي مثل ذلك يترجح عموم دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع ويخصص عموم دليل البراءة بالإضافة إليه.

ولاسيما مع قرب كون كل من كبرى البراءة والاستصحاب واردتين مورد الإمضاء لأمر ارتكازي عرفي، ومن الظاهر أن المرتكز عرفاً كون قضية الاستصحاب هي المقدمة عرفاً، لأن مضمونها اقتضائي لا يزاحمه مضمون البراءة الذي هو غير اقتضائي عرفاً، لأن المرتكز عرفاً أن الحكم بالبراءة ناشئاً من عدم المقتضي للتخيير، والحكم بعدم نقض اليقين في الاستصحاب ناشئ عما هو من سنخ المقتضي، لأنه راجع إلى أن اليقين السابق له نحو اقتضاء في البناء على استمرار المتيقن.

وقد أوضحنا ذلك في حاشية الكفاية بما لا مجال لإطالة الكلام فيه. فلاحظ وتأمل جيداً.

(١) تقدم الفرق بين ما إذا ورد المضمون الاستصحابي ومضمون البراءة في



فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه (١) مغيباً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان (٢)، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا (٣) النهي (٤) وهذا معنى الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية، بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح، لأن الاستصحاب الجاري فيها جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة (٥).

مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمة لأجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدلة، فيخرج عن قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

---

كلام واحد وما إذا وردا في كلامين.

(١) الذي تضمنه دليل البراءة.

(٢) يعني: بمقتضى دليل الاستصحاب.

(٣) متعلق بقوله: «ما يقتضيه الأصل».

(٤) يعني: عن نقض اليقين بالشك.

(٥) لكن دخوله في الموضوع المعلوم الحرمة لما لم يكن معلوماً، بل تعبدياً لم يوجب العلم بعدم حرمة المشكوك واقعاً، فلا يخرج عن عموم دليل البراءة.

فالعمدة في وجه تقديم الاستصحاب الموضوعي على أصل البراءة - مضافاً إلى ما عرفت - ما سيأتي في وجه تقديم الأصل السببي على المسببي، فإن ما يأتي وإن اختلف بالاستصحابين إلا أن وجه التقديم لا يختص بهما، بل يجري في كل أصل سببي بالإضافة إلى المسببي، كما لعله يأتي التعرض له.

الإشكال في  
بعض أخبار أصالة  
البراءة في الشبهة  
الموضوعية

نعم هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية، وهو قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة، والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو يقوم به البينة»

فإنه قد استدل بها جماعة، كالعلامة في التذكرة وغيره على أصالة الإباحة (١)، مع أن أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في الأشياء المذكورة في الرواية (٢)، كأصالة (٣) عدم التملك في الثوب، والحرية في المملوك (٤)، وعدم تأثير العقد في المرأة، ولو

(١) كما تقدم في المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.

(٢) هذا موقوف على إحراز الموضوع، وقد تقدم في القول السابع التعرض للإشكال في إحراز الموضوع في استصحاب الأحكام التكليفية. فلا بد أن يكون الكلام مبنياً على فرض إحراز الموضوع.

(٣) الظاهر أن هذا بيان لمعارضة أصالة الحل باستصحاب آخر غير استصحاب حرمة التصرف، لا أنه تمثيل لاستصحاب حرمة التصرف لوضوح أن الاستصحاب المذكورة موضوعي لا حكمي، واستصحاب حرمة التصرف حكمي. وعليه فالمعنى: أن أصالة الحل كما تعارض باستصحاب حرمة التصرف تعارض باستصحاب عدم التملك. وهو حينئذٍ خال عن إشكال عدم إحراز الموضوع الذي تقدمت له الإشارة. لاختصاصه باستصحاب الأحكام التكليفية، كما لا يخفى. كما أنه حاكم على استصحاب حرمة التصرف، لأنه سببي بالإضافة إليه.

(٤) يعني: وأصالة الحرية في المملوك. لكن مرجع الأصل المذكور ليس إلى

## أريد (١) من الحلية في الرواية ما يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب

الاستصحاب، بل إلى قاعدة الحرية. بخلاف أصالة عدم التملك وأصالة عدم تأثير العقد في المرأة، فإنها راجعان إلى الاستصحاب.

(١) أشار بهذا إلى توجيه الرواية بحمل الحل فيها على الحل الناشئ من أصالة الصحة في العقد، وأصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة الحاكمين على الاستصحابات المذكورة، لا الحل الناشئ من أصالة الحل والبراءة المحكومة لها فيندفع الإشكال.

وقد أشار إلى دفع التوجيه المذكور بمنافاته لظاهر الرواية. والوجه في منافاته للظاهر ظهور التمثيل بالأمثلة المذكورة في التفريع على قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» الذي هو ظاهر بل صريح في إرادة بيان أصالة الحلية في الأشياء من حيث كونها مجهولة الحكم التي عرفت أنها محكومة للاستصحابات فلو حملت الحلية في الأمثلة المذكورة على الحلية من جهة أخرى لم يناسب التفريع جداً. وبالجملة: ظهور الحديث في كون التمثيل بالأمثلة المذكورة لبيان أصالة الإباحة في التصرفات الخارجية التي هي محكومة للاستصحاب مما لا ينبغي أن ينكر.

وأما الإشكال الذي أشار إليه المصنف رحمته من كون الأصل المذكور محكوماً للاستصحابات الحكمية والموضوعية فلا مجال للاستناد إليه معها، فيمكن دفعه بأن الأصل الحاكم وإن كان مقدماً على الأصل المحكوم إلا أنه لا يرفع موضوعه، بل موضوع الأصل للمحكوم باق، وإنما لا يجري لتقدم الأصل الحاكم عليه عرفاً، فنسبة الأصل الحاكم إلى الأصل المحكوم نظير نسبة الأحكام الأولية إلى الأحكام الثانوية، فلا مانع من إغفال الأصل الحاكم والتنبيه للأصل المحكوم لكونه مورد الحاجة، أو كونه أقرب لتفهيم المخاطب وإدراكه، وفي المقام حيث كان المطلوب توضيح أصالة الحل والإباحة كان المحتاج إليه في مورد الأمثلة المذكورة هو الأصل

والمملوك، وأصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة (١)، كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، كما هو ظاهر الرواية. وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية. فراجع. والله الهادي. هذا كله حال قاعدة البراءة.

وأما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف، لأن الحالة السابقة إما وجود التكليف أو عدمه (٢)، إلا على ما عرفت

---

المذكور لا الأصول الأخر الحاكمة عليه.

نعم إذا كان الأصل الحاكم جارياً فعلاً ومخالفاً للأصل المحكوم عملاً امتنع له إغفاله مع التنبيه للأصل للمحكوم لئلا يلزم الإغراء بالجهل، وذلك لا يجري في المقام المشار إليها في كلام المصنف رحمته وإن كانت مخالفة عملاً لأصالة الحل إلا أنها غير جارية فعلاً، لأنها محكومة لأصول آخر موافقة عملاً لأصالة الحل، كأصالة الصحة في العقد أو أصالة عدم تحقق النسب والرضاع، أو قاعدة اليد المقتضية للملكية البايع للعبد والثوب، ونحو ذلك.

وبالجملة: الأصول المشار إليها في كلام المصنف رحمته وإن كانت مخالفة عملاً لأصالة الحل، إلا أنها غير جارية فعلاً، والأصول والقواعد الحاكمة عليها وإن كانت جارية فعلاً، إلا أنها موافقة عملاً لأصالة الحل، وكلها غير مانعة من التنبيه إلى أصالة الحل في الموارد المذكورة بعد تحقق موضوعها وتحقيق الحاجة إلى التنبيه عليها وعدم لزوم الإغراء بالجهل منه. فلاحظ.

(١) كان المناسب التعرض أيضاً لقاعدة اليد المقتضية لتملك البايع للعبد وعدم كون العبد حراً، ولا الثوب سرقة، كما أشرنا إلى ذلك.

(٢) يعني: وعلى الأول لا يجري استصحاب البراءة حتى يعارض استصحاب التكليف، وعلى الثاني لا يجري استصحاب التكليف حتى يعارض استصحاب

سابقاً (١) من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بمثل: صم يوم الخميس.

## الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ولا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها، لأن المأخوذ في موردها (٢) بحكم العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط، فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة (٣)، كما لو أجرينا استصحاب

ورود الاستصحاب  
على قاعدة  
الاشتغال

البراءة.

(١) تقدم في التنبيه الثاني التعرض لذلك.

(٢) يعني: في مورد قاعدة الاشتغال.

(٣) لا يخفى أن الاستصحاب لا يقتضي القطع ببراءة الذمة واقعاً، وإنما يقتضي البراءة الظاهرية التعبدية، فكان الأولى تعليل تقديم الاستصحاب بأن العقل إنما يحكم بلزوم تحصيل الفراغ ولو ظاهراً، وحيث إن الاستصحاب يحرز الفراغ الظاهري فلا يبقى معه موضوع لحكم العقل المذكور.

نعم قد يشكل ذلك بأن الاستصحاب لا يقتضي الفراغ عن المعلوم بالإجمال إلا بناء على الأصل المثبت، فإن الاستصحاب إنما يقتضي وجوب القصر - مثلاً - وعدم وجوب التمام، وهو لا يحرز الفراغ عن المعلوم بالإجمال وهو الصلاة بالإتيان بالقصر، إلا بضميمة العلم بعدم وجوب أكثر من صلاة واحدة في اليوم.

وبعبارة أخرى: الاستصحاب وإن أحرز وجوب القصر إلا أنه لا يقتضي تمييز المعلوم بالإجمال وحصره في القصر حتى يكون الإتيان بالقصر موجباً للفراغ

وجوب التمام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضى الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام، فإن استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرء قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود.

هذا حال القاعدة، أما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة - على تقدير الإغماض عما ذكرنا سابقاً (١) من أنه غير مجد في مورد القاعدة لإثبات ما يثبتته القاعدة - فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين.

وحاصله: أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه (٢).

---

عن المعلوم بالإجمال تعدياً. فالأولى في توجيه عدم الرجوع لقاعدة الاشتغال مع الاستصحاب المذكور أن يقال: إن استصحاب وجوب صلاة القصر لما كان يقتضي تنجزها فهو مانع من تنجز العم الإجمالي بوجوب الصلاة المرددة بين القصر والتمام، ومع عدم تنجزه لا يجب إحراز الفراغ عنه، بل يكفي إحراز الفراغ عن القصر بالإتيان بها، لتنجزها بالاستصحاب بالعلم الإجمالي.

نعم ما ذكره المصنف رحمته الله يتم في الاستصحاب الموضوعي، كاستصحاب الطهارة المقتضي للفراغ عن الصلاة الذي يخرج به عن قاعدة الاشتغال بالصلاة مع الشك فيها. فلاحظ.

(١) تقدم الكلام فيه في آخر المسألة الأولى من مسائل الشبهة الوجوبية المحصورة، وفي آخر الدليل العقلي على جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين. فراجع.

(٢) العمدة فيه: أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال أصل سببي بالإضافة إلى استصحاب الاشتغال، لأن الشك في بناء الاشتغال بالصلاة مسبب عن الشك في تعيين الصلاة، فمع فرض كون مقتضى استصحاب القصر - مثلاً - هو

### الثالث: [تعارض قاعدة] التخيير [مع الاستصحاب]

ورود الاستصحاب  
على قاعدة التخيير

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه، إذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير (١)، فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال (٢)، ولذا فرع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية وافطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك».

تعيين الصلاة الواجبة بالقصر، فلا شك في الفراغ من الصلاة بالإتيان بها حتى يجري استصحاب الاشتغال.

لكن عرفت الإشكال في كون استصحاب وجوب القصر مقتضياً لتعيين الصلاة الواجبة بها حتى يكون حاكماً على استصحاب الاشتغال. فالعمدة في المقام عدم تمامية التمسك باستصحاب الاشتغال، لما تقدم. فلاحظ.

(١) لأن حكم العقل بالتخيير موقوف على عدم الطريق الشرعي ولا العقلي لتعيين الوظيفة العملية، فمع فرض الطريق الشرعي لا موضوع لحكمه بالتخيير.

(٢) لا يخفى أن الاستصحاب المذكور موضوعي. وكان المناسب التعرض لاستصحاب حكمي، لأن تقديم الأصل الموضوعي أظهر من تقديم الأصل الحكمي، لأن الموضوعي أسبق رتبة من الحكمي. وكيف كان فلا إشكال في تقديم الموضوعي والحكمي معاً على التخيير، لما تقدم.

## [تعارض الاستصحابين]

وأما الكلام في تعارض الاستصحابين، وهي المسألة المهمة في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع، كما يظهر بالتتبع،

فاعلم: أن الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونها موضوعين أو حكمين أو مختلفين، وجوديين أو عدميين أو مختلفين، وكونها في موضوع واحد أو موضوعين (١)، وكون تعارضها بأنفسها أو بواسطة أمر خارج (٢)، إلى غير ذلك.

أقسام  
الاستصحابين  
المتعارضين

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين

(١) فمثل استصحابي الطهارة لواجدي المنى في الثوب المشترك أصلاً في موضوعين، ومثل استصحابي الطهارة والحدث مع العلم بوقوعها والجهل بالسابق منهما - بناءً على جريان الاستصحاب ذاتاً حينئذٍ - أصلاً في موضوع واحد وهو الشخص الواحد.

(٢) كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين الموجب لتعارض استصحابي الطهارة فيهما، فإنه لا تنافي بين الأصلين المذكورين في أنفسهما لولا العلم المذكور، بخلاف استصحاب الطهارة والحدث مع الجهل بتاريخ أحدهما، فإنها متعارضتان في أنفسهما لتضاد مضمونيهما، كما لا يخفى.



إلا من جهة واحدة، وهي أن الشك في أحد الاستصحابين إما أن يكون مسبباً عن الشك في الآخر (١) من غير عكس، وإما أن يكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث (٢). وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول.

وما توهم له: من التمثيل بالعامين من وجه، وأن الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر.

(١) المراد بكون الشك في المسبب ناشئاً من الشك في السبب ليس مجرد ترتب أحدهما على الآخر خارجاً، بل خصوص ما ينشأ من كون تحقق موضوع الشك المسبب أو عدمه من آثار موضوع الشك السبب شرعاً، كما في استصحاب طهارة الثوب أو نجاسته بعد غسله بماء مشكوك الطهارة، فإن بقاء طهارة الثوب وارتفاع نجاسته من أحكام طهارة الماء المغسول به أو نجاسته وآثارهما الشرعية فالتسبب في المقام شرعي بين موضوعي الشكين الذين هما مفادا الأصليين في الحقيقة، لا واقعي بين الشكين نفسيهما. ومنه يظهر أن المراد بالتسبب هنا، ليس هو اقتضاء الوجود فقط، بل ما يعم اقتضاء العدم. فلاحظ.

(٢) سيأتي منه بَيِّنَاتٌ أن مورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه. وكأنه لدعوى: أن الشك في كلا الأصليين سبب عن العلم المذكور.

وفيه: أن العلم المذكور سبب خارجي للعلم بكذب أحد الأصليين، وليس سبباً شرعياً لموضوع الشك المأخوذ في موضوع كل منهما. فالعلم بتنجس أحد الإناءين الطاهرين سابقاً سبب خارجي للعلم بكذب استصحاب الطهارة في أحدهما أحد الأصليين، وليس سبباً شرعياً لموضوع الشك المأخوذ في موضوع كل منهما، بل كل منهما مسبب عن احتمال ملاقاته للنجاسة، فسبب كل منهما مباين لسبب الآخر، ولذا قد يتحقق الشك في كل منهما مع عدم العلم الإجمالي بتنجس أحدهما.

مندفع: بأن الشك في الأصلين مسبب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما (١).

وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

### القسم الأول:

ما إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر. واللازم في تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر.

إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر

مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعه مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحب طهارته، ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب - خلافاً لجماعة - لوجوه:

تقدم الاستصحاب السببي والدليل عليه

الأول: الإجماع على ذلك في موارد لا تحصى، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية، كالطهارة من الحدث والخبث، وكرية الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج، ونحو ذلك، على استصحاب عدم لوازمها الشرعية، كما

الدليل الأول

---

(١) العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما سبب للعلم بكذب أحد الأصلين، وليس سبباً للشك المأخوذ في موضوع كل منهما، فإن الشك المأخوذ في موضوع كل منهما هو الشك في إرادة المتكلم له، وهو لا يتوقف على العلم الإجمالي المذكور، بل قد يتحقق مع عدمه، كما لو فرض الغفلة عن النسبة بينهما، كما تقدم نظيره.

## لا يخفى على الفطن المتبع.

نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر، كما سيحييء (١) ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الإطلاع على حجية الاستصحاب (٢)، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية. الثاني: أن (٣) قوله <sup>عليه السلام</sup>: «لا تنقض اليقين بالشك» باعتبار دلالاته

الدليل الثاني

(١) ولعله ناش عن الغفلة عن حال الأصلين، لا عن البناء على المعارضة بين السببي والمسببي، فلا ينافي الإجماع المدعى. لكن في بلوغ الإجماع مع ذلك حداً يصلح للحججة بنفسه إشكال أو منع.

(٢) هذا راجع إلى الاستدلال بالسيرة الارتكازية لا الفعلية. فلاحظ.

(٣) يمكن توجيهه - مع قطع النظر عما سيذكره <sup>عليه السلام</sup> - بما سبق منا ذكره في توجيه تقديم الأمانة على الاستصحاب.

وحاصله: أن دليل الاستصحاب إنما يقتضي العمل حال الشك على طبق اليقين السابق من حيث عدم صلوح الشك لنقض اليقين، فهو إنما يمنع من نقض اليقين بالشك لا بأمر آخر غير الشك مقارنة له من أمانة أو أصل، وحينئذٍ فالشك في مورد الأصل المسببي وإن كان بنفسه لا يصلح لنقض اليقين السابق فيه، إلا أنه لا مانع من نقض اليقين السابق بمقتضى الأصل السببي، فنقض اليقين السابق في المسببي ليس بالشك، بل بمقتضى الأصل المسببي، ولا يمنع منه الاستصحاب.

وعليه فموضوع الاستصحاب المسببي - وهو الشك - لا يرتفع بالسببي - كما قد يظهر من المصنف <sup>عليه السلام</sup> - إلا أنه لا أثر له، لأن عدم صلوحه لنقض اليقين لا ينافي كون غيره ناقضاً، فمورد الأصل المسببي من قبيل مورد اجتماع المتقضي واللامقتضي الذي يكون فيه التأثير والعمل على طبق المقتضي، فهو نظير الحكم الأولي والثانوي الذي يكون العمل فيه على طبق الثانوي، وإن كان الأولي موجوداً اقتضاءً لتحقق

على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسبب، يعني: أن نقض اليقين به يصير نقضاً بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهي في (لا تنقض) (١) واللازم من شمول (لا تنقض) للشك المسبب نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه (٢)، فيلزم من إهمال

---

موضوعه. فراجع ما سبق في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب. ولا يفرق فيما ذكرنا بين أن يكون الأصل السببي استحباباً وغيره.

نعم يختص بها إذا كان الأصل المسببي استحباباً، أما لو كان غيره من الأصول، فلا يتوجه التقريب المذكور، لأن مفاد الأصول المذكورة للتعبد بمضمونها مع الشك، فتنافي الأصل السببي الحاكم بها ينافي ذلك. فتأمل جيداً.

(١) إن أريد بذلك خروجه عنه موضوعاً حتى يكون الأصل السببي وارداً على الأصل المسببي ورافعاً لموضوعه فهو موقوف على أن يكون المراد بالشك مجرد عدم الدليل ولو كان أصلاً، حتى يكون وجود الأصل السببي رافعاً له، وهو خلاف الظاهر، لظهور الشك فيما يقابل اليقين بالواقع. مع أن لازمه كون الأمارات واردة على الاستصحاب، وقد سبق منه تَبَيُّرُ المنع من ذلك.

وإن أريد بذلك تحقق موضوعه إلا أنه لا أثر له لأن النهي إنما هو عن نقض اليقين بالشك، فلا ينافي نقضه بالدليل الذي هو الأصل السببي، رجع إلى ما ذكرنا. لكن ظاهر كلام المصنف رَبِّهِ الأول، ولا سيما بملاحظة قوله الآتي: «واللازم من إهماله في الشك السببي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر». فلاحظ.

(٢) لأن الأصل المسببي يصلح للتعبد في مورد الأصل السببي بناء على عدم حجية الأصل المثبت، فلا يكون رفع اليد عن مقتضى الحالة السابقة بالدليل بخلاف العكس على ما قرره.

الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم (لا تنقض) من غير مخصص، وهو باطل، واللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

وبيان ذلك: أن معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن (١)، فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب، إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة (٢)، وهو طرح لعموم «لا تنقض» من غير مخصص. أما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب.

والحاصل: أن مقتضى عموم (لا تنقض) للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسبب (٣).

ودعوى: أن اليقين بالنجاسة (٤) أيضاً من أفراد العام، فلا وجه لطرحة وإدخال اليقين بطهارة الماء.

(١) يعني: المضادة له شرعاً من حيث كونه رافعاً لها ومانعاً من بقائها شرعاً والوجه في انقضاء وعدم نقض اليقين ذلك: أن التعبد بالمتيقن يقتضي التعبد بآثاره، كما تقدم في التنبيه السادس.

(٢) يعني: في الماء.

(٣) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا ينافي المعارضة بين السببي والمسببي، فلا بد في رفع ذلك من بيان قصور المسببي، وقد عرفت الكلام فيه.

(٤) يعني نجاسة الثوب.

مدفوعة: أولاً: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب (١)، كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقية وغيرها، فيعود المحذور. إلا أن نلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقية (٢). وسيجيء فساد (٣).

وثانياً: أن نقض يقين النجاسة بالدليل (٤) الدال على أن كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدة استصحاب الطهارة (٥) إثبات كون

---

(١) يعني: أنه إذا فرض إعمال استصحاب النجاسة في الثوب في قبال استصحاب الطهارة في الماء مع كونه متقدماً عليه رتبة اتجاهه - حينئذٍ - إعمال الاستصحابات المتأخرة رتبة عن استصحاب نجاسة الثوب، كاستصحاب طهارة ملاقية، وحينئذٍ فلا فائدة في استصحاب نجاسة الثوب بعد معارضته بمثل استصحاب طهارة ملاقية.

(٢) فيرجع الجواب - حينئذٍ - إلى دعوى: أن استصحاب الموضوع لا يكون مقتضياً إلا للتعبد به لا بآثاره، بل يجري في الآثار استصحابها أو استصحاب عدمها، ولا يلزم - حينئذٍ - التعارض بين الاستصحابات السببية والمسببية، فضلاً عن تقديم السببية.

(٣) يأتي ما يتعلق بذلك في الدليل الثالث والرابع، وأن مرجع ذلك إلى عدم جريان الاستصحابات الموضوعية، لما هو الظاهر من لغوية التعبد بالموضوع مع عدم التعبد بحكمه، لأن مورد العمل هو الأحكام لعدم التعبد بالحكم ملازم لعدم التعبد بالموضوع. فلاحظ.

(٤) خبر (أن) في قوله: «وثانياً: أن نقض...».

(٥) يعني: في الماء.

الماء طاهراً (١)، بخلاف نقض يقين الطهارة (٢) بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة (٣).

بيان ذلك: أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة كَمَا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء (٤) من غير ورود دليل شرعي على نجاسته، لأن بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء (٥)، بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي، وهو ما دل على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل على طهارته (٦).

هذا وقد يشكل بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب

(١) يعني: فتمم بذلك صغرى لكبرى: كل نجس غسل بهاء طاهر فقد طهر.

(٢) يعني: طهارة الماء.

(٣) يعني: نجاسة الثوب. والوجه في لزوم نقض يقين طهارة الماء من الحكم بنجاسة الثوب: أن من آثار طهارة الماء ارتفاع نجاسة الثوب، فالبناء على نجاسة الثوب إهمال لمقتضى الاستصحاب في الماء.

(٤) لأن التعبد بطهارة الماء يستلزم التعبد بارتفاع نجاسة الثوب، لأنه من آثاره كما عرفت.

(٥) إلا بناء على الأصل المثبت.

(٦) لكن قيام الدليل على طهارة الثوب لا يوجب العلم بها، بل يبقى معه الشك في النجاسة الذي هو مجرى استصحابها، فلا بد من التعرض لوجه تقديم الدليل المفروض - وهذا استصحاب طهارة الماء - على استصحاب نجاسة الثوب مع عدم كونه رافعاً لموضوعه. فلاحظ.

المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبة إليهما على حد سواء، لأن نسبة حكم العام إلى أفراده على حد سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لأنه (١) مدلوله (٢) ومقتضاه.

والحاصل: أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع - كما في ما نحن فيه - فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم (٣).

ويدفع بأن فردية أحد الشئيين إذا توقف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعد فرديته، ولم يجوز رفع اليد عن العموم (٤)، لأن رفع اليد - حينئذٍ - عنه (٥) يتوقف على شمول العام لذلك الشيء (٦) المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم، وهو دور محال (٧).

(١) متعلق بقوله: «حتى يجب نقض...».

(٢) يعني: مدلول الحكم بعدم النقض لليقين بالطهارة في الماء. والوجه في كونه مدلوله ما عرفت من كون طهارة الثوب من آثار طهارة الماء، فالتعبد بها يقتضي التعبد به.

(٣) إذ - حينئذٍ - يكون الفردان في رتبة واحدة في الدخول تحت العام.

(٤) يعني: بالإضافة إلى الفرد المفروض الفردية.

(٥) يعني: على العموم بالإضافة إلى الفرد المفروض الفردية.

(٦) بل على أقوائية العام فيه بحيث يرفع اليد لأجله عن مفروض الفردية.

(٧) فالمقام نظير مزاحمة المقتضي التنجيزي للمقتضي التعليقي، فإنه لا



وإن شئت قلت: إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السبب، كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلا محكوماً، والمفروض أن الشك المسبب أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك (١)، فيكون حكم العام وهذا الشك (٢) لازماً للمزوم ثالث (٣) في مرتبة واحدة (٤)، فلا يجوز أن يكون أحدهما (٥) موضوعاً للآخر (٦)،

إشكال في تقديم الأول، لأن خروجه موقوف على وجود المزامح، ومزامحة التعليقي له موقوفة على فعليته الموقوفة على خروج التنجيزي، فلو استند خروج التنجيزي إلى فعلية التنجيزي لزم الدور.

لكن هذا وإن كان مسلماً إلا أن كون المقام منه محل إشكال، إذ المسبب لو سلم أن شمول العام للمسبب موجب لخروج المسبب عنه تخصصاً، إلا أن فردية المسبب للعام في مرتبة ورود العام لا تتوقف على شيء، إذ نسبة العام في مرتبة صدوره إلى كلا الفردين - السببي والمسبب - واحدة. ومجرد كون شمول العام للمسبب موجباً لخروج المسبب لا يقتضي تقدم السببي رتبة في فرديته وقصور العام ابتداءً عن المسبب بعد كون المسبب في نفسه صالحاً للفردية مع قطع النظر عن السببي وسيأتي توضيح ذلك.

(١) يعني: لأن المفروض كونه مسبباً عنه. لكن سيأتي الإشكال في ذلك.

(٢) يعني: المسبب.

(٣) وهو الشك السببي.

(٤) لتأخرهما معاً بمرتبة واحدة عن الملزوم، وهو الشك السببي.

(٥) وهو الشك المسبب.

(٦) وهو حكم العام بعدم جواز نقض اليقين بالشك بل لا بد من التزام

خروج المسبب عنه.

وحاصل ما ذكره رحمته: أنه لا مجال لدخول المسبب في حكم العام، لأنه لا بد

من تقدم الموضوع على الحكم، والمسببي في مرتبة حكم العام، لأنه مثله لازم للشك السببي ومتأخر عنه رتبة، لأن المفروض كون السببي فرداً للعام فحكم العام متأخر عنه رتبة. وهذا الوجه لو تم كان صالحاً لدفع الإشكال لأنه يتضمن ترجيح السببي في الفردية وتقدمه رتبة.

لكنه يشكل بوجوه:

الأول: أنه لا يقتضي خروج المسببي عن العام تخصصاً، بل تخصيصاً، وإن كان المخصص عقلياً من حيث كون المسببي في رتبة حكم العام لا متقدماً عليه. فتأمل.  
الثاني: أن التسبب الشرعي الموجب للتقدم الرتبي ليس بين الشكين، بل بين موضوعيهما، وهما طهارة الماء وطهارة الثوب كما تقدم، ومن الظاهر أن الموضوعين المذكورين ليسا فردين من العام، بل الفردان هما الشكان بنفسيهما ولا موجب للترتب بينهما، لعدم التسبب الشرعي بينهما. فتدبر.

الثالث: أن اختلاف الفردين في الرتبة لا يمنع من كونها معاً متقدمين رتبة على الحكم وموضوعين له، لأن منشأ الترتب بينهما - وهو التسبب - لما كان مختصاً بهما، فهو لا يسري إلى أمر آخر غيرهما، وهو الحكم، فلا يلزم من تأخر الحكم من أحدهما مساواته للآخر فإن لوازم الترتب لا تجري في الترتب الطبيعي، بل في الترتب الزماني والمكاني لا غير، فإذا فرض تأخر زيد عن عمرو بـ ١ متر، فلو فرض تأخر بكر عن عمر بـ ١ متر أيضاً كان مساوياً لزيد قطعاً، أما تأخر المعلول عن العلة فهو لا يستلزم تأخره عما يقارنهما، فحيث يكون زيد متأخراً عن أبيه رتبة لكونه معلولاً له لا يكون متأخراً عن عمه وإن كان عمه مساوياً لأبيه في الرتبة، كما لعله ظاهر.

الرابع: أن اختلاف الفردين بالرتبة إن كان مانعاً من كونها موضوعين لحكم واحد لما ذكر فهو لا يمنع من كونها داخلين في عموم واحد، إذ العام في مقام الجعل وارد إلى الطبيعة من دون ملاحظة الخصوصيات الفردية، وفي مقام الخارج منحل

## لتقدم الموضوع طبعاً.

الدليل الثالث

الثالث: أنه لو لم يبين على تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جداً، لأن المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب (١)، وتلك الآثار إن كانت موجودة

على أحكام متعددة بعدد الأفراد، فكل فرد حكمه الخاص به، فكما كان الفردان مترتبين فليكن حكمهما كذلك، وليس هناك حكم واحد حتى يمتنع ترتيبه على كلا الفردين.

وبالجملة: ما ذكره عليه السلام من الجواب لا مجال للبناء عليه. فلعل الأولى أن يقال: تحقق عنوان الموضوع العام في الفرد كما يكون شرطاً في ثبوت الحكم له كذلك يكون شرطاً في بقاءه، فلا بقاء للحكم في الفرد إلا ببقاء عنوان الموضوع له، فلو طرأ ما يوجب خروجه عنه انسلخ الحكم عنه.

وحينئذ ففي مرتبة ورود العام يكون الحكم وارداً على كل من السببي والمسببي معاً، ولا وجه لاختصاص السببي في الدخول تحت العام - لما ذكر في الإشكال - إلا أنه بعد ورود الحكم على السببي وفي المرتبة اللاحقة له يخرج المسببي عن الفردية للعام، لكون نقض اليقين فيه في المرتبة المذكورة بالدليل لا بالشك، فيكون شمول العام للسببي مانعاً من بقاء فردية المسببي للعام، لا من حدوث فرديته.

هذا كله بناء على ما يظهر من المصنف عليه السلام من أن قيام الدليل على انتقاض الحالة السابقة موجب لخروج المورد موضوعاً. وقد عرفت الإشكال في ذلك فتأمل جيداً.

(١) كما هو الحال في الاستصحابات الموضوعية. وأما استصحاب الأحكام التكليفية فلا يقصد منه ترتيب أثر المستحب، بل ترتيب المستحب بنفسه والتعبد به. فلاحظ.

سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها، فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة، فإذا فرض معارضته الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحاب بين المتعارضين لغي (١) الاستصحاب في الملزوم، وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق (٢).

عدم تمامية  
الدليل الثالث

ويرد عليه منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة (٣) بناء على أن إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها، وهو مشكوك فيه، فلا بد من استصحاب الموضوع إما ليرتب عليه تلك الآثار، فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقفة (٤)

(١) جواب الشرط في قوله: «فإذا فرض معارضة...».

(٢) يعني: فيلزم تخصيص الاستصحاب بخصوص الأحكام التكليفية، وهو مما لا مجال له، لأن موارد أدلة الاستصحاب وأخباره هي الاستصحابات الموضوعية، كالتطهارة والحدث.

(٣) وهي الآثار التي كانت موجودة سابقاً، كطهارة الملاقى التي هي أثر لاستصحاب طهارة الملاقى، وهذا جواب عن الشق الأول من الإشكال الذي أشار إليه بقوله: «وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً...».

(٤) صفة قوله: «استصحاب أنفسها» وإن كان يشكل بعدم المطابقة بين الصفة والموصوف في التذكير والتأنيث. وهو إشارة إلى ما سبق منه من أن استصحاب الآثار لا بد فيه من العلم ببقاء الموضوع، ومع الشك في الموضوع لا يكفي استصحابه، بل لو جرى استصحابه أغنى عن استصحاب الآثار. فراجع ما تقدم منه في مبحث موضوع الاستصحاب.

على بقاء الموضوع يقيناً، كما حققنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، وإما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقاً من أن بعضهم تخيل أن موضوع المستصحب يجرز بالاستصحاب فيستصحب.

والحاصل: أن الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه على كل تقدير (١).

الدليل الرابع الشك المسبب. الرابع: أن الاستفادة من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد

بيان ذلك: أن الإمام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زارة بمجرد كونه متيقناً سابقاً غير متيقن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب، ومن المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة، حتى أن بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين، فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب

(١) لا يخفى أن الحاجة إلى استصحاب الملزومات مبينة على أحد أمرين، إما الاستغناء باستصحابها عن استصحاب الآثار، أو احتياج استصحاب الآثار إلى إحراز الموضوع بالاستصحاب. والأول مبني على تقديم الاستصحاب السببي على المسببي، فلا مجال له بناء على عدمه. والثاني قد سبق منه ومنا في مبحث اشتراط بقاء الموضوع المناقشة فيه وإبطاله، وحيث يتعين عدم الحاجة إلى استصحاب الموضوعات والملزومات، كما ذكرنا في الاستدلال، ولا يتم جواب المصنف عليه السلام.

الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب، لأن  
تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح  
من الترجيح بلا مرجح (١).

لا تأمل في ترجيح  
الاستصحاب  
السببي

وبالجملة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر، ولذا لا يتأمل  
العامي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع (٢) الحدث  
والخُبث به وبيعته وشرائه وترتيب الآثار المسبوق بالعدم عليه.

هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

لو عملنا  
بالاستصحاب  
من باب الظن  
فالحكم أوضح

وأما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا، لأن

(١) لعدم ابتناء الترجيح بلا مرجح على ملاحظة على الترجيح، أما الترجيح  
بما هو مشترك فهو مبني على الترجيح بما لا يصلح للمرجحية، فهو يزيد على الترجيح  
بلا مرجح بدعوى المرجحية لما هو ليس مرجحاً. فتأمل.

نعم ما ذكره المصنف رحمته يتيني على جريان استصحاب الاشتغال، وقد سبق  
منه رحمته الإشكال فيه وأن الذي يجري في المقام قاعدة الاشتغال العقلية، وقد تقدم أن  
تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال قطعي، وهو لا يتيني على تقديم الأصل  
السببي، فلا يتم الاستشهاد بالنصوص. فكان الأولى الاستشهاد بمكاتبة القاساني  
الواردة في يوم الشك. فافهم.

(٢) متعلق بقوله: «ولذا لا يتأمل العامي». ثم إن هذا المعنى هو المهم في  
المقام الشاهد بتقديم الأصل السببي طبعاً، بحيث يصلح أن يكون قرينة شارحة  
لعمومات الأصول وضابطاً لتطبيقها في الموارد. ولا يفرق فيه بين أن يكون الأصل  
المسببي استصحاباً وغيره، كما يظهر بالتأمل، بخلاف الوجه الذي ذكرناه آنفاً، فإنه  
مختص بما إذا كان الأصل المسببي استصحاباً. فتأمل جيداً.

الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلاً (١)، فإذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلاً الظن بزوال النجاسة عن الثوب. والشك (٢) في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلا أن الأول لما كان سبباً للثاني كان حال الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأول، فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال، فاخص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن. فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

ويشهد لما ذكرنا أن العقلاء البانين على الاستصحاب في أمور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب (٣) أبداً، ولو نبههم أحد لم يعتنوا، فيعزلون حصة الغائب من الميراث، ويصححون معاملة وكلائه، ويؤدون عنه فطرته إذا كان

---

(١) قد يقال: أن هذا مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي، وهو خلاف التحقيق. لكن محالية حصول الظن الشخصي مانعة من دعوى الظن النوعي، إذ المعتبر فيه كونه مما من شأنه أن يفيد الظن، والحالة السابقة في المسيبي مع فرض منافاتها للحالة السابقة في المسيبي مما يمتنع حصول الظن الشخصي بها، فلا مجال لدعوى إفادتها الظن نوعاً. فتأمل.

(٢) إشارة إلى دعوى: أن امتناع حصول الظن بعدم اللازم مع الظن بالملزوم لا يقتضي حصول الظن بالملزوم وعدم حصول الظن بعدم اللازم، بل غاية ما يلزم تراحم سببها وعدم حصول شيء منها فلا يجري الاستصحاب فيهما معاً. وقد أشار إلى دفع ذلك بقوله: «إلا أن الأول...».

(٣) يعني: المسيبي.

عيالهم (١)، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

ظهور الخلاف  
في المسألة  
عن جماعة

ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة، منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض أقواله وجماعة من متأخري المتأخرين. فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره.

واستحسنه المحقق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب. وعن (٢) تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الأصل (٣) تارة والفرق بينهما أخرى (٤).

---

(١) مع أن تقضي الاستصحاب عدم تملكه للحصة، وعدم ترتب الأثر على معاملة وكلائه وعدم وجوب فطرته، فلولا حكومة استصحاب حياته على الاستصحابات المذكورة لم يكن وجه لذلك.

(٢) عطف على قوله: «عن الاستدلال». يعني: ومجيباً عن تنظير وجوب... بالمنع عن الأصل....

(٣) وهو المقيس عليه، أعني: العتق.

(٤) قال في المعتبر: «والجواب الآخر الفرق بين الكفارة ووجوب الزكاة، إذ العتق إسقاط ما في الذمة من حق الله، وحقوق الله مبنية على التخفيف، والفطرة إيجاب مال على مكلف لم يثبت سبب وجوبه عليه».

وفيه: أن ذلك لو تم يقتضي الفرق بين الأمرين في الأحكام الواقعية، لا في طرق الإثبات ظاهراً بعد فرض كون المرجع هو الأصل في المقامين.



وقد صرح في أصول المعتر بآن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحة (١). وقد عرفت أن المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال (٢).

وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي. لكنه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيدان أو غيرهما، وهو المختار، بناء على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد (٣) جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقى له.

(١) لعله إشارة إلى ما في المعتر في القول بحجية استصحاب حال الشرع قال: «الثالث: استصحاب حال الشرع كالمتمم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول المستدل على الاستمرار: صلاة مشروعة قبل وجود الماء فكذلك بعده. وليس هذا حجة، لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه. ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله، لأنك تقول: الذمة مشغولة قبل الإتمام، فيكون مشغولة بعده». لكنه - كما ترى - لا يقتضي الالتزام بالمعارضة إلا لبيان عدم جريان الاستصحاب في نفسه وأن الحالة السابقة لو كانت علة للحكم بالبقاء لزم التعارض، ولا يكشف عن بنائه على المعارضة لو بني على حجية الاستصحاب لإمكان بنائه على عدم المعارضة حيثئذ والالتزام بتقديم السببي فراراً عن لغوية دليل حجيته. فلاحظ.

(٢) لكن المحقق قده لم يذهب إلى حجية الاستصحاب، فضلاً عن أن يستدل عليها بالأخبار كي يتوجه عليه الإشكال بذلك.

(٣) بناء على أن المراد بالميتة غير المذكى شرعاً، كما تقدم من المصنف قده في

نعم ربما قيل: إن تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية فلا  
يوجب تنجيس الملاقى (١)، وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها اتجه  
الحكم بالتنجيس.

ومرجع الأول (٢) إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد  
من جهة الأخبار المعللة لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته (٣). وهو  
حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميت إلا حرمة الأكل (٤)، ولا أظن  
أحدًا يلتزمه مع أن المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة (٥) لا التحريم

---

التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.

(١) لأن التنجيس من آثار ملاقة النجس وهو غير المذكى، فلا وجه لثبوته  
بمجرد عدم العلم بالتذكية، إذا لم يرجع إلى الحكم بعدمها ظاهراً، بل المرجع  
استصحاب طهارة الملاقى.

(٢) وهو أن تحريم الصيد لعدم العلم بالتذكية، لا للحكم شرعاً بعدمها.

(٣) يعني: من دون أن تدل على الاعتماد على أصالة عدم التذكية، ولا على  
البناء تعبداً عليه. لكن لو فرض قصور الأخبار المذكورة عن ذلك أمكن الرجوع فيه  
إلى عموم دليل الاستصحاب بعد إثبات أن التذكية من الأمور البسيطة المترتبة على  
فري الأوداج، وأن الميتة شرعاً هي غير المذكى، كما أشرنا إليه قريباً.

(٤) إذ لو ثبت غيرها من الأحكام - كالمانعية من الصلاة - مع عدم الحكم  
به في الأدلة بالخصوص كشف عن أن المستفاد من الأدلة المذكورة أن الحكم فيها  
بحرمة الأكل ناش عن التعبد بكون الحيوان ميتة غير مذكى ليرتب بقية الأحكام  
الثابتة للميتة، فتكون الأدلة مسوقة لبيان ذلك من باب الكناية باللازم عن الملزوم.

(٥) كأنه لأنه المنسب عرفاً لوضوح حل المذكى وحرمة الميتة وعدم وجود

قسم ثالث غيرهما. فلا حظ.

تعبداً. ولذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه. ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما، فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهراً.

تصريح بعضهم  
بالجمع بين  
الاستصحابين  
(السببي  
والمسببي)

ويرد عليه أنه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين، فإن الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة (١) من رفع الحدث والخبث به، فلا ريب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية. وكذا الحكم بموت الصيد، فإن إن كان بمعنى انفعال الملاقى له بعد ذلك، والمنع عن استصحابه في الصلاة فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقى، واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه، نسبه إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه (٢).

عدم صحة  
الجمع

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح تقريباً للجمع بين الأصلين في الصيد الواقع في الماء القليل من أن لأصالة الطهارة (٣) حكمن طهارة الماء وحل الصيد (٤)، ولأصالة الموت حكمان لحوق أحكام الميتة

(١) كما هو قطعي، وإلا لغي التعبد بالطهارة مع عدم ترتيب أحكامها، كما تقدم في الوجه الثاني في الاستدلال على تقديم الأصل السببي على المسببي.

(٢) لأنها جميعاً أصول مسببة بالنسبة له، لكون الشك المأخوذ في موضوعها مسبباً عن الشك في الموت والتذكية. نعم استصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه تعليلي، فالتنظير به مبني على جريان الاستصحاب التعليلي في نفسه.

(٣) يعني: في الماء.

(٤) ترتب حل الصيد على أصالة الطهارة في الماء مبني على الأصل المثبت.

للصيد ونجاسة الماء، فيعمل بكل من الأصليين في نفسه لأصالته، دون الآخر لفرعيته فيه. انتهى.

وليت شعري هل نجاسة الماء إلا من أحكام الميتة، فأين الأصالة والفرعية؟

وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه، فحكم في الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه. ويظهر ضعف ذلك مما تقدم (١). وأضعف من ذلك حكمه (٢) في الثوب الرطب المستحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض، إذ لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس.

وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به مطهراً، فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء

---

(١) لأنه مع جريان أصالة عدم التذكية فيه، ولذا حكم بحرمة الصلاة معه يتعين البناء على نجاسته، لأن النجاسة من أحكام غير المذكي كالمانعية من الصلاة. اللهم إلا أن يكون الوجه في حرمة الصلاة فيه ليس هو أصالة عدم التذكية، بل قاعدة الاشتغال بالصلاة المقتضية لإحراز عدم استصحاب الميتة، فمع الشك فيها لا يجوز الاجتزاء بالصلاة وإن أمكن البناء على أصالة الطهارة في الجلد لعدم إحراز كونه ميتة. لكنه مبني على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي الراجع إلى أصالة عدم كون الصلاة مع الميتة.

(٢) هذا لا يمتني على تقديم الأصل المسببي على السببي الذي هو محل الكلام، بل على أمر آخر، وهو جعل النجس بالاستصحاب قسماً من النجس في مقابل الأقسام التي ينقسم إليها النجس واقعاً، لأنه في طول الأقسام المذكورة راجعاً إلى التعبد بها ظاهراً. وهو وإن كان موهوناً جداً. كما سيذكره المصنف رحمته - إلا أنه لا دخل له بالمقام.

الواقعي عليه، لأن الأصل عدم تلك الآثار، فأبي فائدة في الاستصحاب؟  
وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب:

الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب آخر في أمر ملزوم لعدم ذلك المستصحب، مثلاً إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء القليل، ولا بنجاسة الحيوان (١) في مسألة من رمى صيداً فغاب، ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته إلى الماء وإلى الرمي. وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم، وحكم لكلا الأصلين بنجاسة الصيد وطهارة الماء، انتهى.

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في

دعوى الإجماع  
على تقديم  
الاستصحاب  
الموضوعي  
على الحكمي

(١) فإن طهارة الماء القليل وإن كانت مقتضى الاستصحاب، ونجاسة الحيوان وإن كانت مقتضى أصالة عدم التذكية، إلا أن التعارض بينهما أوجب تساقطهما. لكن عرفت أن اللازم تقديم أصالة عدم التذكية على استصحاب طهارة الماء، لأن استصحاب الطهارة مسببي، فيحكم بنجاسة الماء والحيوان معاً. ولولا ذلك لكان اللازم العمل بكل من الاستصحابين في مورده، كما حكاه عن بعض الأصحاب ومجرد العلم بكذب أحد الأصلين لا يضر بعد عدم لزوم مخالفة قطعية لتكليف منجز، كما سيأتي في القسم الثاني.

ثم إن في بعض النسخ نقل كلام الوافية بوجه آخر حيث أبدل قوله: «باستصحاب طهارة الماء القليل» بقوله: «بنجاسة الماء القليل» وأبدل قوله: «ولا بنجاسة الحيوان» بقوله: «ولا بطهارة الحيوان». والظاهر أنه في غير محله، والصحيح ما هنا. وإن كان اللازم الرجوع إلى كتاب الوافية.

حاشية الروضة دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

ولعلها مستنبطة حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك. ولا يعارض أحد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به، ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس، ولا استصحاب حياة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله.

المناقشة في  
دعوى الإجماع

لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك (١). هذا مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر (٢)، لأن زوال المستصحب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به. وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته (٣)؟!.

---

(١) يعني: فلا مجال مع ذلك لدعوى الإجماع. لكن هذا وارد على المصنف رحمته حيث استدل على تقديم السببي بالإجماع، وقد تقدم الكلام فيه.

(٢) ظاهره سوق هذا رداً لدعوى الإجماع المحكية عن الشيخ عليه السلام، وهو غير ظاهر الوجه، إلا أن يكون مراد الشيخ عليه السلام أن الاتفاق ثبت في الموضوعي والحكمي ولم يثبت في السببي والمسببي، فيصح توجيه الإيراد عليه بذلك. إلا أن يدفع بأن المراد بالموضوعي في مورد الإجماع معروض الحكم، كالميتة المعروضة للنجاسة والحرمة، والنجس المعروض للحرمة، لا مطلق ما أخذ شرطاً في الحكم، كطهارة الماء الذي يغسل به الثوب، وكريته. فلا حظ.

(٣) بناء على ما سبق في معنى الموضوعي لا يفرق بين الاستصحابين

هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

### وأما القسم الثاني:

وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث، فمورده ما إذا علم ارتفاع (١) أحد الحادثين (٢) لا بعينه وشك في تعيينه:

فإما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين. وإما أن لا يكون.

وعلى الثاني فأما أن يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كراًبماء طاهر، حيث قام الإجماع على اتحاد حكم المائين (٣)، أولاً.

إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث

صور المسألة

المذكورين في كونها غير موضوعيين.

(١) تقدم في أول الكلام في تعارض الاستصحابين الإشكالي في كون الشك في المأخوذ في موضوع كلا الأصلين مسبباً عن أمر ثالث. فراجع.

(٢) لا يعتبر فيه أثينية الحادثين، بل يجري مع كثرة الحوادث، كما لو علم إجمالاً بعروض النجاسة على إناء بين مجموع أوان مسبوقة بالطهارة، فالإجماع على الحادثين لكونها أقل ما يفرض فيه التعارض.

(٣) سيأتي التفصيل بين ما إذا كان الإجماع المذكور على اتحاد الحكم الواقعي وما إذا كان على اتحاد الحكم الظاهري. مع أن الأصلين في المقام من القسم الأول من المتعارضين لأن استصحاب نجاسة النجس بعد الملاقاة يقتضي انفعال الظاهر بملاقاته بمقتضى عموم انفعال الماء القليل، فليس الأصلان في رتبة واحدة، بل

وعلى الثاني إما أن يترتب الأثر الشرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق - كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلاً (١) بهايح مردد بين الماء والبول، ومثله استصحاب طهارة المحل في كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك (٢) - وإما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر، كما في دعوى الوكيل التوكيل في شراء العبد ودعوى الموكل التوكيل في شراء الجارية (٣).

---

استصحاب النجاسة سببي يتقدم. على ما تقدم.

(١) لم يتضح الوجه في التقييد بالغفلة، بل لعله لا مجال لجريان استصحاب الحدث مع الغفلة، إذ الحكم معها صحة الوضوء، لقاعدة الفراغ بعد العمل. إلا أن يمنع جريانها لانحفاظ صورة العمل بناء على ما تقدم منه تَبَيَّنَ في آخر الكلام في قاعدة الفراغ، وتقدم الكلام فيه. فراجع وتأمل.

وكيف كان فما يأتي في صورة الغفلة جارٍ مع الالتفات إذا فرض تحقق قصد القربة، بأن كان الوضوء برجاء كونه ماء طاهراً.

(٢) لا يخفى أنه يفترق عن الاستصحاب السابق بأن استصحاب كل من واجدي المني لطهارة نفسه لا يكون مورداً لعلم الآخر، فهو أشبه بالصورة الرابعة وسيأتي منه تَبَيَّنَ عده منها، بخلاف استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ بهايح مردد بين البول والماء، فإن كلا الاستصحابين مورد للأثر في حق الشخص نفسه.

(٣) يعني: والمفروض عدم شراء الوكيل لها، فلا أثر لدعوى الموكل. ولو فرض شراء الوكيل لها ولو بدعوى الفضولية كان كلا الأصلين مورداً للأثر. لكن يشكل الرجوع إلى الأصل الثاني - وهو أصالة عدم التوكيل في شراء الجارية - إذ دعوى الوكيل الفضولية ليست مورداً للأثر في باب التنازع. فافهم.



فهناك صور أربع:

أما الأوليان (١) فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخير فهنا دعويان:

الأولى: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات، خلافاً للجماعة. قال في محكي تمهيد القواعد:

«إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما، لاعتضاده بما يرجحه، فإن تساويا خرج في المسألة وجهان غالباً» ثم مثل له بأمثلة منها: مسألة الصيد الواقع في الماء... إلى آخر ما ذكره.

وصرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين.

والحق على المختار بين اعتبار الاستصحاب من باب التعبد - هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري، فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري، لعدم موافقة المرجح لمدلوله، حتى يوجب اعتضاده.

وبالجمله فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأصول حتى يعاضدها (٢). وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية فلا يرجح

٢٠١- لو كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية أو قام الدليل على عدم الجمع بينهما

هنا دعويان: ١- عدم الترجيح

الدليل على عدم الترجيح

(١) وهما ما لو لزم مخالفة قطعية، وما لو قام الدليل من الخارج على عدم الجمع بين مضموني الأصلين، كما في الماء النجس المتمم كراً بقاء طاهر.

(٢) لا إشكال في أن العرف لا يدرك الترجيح حينئذٍ، إلا أنه لا مانع من الترجيح به تعبداً فلو فرض احتمال ذلك فالأصل يقتضى الترجيح به لو كان الأصل

بعضها على بعض لموافقة الأصول التعبدية (١).

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في أعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما ادعاه صريحاً بعضهم (٢). لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً، فلا ينفع ولا يقدر فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كله مع الإغماض عما سيحييء من عدم شمول (لا تنقض) للمتعارضين وفرض (٣) شمولها لهما من حيث الذات، نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين. وإن (٤) لم يجب العمل

---

في التعارض التخيري، لا التساقط، لدوران الأمر حينئذ بين التعيين والتخير الذي يكون الأصل فيه في مثل الحجية التعيين.

ولو كان الأصل في التعارض التساقط، فالأصل عدم الترجيح بما يحتمل مرجحيته، لأصالة عدم حجية الأصل الموافق له وعدم تحقق التعبد به. فلاحظ.

(١) الكلام فيها هو الكلام في ترجيح الأصول بالأدلة الاجتهادية.

(٢) لكنه لا يخلو عن إشكال أو منع. ولعله يأتي الكلام فيه في مبحث

التعادل والتراجيح. وعلى تقدير المنع من ذلك يتجه الرجوع مع احتمال الترجيح إلى ما عرفت من الأصل في الترجيح بين الأصلين.

(٣) عطف على قوله: «الإغماض».

(٤) هذا شرط مستقل يتضمن الرجوع عن قوله: «هذا كله مع

الإغماض...».

بهما (١) فعلاً لامتناع ذلك (٢) بناء على المختار في إثبات الدعوى الثانية (٣) فلا وجه (٤) لاعتبار المرجح أصلاً، لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل (٥).

الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين من أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط، لعدم تناول دليل حجيتها لصورة التعارض (٦). لما (٧) تقرر في باب التعارض من أن الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد (٨) لا من

٢- أن الحكم هو التساقط دون التخيير والدليل عليه

(١) يعني: بالمتعارضين.

(٢) يعني: امتناع حجية المتعارضين ذاتاً لقصور «لا تنقض» عن شمولها.

(٣) حيث يأتي منه تقريب قصور عموم «لا تنقض» عن شمول المتعارضين

ذاتاً.

(٤) جواب الشرط في قوله: «وإن لم يجب العمل بهما...».

(٥) إذ مع قصور دليل الحجية عنهما لا موضوع للترجيح.

(٦) لاستلزامه التعبد بالتقيضين الممتنع عقلاً، على ما يأتي في مبحث

التعارض.

(٧) تعليل لقوله: «لا لما ذكره...».

(٨) كأن مراده بالتعبد السببية الراجعة إلى جعل الحكم على طبق الأمانة

أو الأصل، على تفصيل يذكر في مبحث التعبد بالطرق والأمارات. إذ بناء على ذلك فقد يدعى أن الأصل في المتعارضين بناءً على ذلك التخيير لا التساقط، لكون المقام حينئذٍ من تراحم المقتضيين، لأن قيام كلا المتعارضين يكون مقتضياً لجعل الحكم على طبقة، والمرجع في ذلك التخيير بلا إشكال، لا من تعارض الدليلين حتى يدعى أن الأصل فيهما التساقط، لقصور عموم دليل الحجية عن شمولها معاً والترجيح بلا

باب الطريقة، بل (١) لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول (لا تنقض) لأن قوله: «لا تنقض اليقين بذلك، ولكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين (٢)، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنه مستلزم ل طرح الحكم بنقض اليقين بمثله (٣) ولا إبقاء أحدهما المعين، لاشتراك

---

مرجح. وكأن ذكر المصنف رحمته لذلك رداً على المعاصر المذكور مع أنه رحمته يذهب إلى الطريقة لا السببية، لبيان أن الوجه الذي ذكره المعاصر المذكور للتساقط وإن كان تاماً بناء على ما هو الحق من الطريقة، إلا أنه لا يتم على جميع مباني المسألة، بخلاف الوجه الذي سيذكره المصنف رحمته فإنه - لو تم - يقتضي التساقط مطلقاً.

هذا ولا يبعد أن يكون مقتضى الأصل التساقط في المتعارضين حتى بناء على السببية على تفصيل وكلام لا مجال له هنا ذكرناه في مبحث التعارض من شرح الكفاية. ولعله يأتي بعض الكلام فيه في تعقيب كلمات المصنف رحمته في المبحث المذكور إن وفق الله سبحانه وتعالى لذلك.

(١) عطف على قوله: «لا لما ذكره بعض المعاصرين».

(٢) يعني: الشامل لليقين الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما.

(٣) لأن مقتضى عموم نقض اليقين باليقين البناء في أحدهما على خلاف

الحالة السابقة.

وفيه: أن موضوع اليقين بانتقاض الحالة السابقة لما كان هو الأمر المردد منها لا كل منها بخصوصيته فلا يكون عدم نقض اليقين في كل منها بخصوصيته منافياً له، فهو لا يقتضي نقض اليقين في كل منها بخصوصيته، بل نقضه في موضوعه وهو الأمر المردد بينهما، فلا يترتب أثر بقاء الحالة السابقة فيه لو كان له أثر، بل يترتب أثر

انتقاضها.

وإن شئت قلت: اليقين الناقض هو اليقين المتحد مع اليقين المنقوض في الموضوع بالخصوصية التي كان بها موضوعاً لهما من إجمال أو تفصيل، ولا اتحاد في المقام بعد فرض اختلافهما في ذلك وكون موضوع الأثر هو حكم الخصوصية المفروض فيها الشك.

وأما اتحاد المعلوم بالإجمال ذاتاً مع إحدى الخصوصيتين واقعاً، فهو لا ينفع، لأن صفتي العلم والشك من الصفات التي تعرض الموضوعات بعناوينها الخاصة لذواتها، فاللازم ملاحظة أن موضوع الأثر هو الخصوصية الخاصة المفروض الشك في انتقاض الحالة السابقة فيها، أو المعلوم الإجمالي بعنوانه الذي صار به موضوعاً للعلم بانتقاض الحالة السابقة، فيجري الاستصحاب في الأول دون الثاني.

فمثل طهارة الملاقي حيث كانت من آثار طهارة ملاقيه بشخصه وخصوصيته وكان انتقاض الحالة السابقة في الملاقي بشخصه مشكوكاً لا مانع من استصحاب طهارته أو نجاسته، فيترتب عليه حكم الملاقي، والعلم الإجمالي بنجاسة إناء زيد مثلاً المراد بين الملاقي وغيره لا يمنع من استصحاب طهارة الملاقي بعد عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة فيه بشخصه.

نعم يمنع من استصحاب طهارة إناء زيد لو كان له أثر. فالتحقيق: أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ليس هو قصور العموم عن شمولها لما ذكره المصنف رحمته بل للزوم المخالفة القطعية للتكليف المنجز المعلوم بالإجمال، فإن ذلك مانع من الترخيص في الطرفين على ما يذكر في مبحث الشبهة المحصورة.

بل ذكرنا هناك أن المحذور المذكور لا يقتضي قصور عمومات الأصول الترخيفية عن أطراف العلم الإجمالي، بل يقتضي عدم فعليتها من حيث أن مقتضى

أدلة الأصول الترخيضية الترخيص في موضوعها من حيث كونه مشكوك الحكم بشخصه، وهذا لا ينافي تنجزه خروجاً عن العلم الإجمالي المنجز. فراجع وتأمل جيداً.

لكن ذلك مختص بما إذا كان الاستصحاب الجاري في الأطراف على خلاف العلم الإجمالي ترخيصياً، أما لو كان إلزامياً فلا مانع منه ومن فعليته، كما إذا علم إجمالاً بتطهير أحد الإناءين المعلوم سابقاً نجاستهما، فإنه لا مانع من استصحاب النجاسة في كلا الإناءين فيحكم بنجاسة ملاقي كل منهما، ولا يضر العلم الإجمالي بكذب أحد الاستصحابين.

هذا كله في الصورة الأولى. وأما الصورة الثانية، وهي ما لو قام دليل من الخارج على عدم الجمع، كما في الماء النجس المتمم كراً بظاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم المائين، فإن كان المراد من عدم الجمع عدم الجمع بين مفاد الاستصحابين واقعاً بمعنى أن المائين واقعاً بحكم واحد، المستلزم للعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما إجمالاً فالكلام فيه هو الكلام في الصورة الأولى، والعلم الإجمالي لا يمنع من جريان الاستصحاب في كل منهما بخصوصه، كما ذكرنا، ولا يلزم هنا مخالفة قطعية، كما هو ظاهر، وإن كان المراد به عدم الجمع ظاهراً، بمعنى أن الإجماع قام على أن المائين بحكم واحد ظاهراً، امتنع جريان الاستصحاب فيهما لا لما ذكره المصنف عليه السلام بل لأن مرجع الإجماع المذكور إلى تخصيص عموم دليل الاستصحاب إجمالاً في أحد الموردين المانع من العمل به في كل منهما بعد كون نسبة العام والمخصص إليهما واحدة، كما سيأتي التعرض له.

نعم سبق الإشكال في تعارض الاستصحابين في المائين لأن استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة، لأنه سببي بالإضافة إليه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح. وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرجا (١) لم يبق شيء، وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين (٢).

وربما يتوهم أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: أكرم العلماء، وأنقذ كل غريق، واعمل بكل خير (٣)، في أنه إذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما، بل لابد من العمل بالممكن، وهو أحدهما تحييراً، وطرح الآخر، لأن غاية هذا المقذور، ولذا ذكرنا في باب التعارض أن الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم (٤)، لا التساقط، والاستصحاب أيضاً أحد الأدلة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما، ولا يجوز طرحهما. ويندفع هذا

---

(١) يعني: فإذا خرج الفردان المتشخصان في الخارج، لما تقدم من المحذور في كلامه.

(٢) تقدم الكلام منا في ذلك، وما ذكرناه هنا جار هناك.

(٣) الموجود في هذه النسخة ونسخة أخرى: «خير» بالياء المثناة التحتانية، والمظنون أن الصحيح: (خير) بالباء الموحدة التحتانية، كما يناسبه قوله: «ولذا ذكرنا في باب التعارض...».

(٤) وهو القول بالسببية. لكن الاستشهاد بذلك في المقام لا يتناسب مع كون التحقيق هو الطريقة، كما أشرنا إليه قريباً.

التوهم بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور (١)، وهو العمل بكل منهما مجامعاً مع العمل الآخر، وأما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور، فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك، إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنها عدم القدرة (٢).

نعم مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين ورد المنع تبعداً عن الجمع بينهما (٣)، من دون علم إجمالي بانتقاض

(١) لا ينفى أن خروجه ليس تخصيصاً، بحيث يكون فاقداً لملاك الحكم العام، بل لحكم العقل بامتناع التكليف لغير المقدور، الموجب لخروجه عن حكم العام خطاباً لا ملاكاً.

(٢) بل بناءً على ما ذكره عليه السلام يكون العام قاصراً عن كلا الفردين ملاكاً، فلا يجرز الملاك في كل منهما حتى يجب ترتيب حكم العام فيه مع القدرة.

(٣) لما كان الحكم في دليل الاستصحاب بعدم جواز نقض اليقين بالشك كناية عن تعبد الشارع بمقتضى الحالة السابقة فلا معنى للمنع عن الجمع بين الاستصحابين، لعدم كون الجمع بينهما من وظيفة المكلف، بل من وظيفة الشارع الأقدس، فالدليل الدال على عدم جواز الجمع بينهما لا بد أن يرجع إلى عدم جمع الشارع بينهما لا إلى نهي المكلف عن الجمع.

ومن ثم كان الأولى ما في بعض النسخ من قوله: «امتنع شرعاً أو عقلاً العمل بكليهما» وإن قيل بزيادة النسخة المذكورة. ثم إن عدم جمع الشارع بين التعبدتين وإن لم يمنع من التعبد بأحدهما بخصوصه إلا أنه مع عدم تعيينه لا مجال لحمل العام على كل من الفردين بخصوصه لتساوي المانع بالإضافة إلى الفردين ولا دليل على



أحد المستصحبين ييقين الارتفاع، فإنه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير (١) وطرح الآخر، فيكون الحكم الظاهري مؤدى أحدهما.

وإنما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له، فإن الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت أن عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز (٢)، لأنه (٣) نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم: (لا تنقض) عنوان ينطبق على الواحد التخيري.

وأيضاً فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فرداً معيناً في الواقع غير معين عندنا، ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقياً تحت العام، كما إذا قال: أكرم العلماء، خرج فرد واحد غير معين عندنا، فيمكن هنا

---

التعيين، كما لا دليل على الرجوع للتخيير بل يكون الأمر ما يأتي في قوله: «فليس المقام من قبيل ما كان الخارج...».

نعم لو دلّ الدليل على التخيير كان كاشفاً عن أخذ التخيير في موضوع التعبد فما يختار يكون هو موضوع التعبد لا غير.

(١) لفرض أن المنهي عنه هو الجمع، غير الحاصل مع العمل بأحدهما المخير. لكن عرفت الإشكال في أصل الفرض.

(٢) حتى يقتصر على مقدار الضرورة.

(٣) تعليل لقوله: «ليس مخالفة لدليل الاستصحاب» يعني: إنها لا يكون مخالفة لدليل الاستصحاب لأن نقض اليقين فيه خارج عنه موضوعاً لأنه نقض اليقين باليقين لا بالشك.

أيضاً الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد (١)، إذ لا (٢) استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر، لأن الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى (٣).

نعم نظيره (٤) في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين (٥) ووجوب طرح الآخر، بأن حرم نقض أحد

---

(١) هذا لا وجه له بعد فرض عدم شمول العام لأحد الفردين واقعاً والشك في انطباقه على كل منهما، إذ التمسك بالعام فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي هو معلوم البطلان. ولا دليل على التخيير بعد احتمال كون ما يختار إجراء حكم العام فيه هو الخارج عنه واقعاً.

بل اللازم الرجوع في الفردين إلى مقتضى الأصول الأخر فإن كان حكم العام إلزامياً وحكم ما خرج عنه ترخيصياً أتجه إجراء حكم العام في كلا الفردين احتياطياً للشبهة الحسورة وإن كان حكم العام ترخيصياً وحكم ما خرج عنه إلزامياً أتجه إجراء حكم ما عداه في كلا الفردين لذلك أيضاً.

وإن كان حكمهما معاً إلزامياً بنحو يتعذر الاحتياط معه تعين التخيير في كل من الفردين بين إجراء حكم العام فيه وعدمه. وعلى كل حال فلا مجال لحجية العام في أحدهما المخير، وإن كان حجة في أحدهما المعين واقعاً المجهول عندنا. فلاحظ.

(٢) تعليل لقوله: «وأيضاً فليس المقام من قبيل...».

(٣) يعني: بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى بنفسها، لا بقاء أحد الاستصحابين وارتفاع الآخر ليكون نظيراً لما تقدم.

(٤) يعني: نظير ما لو كان الخارج عن العام فرداً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا.

(٥) يعني: أحدهما المعين في الواقع المجهول عندنا. لكن عرفت أن وجوب

اليقينين بالشك، ووجب نقض الآخر به. ومعلوم أن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه [ليس كذلك لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه] بقاء أحد المستصححين لا بوصف زايد (١) وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلغاء الآخر.

فتبين أن الخارج من عموم لا تنقض ليس واحداً من المتعارضين لا معيناً ولا مخيراً، بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي (٢) من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما، فيرجع إلى قواعد آخر غير

---

العمل بالاستصحاب فرع جريانه وتعبد الشارع به، كما أن طرحه راجع إلى عدم تعبد الشارع به. فمرجع الفرض المذكور إلى فرض العلم بتعبد الشارع بأحد الاستصحابين المعين في الواقع وعدم تعبده بالآخر.

(١) يعني: بقاء أحد المستصحبين بذاته وارتفاع الآخر كذلك، لا بقاء أحدهما بعنوان كونه مستصحباً وارتفاع الآخر كذلك، ليرجع إلى اعتبار أحد الاستصحابين المعين في الواقع وإلغاء الآخر كذلك. لكن عرفت أن العلم ببقاء أحد المستصحبين بذاته وارتفاع الآخر لا يوجب ارتفاع موضوع الاستصحاب في كل منهما بخصوصه.

نعم الماء النجس المتمم كراً بظاهر بناء على الإجماع فيه على اتحاد حكم المائين ظاهراً يتعين الالتزام بخروج أحد الاستصحابين فيه المعين في الواقع عن عموم دليل الاستصحاب كما تقدم، ويكون نظيراً لما ذكره المصنف رحمته. إلا أن خروجه للتخصيص بالإجماع المفروض لا للتخصيص.

(٢) عرفت أن هذا لا ينافي في العمل بالاستصحاب في كل منهما بخصوصه بعد فرض الشك فيه.

الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة. ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة (١) وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإن مقتضى القاعدة الرجوع إلى الاحتياط فيهما (٢)، وبما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كراً الرجوع إلى قاعدة الطهارة (٣). وهكذا.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا فرق في التسايط بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد، فالترجيح بكثرة الأصول - بناء على اعتبارها من باب التعبد - لا وجه، لأن المفروض أن العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول لا تنقض، على ما عرفت (٤). نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار

---

(١) لكن عرفت أن المانع من العمل بالاستصحاب إنما يتم فيما لو كانت الحالة السابقة هي الطهارة.

(٢) كأنه من جهة العلم الإجمالي بالنجاسة الموجب للاحتياط بترك كلا الطرفين. لك ذلك لا يتم فيما لو علم سابقاً بنجاسة كلا الطرفين وعلم بتطهير أحدهما أو كليهما، إذ حينئذ لا يعلم بنجاسة أحدهما حتى يجب الاحتياط، بل يحتمل طهارتهما معاً فإذا لم يجز استصحاب النجاسة فيهما يتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة فيهما معاً. ولا يظن من المصنف عليه السلام الالتزام بذلك. فتأمل جيداً.

(٣) للشك البدوي في النجاسة الذي يرجع معه إلى أصالة الطهارة. لكن عرفت حكومة استصحاب النجاسة وتقديمه على استصحاب الطهارة، لأنه سببي بالإضافة إليه.

(٤) لكن هذا إنما يتم إذا كانت الأصول الجارية في بعض الأطراف في مرتبة واحدة، أما لو كانت مختلفة المرتبة اتجه وقوع المعارضة بين السابق رتبة منها والأصل

## الأصول من باب الظن النوعي (١).

وأما الصورة الثالثة: وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين.

فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئاً، فمخالفته لا يوجب مخالفة عملية لحكم شرعي، كما لو توضأ اشتبهاً (٢) بما يع تردد بين البول والماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء، استصحاباً لهما. وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة الأعضاء في اليد لا يترتب عليه حكم شرعي (٣)، حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين.

٣- لو ترتب أثر شرعي على كلا المستصحبين

الجاري في الأطراف الأخرى، وبعد تساقطهما يتجه الرجوع إلى الأصل المتأخر رتبة الجاري في بعض الأطراف، لعدم المعارض له. فتأمل.

(١) إذ قد يدعى أن تعدد الأصول يوجب قوة الظن فيجب الترجيح بها بقاء على وجوب الترجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما تقدم منه قريباً. لكن هذا موقوف على شمول إطلاق الحجية للمتعارضين ذاتاً، أما إذا فرض أن التعارض بين الأصلين يوجب خروجها عن عموم الدليل موضوعاً فلا معنى للترجيح بينهما، كما تقدم في آخر الدعوى الأولى.

(٢) لم يتضح الوجه في التقييد بالاشتباه، وقد تقدم بعض الكلام في صدر المطلب.

(٣) لا يخفى أن كلاً من الحدث وطهارة البدن مما يترتب عليه حكم شرعي، إذ الأول يقتضي الوضوء للصلاة مثلاً، والثاني يقتضي الصلاة من غير تطهير. فلا وجه لما ذكره هنا.

بل مقتضى ما ذكره في الصورتين الأوليين من أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة مانع من شمول دليل الاستصحاب في الأطراف المنع من جريانه هنا.

ولا يلزم من الحكم بوجود الموضوع وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً (١). نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية. وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في حجية العلم (٢).

نعم يحكى عن مجلس درسه الشريف أن اليقين الناقض لا يعم مطلق اليقين الإجمالي، بل خصوص ما تعلق منه بتكليف إلزامي. وعليه يتوجه جريان الاستصحاب في المقام لعدم اليقين بالتكليف الإلزامي.

لكن لم يتضح الوجه في التقييد المذكور، لأن المراد باليقين في دليل الاستصحاب مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالتكليف الإلزامي، فإن فرض عمومه للإجمالي لم يتجه التفصيل المذكور. على أن ذلك لو تم لم يبق وجه لقوله في آخر الكلام في الصورتين الأوليين: «ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة...» إذ لا وجه حينئذٍ للحكم بالتساقط بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية، لفرض عدم لزوم مخالفة قطعية من جريان الاستصحاب فيها، لعدم العلم بحدوث تكليف إلزامي، كما لا يخفى. ومن ثم كان كلام المصنف رحمته مضطرباً جداً.

(١) يعني: كي يدعى مانعية ذلك من جريان الاستصحابين لو فرض عموم دليله لهما ذاتاً، كما ذكره فيما تقدم.

(٢) لعل إشارة إلى ما تقدم منه في أواخر مبحث القطع من الفرق في جريان الأصول على خلاف العلم الإجمالي بين الأصول الموضوعية والحكمية، بأن الأولى موجبة لخروج مجراها عن كبرى الحكم المعلوم بالإجمال فلا تكون مخالفة له، بخلاف الثانية، ولو تم هذا منع من جريان الاستصحاب الحكمي في المقام وغيره من أطراف العلم الإجمالي وإن لم تلزم مخالفة قطعية لتكليف منجز. لكن سبق منه رحمته الإشكال في الوجه المذكور. فراجع.

وأما الصورة الرابعة: وهو ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين.  
فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون مورداً  
لابتلاء المكلف دون الآخر، بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز  
يترتب أثر شرعي عليه. وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين،  
إذ قوله: «لا تنقض اليقين» لا يشتمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق  
المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له به أصلاً (١)، كما إذا علم إجمالاً  
بطرؤ الجنابة عليه أو على غيره (٢). وقد تقدم أمثلة ذلك (٣).

ونظير هذا كثير. مثل أنه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلا  
أن الوكيل يدعى وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنه  
لا خلاف في تقديم قول الموكل، لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل،  
ولم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً (٤).

وكذا لو تداعياً في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإن الأصل عدم  
النكاح الدائم من حيث أنه سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم (٥).

(١) لأن التعبد بما لا يكون مورداً للأثر العملي لغو.

(٢) تقدم منه بشيء على هذا من الصورة الثالثة وتقدم الإشكال فيه.

(٣) تقدم التمثيل له عند عد الصور بالمثال الأول الآتي، وتقدم بعض الكلام فيه.

(٤) لعدم الأثر له، على ما تقدم الكلام فيه.

(٥) بخلاف أصالة عدم النكاح المنقطع، فإنه لا يقتضي ثبوت الآثار  
المذكورة، إلا بناء على الأصل المثبت، لملازمته عدم النكاح المنقطع لوقوع الدائم بعد  
فرض وقوع النكاح في الجملة.

نعم أصالة عدم النكاح الدائم لا تحرز كون النكاح الخارجي منقطعاً ينتهي

ويتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه.

ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في لوازم المشتبهين (١). إلا أن ذلك إنما يتمشى في استصحاب الأمور الخارجية، أما مثل أصالة الطهارة في كل من واجدي المنى فإنه لا وجه للتساقط هنا (٢).

ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل في القسم الأول إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب (٣) مستلزم لطرح علم إجمالي معتبر في العمل (٤)، ولا عبرة بغير المعتبر، كما في الشبهة الغير المحصورة (٥).

---

بانتهاء المدة، بل مقتضى الاستصحاب بقاء الزوجية. بل قد يدعى أن أصالة عدم اشتراط الأجل في العقد تحكم بدوام النكاح واستمراره، فتترتب آثاره. فلاحظ.

(١) الظاهر أنه لا مجال لتساقط الأصلين إلا إذا فرض كونها معاً مورداً للأثر ولزم منها مخالفة عملية، وهو لا يتم في الأمثلة المذكورة.

نعم لا يبعد تماميته بناءً على أن المدار في تعيين المدعي من المنكر مصب الدعوى لا على نتيجتها. وتام الكلام في مباحث التنازع في الفقه.

(٢) كأنه لما أشرنا إليه في عد الصور من عدم الأثر للأصل الجاري في حق أحدهما بالإضافة إلى الآخر. لكن هذا جارٍ في جميع أمثلة هذه الصورة، ولا يختص بالمثال المذكور.

(٣) يعني: الاستصحاب الآخر المفروض معارضته له.

(٤) من حيث ترتب الأثر على جميع أطرافه.

(٥) لعدم الأثر فيها للأطراف الخارجة عن محل الابتلاء.



وفي القسم الثاني (١) إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم إجمالي معتبر، فعليك بالتأمل في موارد إجماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل (٢) أو شرع أو غيرهما بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء (٣) وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعية (٤)، ولازمه جواز إجراء المقلد لها (٥) بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أن تشخيص سلامتها عن الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل أحد، فلا بد إما من

(١) عطف على قوله: «في القسم الأول». والمراد به الصورة الثالثة، كما أن المراد بالقسم الأول ما تقدم في الصورتين الأوليين.

(٢) صفة لقوله: «العلم الإجمالي» يعني: العلم الإجمالي الحاصل بسبب أمر عقلي من مقدمة شرعية كاتحاد حكم المائين في الماء النجس المتمم كراً بظاهر. أو عقلية، والظاهر أن المراد بالعقلية ما يعم العادية، كما في واجدي المنى في الثوب المشترك، حيث إن انتقاض الطهارة في أحدهما ناش من العلم العادي بخروج المنى من أحدهما.

(٣) هذا كلام مستأنفي لا دخل له بما مضى أراد به التنبيه على وظيفة العامي بالإضافة إلى الأصول الموضوعية.

(٤) لا ينبغي الإشكال في ذلك بعد إطلاق أدلة الأصول - ومنها الاستصحاب - وعدم المخصص لها بما بعد الفحص، بخلاف الشبهة الحكمية.

(٥) هذا لا دخل له بتوقف جريان الأصول في الشبهات الموضوعية على الفحص، إذ المراد بالفحص هو الفحص عن جهة الشك ولا ريب في أن الفحص المذكور في الشبهات الموضوعية لا يختص به المجتهد، بل يتيسر للعامي، بل قد يكون العامي أقدر عليه من المجتهد، كما لا يخفى.

قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها، وإما من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد (١)، وإلا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم.

وهذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي (٢). نظير

(١) بأن ينه على التفصيل في الشك، وبيان الشك الذي يجري فيه الأصل الحاكم من الشك الذي يجري فيه الأصل المحكوم، فلا يطلق مثلاً الرجوع إلى استصحاب النجاسة عند الشك في عروض التطهير، بل يفصل ما بين أن يكون الشك في التطهير ناشئاً من الشك في تحقق الغسل وأن يكون ناشئاً من الشك في طهارة الماء المغسول ففي الأول يرجع إلى أصالة عدم التطهير وفي الثاني إلى أصالة طهارة الماء أو استصحابها المقتضيين لطهارة المغسول به. وهكذا.

(٢) يعني: ولا دخل له بعدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية، فإن المراد به عدم وجوب الفحص عن الواقع المشكوك، لا عدم وجوب تنقيح موضوع الأصل وتشخيص موارده، وإلا فوجوب ذلك ليس مورداً للكلام، كوجوب تنقيح موضوعات الأحكام. فتأمل جيداً في المقام. والله سبحانه وتعالى العالم، وهو ولي الاعتصام.

إلى هنا انتهى الكلام في شرح كلمات شيخنا الأعظم (قدس الله سره) نفسه الزكية في مبحث الاستصحاب، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه، نجل العلامة ثقة الإسلام السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته. في النجف الأشرف بيمن صاحب الحرم المقدس الشريف عليه آلاف التحية والسلام، ليلة الجمعة التاسع والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ألف وثلثمائة وتسع وثمانين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله أجمعين وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله في البدء والختام. ومنه التوفيق.

تشخيص حجية أصل الاستصحاب وعدمها. عصمنا الله وإخواننا في القول والعمل بجاه محمد وآله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من كل زلل تم قوله أعلى الله مقامه في الاستصحاب وفقنا الله تعالى في العمل.

---

وانتهى تبييضه بقلم مؤلفه الفقير مع اضطراب الحال وارتباك الأمور وتشوش الأفكار في أعقاب حادثة تفسير أخواننا المؤمنين من الإيرانيين من أهل العلم وغيرهم وتغريبهم عن أوطانهم بأشجى حال، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وهو المأمول في صلاح شؤون المؤمنين وتفريج كربهم ولم شعئهم وجمع شملهم إنه أرحم الراحمين - آخر نهار يوم الاثنين التاسع والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ألف وثلاثمائة وإحدى وتسعين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه واله أجمعين في النجف الأشرف ببركة صاحب الحرم المشرف عليه آلاف التحية والسلام. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.



خاتمة

في التعادل والتراجع



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

## خاتمة

### في التعادل والتراجع

وحيث إن مورد هما الدليلان المتعارضان فلا بد من تعريف التعارض  
وبيانه.

التعارض لغة  
واصطلاحاً

وهو لغة: من العرض بمعنى الإظهار (١)، وغلب في الاصطلاح  
على تنافي الدليلين وتماثلهما باعتبار مدلولهما (٢). ولذا ذكروا: أن التعارض

---

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين  
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

(١) المستفاد من كلمات اللغويين أن للعرض معاني أخر لعل بعضها أنسب  
بالمقام، ولعل المقام مأخوذ من (عرض) بمعنى طراً، فالعارض هو الأمر الطارئ،  
مع الكناية به عن المانع، حيث يكون أحد المتعارضين مانعاً للآخر من الحجية وموقفاً  
له عن مقام العمل. فراجع كلماتهم. والأمر سهل.

(٢) هذا بظاهره قد يشمل موارد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين، كالعام

تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد (١).

وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما (٢).

ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء يوصف أنه مجهول الحكم، كالحكم بحلية العصير - مثلاً - من حيث أنه مجهول الحكم،

عدم التعارض  
بين الأصول  
والأدلة الاجتهادية

والخاص، لأن مدلول كل منهما في نفسه مناف لمدلول الآخر. إلا أن يدعى أن عدم استحكام لتعارض بينهما موجب لانصراف التعريف عنهما، أو يدعى أنها متعارضان وأن الجمع العرفي بينهما نحو من الترجيح الدليلي بينهما، الذي يأتي التعرض له في هذه المباحث. فلاحظ.

(١) لعل المراد بالأول ما إذا كان مضمون أحد الدليلين مناقضاً لمضمون الدليل الآخر، مثل: يجب الدعاء عند رؤية الهلال، و: لا يجب الدعاء عند رؤية الهلال. وبالثاني ما إذا كان مضمون أحدهما مضاداً لمضمون الآخر، مثل: «يجب الدعاء عند رؤية الهلال»، و: «يستحب الدعاء عند رؤية الهلال».

لكن يمكن إرجاع الثاني للأول، لأن أحد الدليلين وإن لم يناقض الآخر بحسب الدلالة المطابقة إلا أنه يناقضه بحسب الدلالة الالتزامية التي هي حجة في الخبر كالدلالة المطابقة. وبهذا يدخل في المتعارضين مثل دليلي وجوب التمام ووجوب القصر، ولولاه لم يدخل في تعريف المصنف رحمته. فلاحظ.

(٢) لإمكان اجتماع النقيضين والضدين مع تعدد الموضوع. بل لا يصدق الاجتماع معه. لكن الظاهر أنه لا يكفي في ذلك تعدد العنوان، بل لابد من تعدد المعنون على تفصيل مذكور في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث (١) هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد (٢) كان موضوع الحكم في الأصول باقياً على حاله، فيعمل على طبقه، وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالماً بحكم العصير مثلاً، فلا يقتضي الأصل

---

(١) يعني: فيتعدد الموضوع ويرتفع محذور الاجتماع. لكن لا يخفى أن تعدد الموضوع هنا إنما هو بحسب العنوان لا بحسب المعنون، وقد عرفت أنه لا يكفي في رفع محذور اجتماع الضدين والنقيضين.

بل حيث كان الحكم الواقعي شاملاً لحال الجهل لزم اجتماع الحكمين في صورة الجهل ولا ينفع فيه تعدد العنوان. فالتحقيق في رفع المحذور المذكور أن أدلة الأصول لا تقتضي جعل الحكم ثبوتاً، بل التعبد به إثباتاً مع قطع النظر عن مقام الثبوت، فلا تنافي الأحكام الواقعية المدلول عليها بالأدلة الاجتهادية. وتام الكلام في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية.

(٢) لا يخفى أن هذا لا دخل له برفع محذور اجتماع الضدين أو النقيضين ثبوتاً، بل هو راجع إلى وجه تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول بعد الفراغ عن عدم التنافي بين موردَيها ثبوتاً، إذ يكفي في محذور الاجتماع المشار إليه لزوم اجتماع الحكمين في صورة عدم قيام الأدلة الاجتهادية.

وإن شئت قلت: الكلام تارة: في تنافي الحكم الواقعي المدلول لنفس الأدلة الاجتهادية مع الحكم الظاهري المدلول لأدلة الأصول، حيث يلزم منها اجتماع الحكمين.

وأخرى: في تعارض أدلة اعتبار الأدلة الاجتهادية مع أدلة الأصول في بيان الوظيفة العملية الفعلية. وتعدد الموضوع لو تم إنما ينفع في دفع المحذور الأول. وما ذكره المصنف رحمته بهذا الكلام إنما ينفع في علاج الأمر الثاني. فلا وجه للخلط بينهما. فلاحظ.



حليته، لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم صح، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتض، لأن موضوعه مجهول الحكم. وإن (١) كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي.

فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقلين، فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان (٢)، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم الترجيح (٣) لأحد طرفي التخير، وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

ورود الأدلة على  
الأصول العقلية

وإن كان مؤداه (٤) من المجعولات الشرعية - كالاستصحاب ونحوه - كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل (٥)، فالدليل العلمي المذكور وإن

حكومة الأدلة على  
الأصول الشرعية

(١) يعني: الدليل الاجتهادي الكاشف عن الحكم الواقعي.

(٢) يعني: عدم البيان بوجه معتبر ولو لم يكن علمياً.

(٣) يعني: عدم الترجيح بوجه معتبر ولو لم يكن علمياً.

(٤) يعني: مؤدى الأصل.

(٥) ظاهره أن أدلة الطرق والأمارات مسوقة لبيان خروج مواردها عن مجرى الأصل. وهو غير ظاهر، فإن أدلة الطرق والأمارات إنما تتضمن التعبد بمضمونها، وهو وإن استلزم عدم جريان الأصل، إلا أنها غير مسوقة له، وإلا لأمكن دعوى العكس، لأن التعبد بمضمون الأصل مستلزم لعدم حجية الطرق والأمارات، وسيأتي توضيح ذلك.

لم يرفع موضوعه (١) - أعني الشك - إلا أنه يرفع حكم الشك، أعني الاستصحاب.

وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيناً لمقدار مدلوله، ومسوقاً لبيان حاله، متفرعاً عليه (٢).

(١) يعني: موضوع الأصل.

(٢) لا يخفى أن استفادة الحكم الشرعي من الدليل اللفظي موقوفة على إثبات صدوره، واستعماله فيما هو ظاهر فيه، وصدوره لبيان الحكم الواقعي. والمتكفل بالأول أدلة الحجية، وبالثاني أصالة الظهور، وبالثالث أصالة الجهة المعول عليها عند العقلاء. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في أوائل مبحث حجية خبر الواحد. وحينئذٍ فإذا تم ذلك في دليل فقد يعارضه دليل آخر، وقد لا يعارضه، بل يقدم عليه رتبة.

وتوضيح ذلك: أن الدليلين المتنافيين بدواً بحسب مدلولهما على أنحاء

ثلاثة:

الأول: أن يكون أحد الدليلين مسوقاً للتعرض إلى إحدى الجهات الثلاث المتقدمة في الآخر، بحيث يوجب رفع اليد عن مقتضى الأصل المثبت لها، كما كان أحد الخبرين حاكماً بكذب الآخر، أو بوروده للتقية، أو ببيان المراد منه سعة أو ضيقاً على خلاف مقتضى الظاهر منه في نفسه، كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثاً. قال عليه السلام: يعيد. قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ قال عليه السلام: إنما ذلك في الثلاث والأربع». والدليلان المذكوران ليسا في مرتبة واحدة، بل الأول متفرع على الثاني تفرع المفسر على المفسر، ومتأخر

عنه رتبة لنظره إليه. ولا يلزم أن يكون متأخراً عنه زماناً. لإمكان فرض نظره إليه على فرض وجوده، بنحو القضية التعليقية.

الثاني: أن يكون أحد الدليلين مسوقاً لبيان حال الحكم الذي تعرض له الدليل الآخر، إما بتضييق موضوعه أو بتوسيعه أو ببيان كيفية جعله، من دون تعرض لنفس الدليل ولا شرح له، مثل ما تضمن أنه لا شك لكثير الشك مع أحكام الشك، وما دل على أن الطواف بالبيت صلاة وأن المطلقة رجعيًا زوجة، فإن تنزيل موضوع منزلة آخر شرعاً راجع إلى جعل أحكامه له، كما أن سلبه عنه راجع إلى سلبها عنه وبيان أن موضوعها لا يشمل مورد السلب.

ومثل ذلك جميع أدلة الأحكام الثانوية مع الأحكام الأولية، مثل ما دل على رفع الحرج والإكراه والضرر ونحوها، فإنه ناظر إلى الأحكام الأولية وأنها لم تجعل بنحو يشمل الأحوال المذكورة وشارح لحالها، ولا نظر له إلى أدلتها، وهو وإن كان قد يستلزم نحواً من الكشف عن المراد بتلك الأدلة، إذ مع فرض أن الحكم لا يشمل بعض الأحوال أو الأفراد يمتنع عقلاً إرادة ما يعمه من دليله مع فرض عدم النسخ. إلا أن ذلك - مع أنه يختص بالأدلة المضيقية، ولا يطرد في الأدلة الموسعة للموضوع، مثل الطواف بالبيت صلاة، إذ هو لا يكشف عن كون المراد بأدلة أحكام الصلاة ما يعم الطواف، بل غاية ما يدل عليه جريان أحكام الصلاة في الطواف - لا يقتضي نظر الدليل الشارح لأدلة تلك الأحكام ولا تفرعه عليها، بخلاف القسم الأول.

ولذا لو ورد الدليل الشارح في القسم الثاني من غير من ورد منه دليل الحكم المشروح أو منه مع احتمال النسخ لم ينهض ببيان المراد من دليل الحكم المشروح، بخلاف القسم الأول فإن الدليل الشارح يصلح لبيان المراد من الدليل المشروح ولو مع احتمال النسخ أو مع تعدد الحاكم، كما يظهر بالتأمل.

الثالث: أن يكون أحد الدليلين معارضاً للآخر من دون نظره منه إليه ولا

إلى الحكم الذي تضمنه، بل هو معارض له في نفسه، إما مع استحكام التعارض وتعذر الجمع العرفي بينهما، أو مع إمكانه، كما في العام والخاص فإن الدليل الخاص لا نظر له للحكم العام ولا إلى دليله، بل تقديمه عليه من باب أنه أقوى الحجتين عرفاً. وتقديمه عليه وإن كان يستلزم حمل العام على ما عداه، إلا أنه بحكم العقل، لا لنظره إليه ولا إلى حكمه بوجه.

إذا عرفت هذا يقع الكلام في ضابط الحكومة فنقول: لا إشكال في عدم كون القسم الثالث من موارد الحكومة، كما لا إشكال في كون القسم الأول منها، لأنه المتيقن من كليتهم في المقام، وإنما الإشكال في القسم الثاني.

وظاهر المصنف رحمته في كلامه هنا خروجه عنها، واختصاصها بالقسم الأول، إلا أن تمثيله بأدلة أحكام الشكوك وتعرضه لنظير ذلك في تقريب حكومة أدلة نفي الحرج في مباحث الانسداد في تقريب حكومة أدلة نفي الضرر في خاتمة البراءة قد يشهد بأن مراده من الحكومة ما يعم القسم الثاني. وهو الظاهر من كلام جميع من تأخر عنه، بل هو صريح بعضهم، بل عن بعض أنه ضرب على العبارة الموجودة هنا الدالة على اختصاص الحكومة بالقسم الأول في الدورة الأخيرة وإن كان من القريب أن يكون قد اختلط عليه رحمته - كما اختلط على غيره - نظر أحد الدليلين للآخر بنظره لحكمه، فتخيل أن الأدلة المذكورة ناظرة إلى أدلة الحكام لا إلى الأحكام التي تعرضت لها الأدلة فقط، كما ذكرنا.

هذا ولا يهـم تحقيق معنى الحكومة ولا تحديد مواردها، لأنها محض اصطلاح متأخر، وإنما المهم تحقيق حال أثرها، وهو تقديم الحاكم على المحكوم مع قطع النظر عن الجمع العرفي بينهما، فاعلم. أنه لما كان ملاك تقديم الحاكم على المحكوم هو تقدمه رتبة فاللازم اختصاصه بالقسم الأول وعدم جريانه في القسم الثاني، لعدم نظر أحد الدليلين فيه للآخر وشرحه له، حتى يتقدم عليه طبعاً، بل هما معاً واردان

نظير الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الإمام، أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور (١).

والفرق بينه وبين التخصيص أن كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيان بلفظه (٢) ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

الفرق بين  
الحكومة  
والتخصيص

ليان حكم واحد متعارضان فيه، فاللازم عدم تقديم أحدهما إلا بمرجح عرفي، وهو قوة دلالاته. ولذا يعتبر فيه ما يعتبر في الجمع العرفي من عدم لزوم تخصيص الأكثر ونحوه، بخلاف القسم الأول، فإنه لا يعتبر فيه ذلك، بل هو مقدم عليه مطلقاً، لكونه متعرضاً لموضوع الحجية فيه، أعني الصدور أو الجهة أو الظهور، كما يظهر بالتأمل.

ومن هنا كان أكثر ما عدوه من الحكومة خارجاً عنها، وإنما هو مبني على الجمع العرفي ببعض الوجوه التي لا تخفى على المتأمل. وإن كنا قد جاريناها في عد الموارد المذكورة منها فيما مضى، وربما تجاربه في ذلك فيما يأتي تمشياً مع مصطلحهم وتغافلاً عما ذكرنا هنا. فلاحظ. والله سبحانه ولي التوفيق.

(١) هذا إنما يشهد بتفرع هذه الأدلة ونظرها لأحكام الشكوك لا لأدلة تلك الأحكام حتى تكون حاکمة عليها، كما ذكرنا.

(٢) عرفت أن هذا مختص بالقسم الأول دون الثاني الذي منه الأمثلة المتقدمة، بل هو إنما يكون بياناً بحكم العقل أيضاً.

ثم الخاص إن كان قطعياً تعين طرح عموم العام، وإن كان ظنياً (١) دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع (٢) عن الآخر، فلا بد من الترجيح، بخلاف الحاكم، فإن يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره (٣)، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتضح

---

(١) الظاهر أن المراد بكونه ظنياً أنه ظني الدلالة، كما أن المراد بالمرجح هو المرجح الدلالي الذي هو عبارة عن قوة الدلالة، وإلا فلا يتوقف تقديم الخاص على العام على وجود المرجح له من غير جهة الدلالة، فمراد المصنف رحمته أن الخاص إن كان قطعي الدلالة تقدم على العام مطلقاً، وإن كان ظني الدلالة أمكن رفع اليد عن ظاهر كل منهما بالآخر.

مثلاً لو كان العام دالاً على الترخيص وكان الخاص ظاهراً في الوجوب مع إمكان حمله على الاستحباب - كما في صيغة الأمر - فكما يمكن إبقاء الخاص على ظهوره في الوجوب وتخصيص العام به، كذلك يمكن إبقاء العام على ظهوره في العموم ورفع اليد عن ظهور الخاص في الوجوب وحمله على الاستحباب، ولا وجه لتعين الأول إلا بمرجح بأن يكون ظهور الخاص في الوجوب أقوى من ظهور العام في العموم.

(٢) هذا التقدير لا دخل له بمقام الجمع العرفي الذي يكون المدار فيه قوة الدلالة لا غير.

(٣) الوجه في ذلك هو تقدم الحاكم على المحكوم رتبة، لتعرضه لموضوع الحجية فيه، فأصالة الظهور مثلاً إنما تكون حجة إذا لم يقيم على بيان مراد المتكلم حجة، فمع فرض شرح الحاكم المراد من المحكوم لا مجال لجريان أصالة الظهور في المحكوم حتى يصلح لمعارضة الحاكم. نعم عرفت اختصاص ذلك بالقسم الأول وعدم جريانه في القسم الثاني. فلاحظ.

ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة (١).

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرنية أخرى (٢) مدفوعة بالأصل، وأما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرنية صاحبه.

الثمرة بين التخصيص والحكومة

فلنرجع إلى ما نحن بصدده من حكومة الأدلة الظنية على الأصول،

فنقول:

قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمة حكماً شرعياً - أعني الحل - ثم حكم بأن الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع (٣)، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم (٤) لا يترتب عليه حكم شرعي

(١) مما سبق تعرف حال الأمثلة المذكورة وأن التقديم فيها موقوف على

التقديم الدلالي.

(٢) ولا يصلح المحكوم لأن يكون قرنية عليه، لعدم تعرضه لمضمونه ولا

لشرحه.

(٣) فإن مقتضى حجية الأمانة عدم الاعتناء عملاً باحتمال الخطأ فيها.

(٤) الحكم بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف في مقام العمل لا يقتضي إلغاءه

تعبداً ونفيه شرعاً، كما لا يقتضي إلغاء ادعاء وتنزيله منزلة العدم حتى يكون ناظراً إلى أحكام الاحتمال، ومنها الحلية الظاهرية، ليكون نظير: لا شك لكثير الشك، فضلاً عن أن يكون ناظراً لأدلة الأحكام المذكورة وشارحاً لها، الذي عرفت أنه

كان يترتب عليه لولا هذه الأمانة، وهو (١) ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية، فمؤدى الأمانات بحكم الشارع كالمعلوم (٢) لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

جريان الورود  
والحكومة  
في الأصول  
اللفظية أيضاً

ثم إن ما ذكرنا - من الورود والحكومة - جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز (٣).

---

المعيار في ترتب أثر الحكومة وقد تقدم في الشرط الثالث من شروط الاستصحاب من الخاتمة ماله نفع في المقام. فراجع.

(١) الضمير يرجع إلى (حكم) في قوله: «لا يترتب عليه حكم شرعي...».

(٢) هذا التشبيه لم تتضمنه أدلة جعل الأمانة حتى تكون ناظرة إلى إجراء أحكام العلم في موردها، ومنها ارتفاع حكم الأصل، لتكون نظير: لاشك لكثير الشك.

نعم بعد فرض جعل الأمانة شرعاً وتقديمها على الأصل تكون الأمانة كالعلم في ارتفاع حكم الأصل معها. لكن هذا وحده لا يكفي في الحكومة على الأصل، بل هو موقوف على فرض تقديمها عليه.

(٣) لا يخفى أن ملاك العمل بأصالة الحقيقة والعموم هو ظهور الكلام فيهما، فهما من صغريات أصالة الظهور، وحينئذٍ فالقرينة إن كانت مانعة من أصالة انعقاد الظهور - كما في القرائن المتصلة - كانت رافعة لموضوع أصالتي الحقيقة والعموم، فتكون واردة عليهما من غير فرق بين كون القرينة نصاً في خلاف العموم والحقيقة وكونها ظاهرة في خلافهما، بل لو كانت محتملة لخلافهما كفت في المنع من البناء عليهما وأوجبت إجمال الكلام المانع من الرجوع له والمخرج له عن موضوع الحجية.



فإن كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي.

وإن كان المخصص ظنياً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم (١) في عدم

أما إذا لم تكن القرينة مانعة من انعقاد الظهور - كما في القرينة المنفصلة - فهي إن كانت قطعية من حيث الدلالة والسند والجهة أوجب ارتفاع موضوع الرجوع لأصالة الحقيقة والعموم - وهو الشك في إرادة المعنى الحقيقي والعموم - للعلم معها بعدم إرادتها. وإن كانت ظنية الدلالة أو السند أو الجهة فهي لا توجب ارتفاع موضوع أصالة الحقيقة والعموم، وإن وجب تقديمها عليها بحكم العرف وأهل اللسان.

اللهم إلا أن يقال: لما كان الدليل على أصالة الحقيقة والعموم ونحوهما منحصراً لسيرة أهل اللسان وكان بناءً أهل اللسان على عدم الرجوع إليهما مع الدليل على الخلاف كان المتيقن من موضوعها صورة عدم الدليل على خلاف لا مطلق الشك، فيكون وجود الدليل رافعاً لموضوعها وإن لم يرفع الشك. وعليه فيكون الدليل وارداً عليها مطلقاً كالأصول العملية العقلية.

لكن الإنصاف أن التأمل في المرتكزات شاهد بأن عدم الرجوع للعموم والحقيقة مع الدليل القطعي لعدم الموضوع لهما، أما مع الدليل الظني فهو مع وجود موضوعها بملاك ترجيح أحد الدليلين على الآخر لا قوائمه وإن كان موضوع كل منهما حاصلًا في الواقعة. ولذا يتوقف ترجيح قرينة المجاز والتخصيص على أقوائية ظهورها فيها من ظهور الكلام في الحقيقة والعموم، كما تقدم. فلا مجال لدعوى الورود في مثل ذلك.

(١) عرفت قريباً الإشكال في ذلك. وهو هنا أشكل لأن دليل حجية الظهور

ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا حجية هذه الأمانة، وهو (١) وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص (٢) إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت أن النص وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات (٣)، وحاكم عليه إذا كان ظنياً في الجملة، كالحاخص الظني السند مثلاً.

ويحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص (٤)، فحالتها حال الأصول العقلية، فتأمل.

---

لما كان بناء العقلاء، فلا معنى لفرض التنزيل فيه بل يكفي بناؤهم على عدم العمل بالظهور مع وجود القرينة من دون حاجة إلى التنزيل، وإنما يحتاج إلى التنزيل في الأدلة اللفظية، لأجل تسرية الحكم الثابت للعنوان إلى الفاقد له. فلاحظ.

(١) الضمير يرجع إلى (الأثر) في قوله: «عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا...».

(٢) يعني: المستفاد من دليل حجية الخمس ووجوب العمل به.

(٣) وهي الدلالة والسند والجهة. إذ مع عدم القطع به من أحد من هذه الجهات لا يصلح بمطابقته للواقع، فلا يرتفع به موضوع أصالة العموم أصالة العموم والحقيقة الذي هو الشك.

(٤) يعني: وإن لم يكن مضمون التعبد قطعياً. لكن عرفت المنع من ذلك وأن رفع اليد عن العموم والحقيقة حيثئذ ليس لارتفاع الموضوع بل للمزاحمة بما هو أقوى. فلاحظ.

هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة (١).

وأما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقاً وإن كان النص ظنياً، لأن الظاهر أن دليل حجية الظن الحاصل بإرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه (٢)، فإذا وجد ارتفاع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل (٣) بالدليل.

ويكشف عما ذكرنا أننا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتمدة، فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتمد على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفية مرتبة ظن الخاص من الظن العام حتى

---

(١) أصالة عدم القرنية يراد بها أصالة عدم القرنية المتصلة المانعة من انعقاد الظهور فهي منقحة للظهور لا ملاك لوجوب العمل به وحجيته. وليس ملاك العمل به إلا بناء العقلاء وسيرة أهل اللسان. نعم يقع الكلام في أن منشأ سيرتهم الظن النوعي الحاصل من الغلبة أو نحوها فيكون من الأمارات، أو مجرد التعبد فيكون من الأصول العقلائية.

(٢) الظاهر أن وجود الظن المعتمد على الخلاف من سنخ المزامح لا الواقع للموضوع، كما تقدم.

(٣) يعني: الأصل العملي العقلي الذي تقدم منه أن الدليل وارد عليه مطلقاً.

يقدم عليه أو مكافئة له حتى يتوقف مع أنا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص، فضلاً عن أن يرجح عليه. (١) نعم لو فرض الخاص ظاهراً أيضاً خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم العام (٢).

وهذا نظير ظن الاستحباب على القول به، فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمانة المعتبرة المخالفة له، فيكشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم قيام ظن آخر على خلافه. فافهم.

عدم التعارض في  
القطعيين ولا في  
الظنيين الفعليين

ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلة القطعية (٣)، لأن حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجيتها باعتبار صفة الظن الفعلي، لأن اجتماع الظنين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان

---

(١) هذا إنما يدل على أن الترجيح الدلالي مقدم عرفاً على الترجيح السندي فالخاص لما كان أقوى دلالة قدم على العام وإن كان أقوى سنداً. ولا يدل على ارتفاع موضوع أصالة العموم ب ورود الخاص.

(٢) بأن كان ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الخاص فيما ينافيه، كما لو فرض إمكان حمل الخاص على الاستحباب بحيث يكون أقرب عرفاً من حمل العام على العموم، كما أشرنا إليه.

(٣) يعني: قطعية المضمون، لا قطعية الصدور فقط. وإلا أمكن فرض التعارض بين الدليلين المقطوعي الصدور بأن يحتمل عدم مطابقة أصالة الصدور والجهة في أحدهما للواقع.

للظن الفعلي فإن بقي الظن في أحدهما فهو المعبر وإلا تساقطا.

وقولهم: إن التعارض لا يكون إلا في الظنين يريدون به الدليلين المعبرين من حيث إفادة نوعهما الظن، وإنما أطلقوا القول في ذلك لأن أغلب الأمارات، بل جميعها عند جل العلماء، بل ما عد أجمع ممن قارب عصرنا (١)، معتبرة من هذه الحيشة، لا لإفادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيات غير موجود، إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه للقطع، لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذ في الأدلة الغير القطعية.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأن المتعارضين:

إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر.

وإما أن لا يكون بل يكونا متعادلين متكافئين.

وقبل الشروع في بيان حكمهما لا بد من الكلام في القضية المشهورة، وهي أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.

والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم (٢) وفي معقد

الكلام في قاعدة أولوية الجمع على الطرح

(١) ممن ذهب إلى حجية الظن للدليل الانسداد بناء على أنه مختص بالظن

بالواقع، إذ لو اكتفي بالظن بالطريق أمكن فرض حجية الظن النوعي.

(٢) يكفي فيه ما يأتي من غوالي اللآلي، حيث جعل النظر في المرجحات بعد

تعذر الجمع.

إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير ومع وجود المرجح أولى من الترجيح.

كلام ابن أبي  
جمهور في  
عوالي اللآلي

قال الشيخ ابن أبي الجمهور الإحسائي في عوالي اللآلي - على ما

حكى عنه - :

إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء فإذا لم يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فاجع العمل بهذا الحديث وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة. انتهى.

ما استدل به على  
هذه القاعدة

واستدل عليه:

تارة: بأن الأصل في الدليلين الأعمال، فيجب الجمع بينهما مهما

أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح (١).

(١) لا يخفى أن هذا لا يحتاج إليه في الاستدلال، إذ لو فرض إمكان الترجيح بلا مرجح ذاتاً، إلا أنه يمتنع هنا، لأن فيه طرحاً للرجوح، وهو خلاف ما فرض من كون الأصل في الدليلين الأعمال.

نعم لو كان الأصل الرجوع للدليلين في الجملة ولو بالرجوع لأحدهما وطرح الآخر كان وجوب الجمع بينهما موقوفاً على استحالة الترجيح من غير مرجح كي يمتنع طرح أحدهما والعمل بالآخر ويلزم الجمع بينهما والعمل بهما معاً.

اللهم إلا أن يكون هذا تعليلاً لو جوب الجمع بينهما لدفع توهم أن مقتضى الأصل وإن كان هو الأعمال في الدليلين معاً إلا أنه متعذر في المقام بعد فرض تنافي

## وأخرى: بأن (١) دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية، وعلى جزئه

الدليلين وتكاذبهما فيتعين طرح أحدهما والعمل بالآخر.  
 وحاصل الدفع حيثئذ: أن طرح أحدهما والعمل بالآخر لما كان مستلزماً  
 للترجيح من غير مرجح تعين الجمع بينهما والعمل بهما معاً بعد الجمع.  
 وبعبارة أخرى: أصالة الأعمال في كل منهما تقتضي العمل بظاهره، ومع  
 التعارض بينهما وإن تعذر العمل بظاهر كل منهما إلا أنه لا مجال لطحهما معاً،  
 لمنافاته لأصالة الأعمال بعد كفاية طرحهما في إمكان العمل، وقاعدة امتناع الترجيح  
 تمنع من طرح أحدهما، فيتعين الجمع بينهما. فتأمل.

لكن هذا إنما يقتضي وجوب الجمع بعد فرض عدم المرجح لأحد الدليلين،  
 لا مع فرض وجود المرجح لهما، وقد عرفت أن القاعدة أعم. هذا وقد أطال بعض  
 أعاضم المحشين رحمهم الله في توجيه هذا الدليل وتقريبه بما لا مجال لإطالة الكلام فيه.  
 فراجع.

(١) لا يخفى أن المصنف رحمهم الله لم يتعرض في كلامه الآتي للجواب عن هذا  
 الاستدلال.

والذي ينبغي أن يقال: أن الجمع بين الدليلين بحمل كل منهما على بعض  
 مضمونه لا يرجع إلى العمل بهما في تمام معنهما، بل العمل بكل منهما في بعض  
 معناه، فهو في الحقيقة إهمال لدلالته الأصلية وعمل بدلالته التبعية، لا العكس، كما  
 ذكر في الاستدلال. وكان الأولى أن يقال في الاستدلال: أن في الجمع عمل بالدليل  
 في الجملة، وفي الطرح إهمال له كلية، والأول أولى.

لكن يرد عليه:

أولاً: منع كون التأويل عملاً بالدليل في الجملة.

وثانياً: منع الأولوية المذكورة، كما سيأتي في الجواب عن الدليل الأول.

نعم قد يوجه هذا الدليل بإرجاعه إلى أن المتعارض إنما يقتضي التكاذب في

تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية.

عدم إمكان العمل  
بهذه القاعدة

ولا يخفى أن العمل بهذه القضية (١) على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه، كما لا يخفى (٢)، ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص.

عدم الدليل على  
هذه القاعدة

إما عدم الدليل فلأن ما ذكر من أن الأصل في الدليل الأعمال مسلم، لكن المفروض عدم إمكانه في المقام، فإن العمل بقوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت» وقوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» على ظاهرهما غير ممكن، وإلا

الدلالات المطابقة لا في الدلالات المتضمنية والالتزامية، وحينئذ فسقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا يقتضي سقوط الدلالات التضمنية عنها، لأن الدلالة المتضمنية غير تابعة للدلالة المطابقة في الحجية إن كانت تابعة لها حدوثاً.

ويندفع: أولاً: بأن التكاذب والتعارض واقع بين الدلالات التضمنية أيضاً لأن لكل من الدليلين في كل فرد دلالة تضمنية تنافي الدلالة التضمنية للدليل الآخر، فلا بد من دعوى ترجيح كل دليل في بعض دلالاته التضمنية لا في تمامها، وهو بلا مرجح.

وثانياً: بأن التحقيق أن الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية كما هي تابعة لها في الحدوث إلا في موارد خاصة كالإقرار، كما حقق في محله. فلاحظ.

(١) وهي قضية أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

(٢) لظهورها في لزوم الجمع مع إمكانه عقلاً وإن لم يساعد عليه العرف، وهو مناف لسيرة الفقهاء في مقام استنباط الأحكام من الأدلة، لأنه مستلزم لعدم تحقق مورد للتخير والترجيح والتساقط، لعدم تناهي الاحتمالات العقلية التي يمكن حمل الأدلة المتعارضة بظواهرها عليها.



لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأولى على عذرة غير مأكول اللحم والثاني على عذرة مأكول اللحم، ليس عملاً بهما، إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها (١) إذا اجتمعت شرايط الحجية، كذلك يجب التعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام (٢) المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هنا قرنية صارفة، ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح والمخير إذا لم يكن (٣) ثابت على تقدير الجمع وعدمه (٤)، فالتعبد بظاهره واجب (٥)، كما أن التعبد بصدور الآخر أيضاً واجب (٦).

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به (٧) وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به (٨)، ولا أولوية

(١) لإطلاق دليل الحجية.

(٢) لأصالة الظهور المعول عليها عند العقلاء، كما تقدم في مبحث الظن.

(٣) بناء على الرجوع للتخيير في المتكافئين. أما بناء على تساقطهما، فيدور الأمر بين التعبد بسندهما دون ظهورهما وعدم التعبد بهما أصلاً، وليس الأول أولى، كما يظهر مما يأتي.

(٤) إذ على تقدير الجمع يتعين التعبد بصدوره وصدور الآخر، وعلى تقدير عدمه يتعين التعبد بصدوره وحده، فالتعبد بصدوره ثابت على كل حال.

(٥) لأصالة الظهور فيه بعد فرض حجيته.

(٦) عملاً بإطلاق دليل الحجية الشامل له.

(٧) الذي هو لازم الطرح.

(٨) الذي هو لازم الجمع.

## للثاني (١).

بل قد يتخيل العكس فيه، من حيث أن في الجمع ترك التعبد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد.

لكنه فاسد (٢)، من حيث أن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد

---

(١) فإنه وإن خلا عن محذور طرح السند في أحدهما إلا أنه مستلزم لمحذور طرح الظاهر في الآخر.

(٢) هذه الجملة قد ذكرت في النسخ المطبوعة التي اطلعت عليها للكتاب. وهي تناسب التعبير عن أولوية العكس بالتخيل، لأن ذلك يقتضي دفعه. إلا أنها لا تناسب المطلب، لأن ما بعدها صالح لتوجيه ما بعدها وتعليقه، لا لدفعه وإبطاله.

وحاصل توجيه أولوية الطرح حسب ما يستفاد من ذلك: أن الجمع مستلزم لمخالفة ظاهر كل من الدليلين مع تحقق موضوعه لفرض وهما على طق الأصل التعبد بالسند. أما الطرح فهو يستلزم العمل بسند أحد الدليلين وظاهره معاً، وليس فيه مخالفة للأصل إلا بالإضافة إلى طرح سند الآخر، وأما ظاهره فلا يلزم من إهماله مخالفة لدليل حجية الظواهر، لاختصاص دليل حجيتها بما كان من الظواهر حجة قد عبدنا الشارع بصدوره، أما مع فرض عدم التعبد بالصدور - كما هو مقتضى الطرح - فلا موضوع لحجية الظاهر حتى يلزم من إهمالها مخالفة للأصل. ولذا كان الطرح أولى، لقلة ما يستلزمه من المخالفة للأصل.

وهذا مبني على أن طرح الدليل راجع إلى طرح سنده دون ظهوره، وهو غير ظاهر، لأن طرح الدليل عملاً لا يرجع إلى تكذيبه، لينافي دليل صدوره، بل لا يتضمن إلا إهماله عملاً، وهو أعم من ذلك.

والتحقيق: أن التعبد بسند الدليل لا أثر له بنفسه كالتعبد بالمراد منه، بل الأثر العملي مترتب عليها معاً بنحو الارتباطية لا الانحلال، وحيث فطر الدليل عبارة عن رفع اليد عما يقتضيه الجمع بين أصالتي الصدور والظهور فيه، كما أن العمل به

بصدوره ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلم - وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به - ليس مخالفاً للأصل، بل التعبد غير معقول، إذ لا ظاهر حتى يتعبد به.

ومما ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمانة فيهما، وقلنا بأن الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور - كآيتين أو متواترين - وجب تأويلها والعمل بخلاف ظاهرهما (١)، فيكون القطع

---

عبارة عن البناء على ما يقتضيه الجمع بينهما، فمع فرض تعذر العمل بالدليلين معاً بالنحو المذكور وفرض دوران الأمر بين طرح أحدهما والجمع بينهما بحمل كل منهما على خلاف ظاهره يتعين الأول، لأن فيه عملاً بأحد الدليلين، بخلاف الثاني فإن فيه خروجاً عن مقتضاهما معاً، بل هو عمل بغير حجة، لعدم حجية الدليل في خلاف ظاهره، ومنه يظهر أنه لو فرض البناء مع التكافؤ على التساقط لا التخيير فتساقط الدليلين وعدم العمل بهما أولى من الجمع بينهما بحمل كل منهما على خلاف ظاهره بل هو اللازم، لامتناع العمل بالدليل فيما ليس حجة فيه، كما لا يخفى.

نعم لو فرض كون الحمل على خلاف الظاهر مقتضى قرينة عرفية أو جمع عرفي بين الدليلين تعين البناء عليه، لقيام ذلك مقام الظهور الأولي في الكشف عن مراد المتكلم، فيتم به الأثر منضمّاً لأصالة الصدور في الدليلين، فيكون العمل عليه عملاً بالدليلين معاً، وهو أولى من طرحهما أو طرح أحدهما قطعاً. فلاحظ، وتأمل جيداً.

(١) إن كان المراد من العمل على خلاف ظاهرهما إهمالهما والرجوع لدليل آخر فهو عبارة أخرى عن الطرح، وإن كان المراد منه حملهما على خلاف ظاهرهما والرجوع لهما في ذلك فهو موقوف على كون الحمل مقتضى الجمع العرفي أو قرينة

بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

وتوضيح الفرق وفساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع قرينة على إرادة خلاف الظاهر (١)، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد بالسند.

وبعبارة أخرى (٢): العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير، إما الأخذ بالسندين، وإما الأخذ بظاهر وسند من أحدهما (٣)، فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به،

وطرح أحد الظاهرين - وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده (٤) - وليس مخالفاً للأصل، لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره.

فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصليين، إما مخالفة دليل التعبد بالصدور

---

خارجية، وإلا فهو ممتنع، لما تقدم في نظيره.

(١) القطع إنما يوجب العلم بإرادة خلاف الظاهر في الجملة من دون تعيين لوجه بعينه، وتعيين وجه خاص موقوف على تعيينه بالقرينة أو بمقتضى الجمع العرفي. ومنه يظهر عدم الفرق العملي بين القطعيين وغيرهما.

(٢) ليس هذا توضيحاً لما ذكره بقوله: «وتوضيح الفرق وفساد القياس أن وجوب...» بل هو رجوع لما ذكره قبل ذلك في أصل المطلب.

(٣) الأول لازم الجمع، والثاني لازم الطرح.

(٤) كالمرجوح أو الذي يختار تركه عند وصول النوبة للتخير.

في غير المتيقن التعبد، وإما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد، وأحدهما ليس حاكماً على الآخر، لأن الشك فيهما مسبب عن ثالث، فيتعارضان (١).  
ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر، حيث  
يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لسند النص.

توضيحه: أن سند الظاهر لا يزاحم دلالاته بديهية (٢)، ولا سند  
النص (٣) ولا دلالاته (٤)، وأما سند النص ودلالاته فإنها يزاحمان ظاهره (٥)،  
لا سنده (٦)، وهما حاكمان على ظهوره، لأن من آثار التعبد به رفع اليد عن  
ذلك الظهور، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص (٧).

---

(١) بل عرفت أنه لا مجال للجمع لاستلزامه العمل بغير الحجة، لأن الدليل  
لا يكون حجة فيما لا يكون ظاهراً فيه.

(٢) لعدم المنافاة بين صدوره وظهوره.

(٣) إذ لا مانع من صدورهما معاً.

(٤) إذ لا مانع من صدور الظاهر مع صدور النص وإرادة مدلوله مع إرادة  
خلاف الظاهر من الظاهر.

(٥) يعني: ظاهر الظاهر.

(٦) لما عرفت من عدم مزاحمة سند الظاهر لصدور النص ولا لدلالاته.

(٧) هذا غير ظاهر، بل الشك فيه مسبب عن احتمال إرادة خلاف الظاهر،  
ولو مع كون النص مما يقطع بعدم التعبد به لكونه خبيراً ضعيفاً. فالعمدة ما تقدم من  
تقديم النص على أصالة الظهور عرفاً.

ومما تقدم يظهر الإشكال فيما ذكره المصنف رحمته من المعارضة، حيث عرفت أن  
العمل قائم بالظهور والسند معاً وترتب عليهما معاً معارضان للدليل الآخر.

وأضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض  
لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف  
الظاهر من مدلوله.

لكن لا دوران (١) هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين  
العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهرة (٢)،  
بخلاف ما نحن فيه، فإننا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل  
بظاهر الآخر، ولا مرجح لعكس ذلك، بل الظاهر هو الطرح، لأن المرجع  
والحكم في الإمكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف (٣)،

---

وما ذكرناه من التوجيه مماشاة له. فلاحظ.

(١) بيان لوجه ضعف القياس.

(٢) بل يتعين طرح الظاهر. لكن طرح الظاهر إن كان بمعنى إهمال الدليل  
فهو عبارة أخرى عن الطرح، وإن كان بمعنى العمل به في خلاف ظاهره فلا مجال  
له، إلا أن يكون الحمل مقتضى قرينة خارجية أو جمع عرفي، فيتعين كما في المقام. ومنه  
يظهر أن القياس في محله إلا أنه لا ينفع في المطلوب. فلاحظ.

(٣) هذا أول الكلام، بل ظاهر الإمكان هو العقلي لا غير، وهو مقتضى  
إطلاق دليل الحجية. مع أن هذا الوجه لو تم إنما يصلح تعليلاً لقصور الدليل  
السابق عن إثبات أولوية الجمع، ولا ينهض بإثبات أولوية الطرح.

فالعمدة ما ذكرنا آنفاً من أن العمل بالدليل لا يكون إلا بترتيب أثر صدوره  
وظهوره معاً سواء كان هو الظهور الأولي أم الثانوي المتحصل من الجمع العرفي،  
فمع فرض تعذر العمل بالظهور الأولي في الدليلين معاً وعدم الجمع العرفي بينهما  
يكون العمل بهما معاً متعذراً عقلاً، ولا دليل على حجيتها فيما يحملان عليه إذا لم  
يكن الجمع عرفياً، فيتعين سقوطها معاً أو سقوط أحدهما تخيراً أو تعييناً لو كان له

ولاشك في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: «أكرم العلماء»، و: «لا تكرم العلماء».

نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا الأمر بالعمل بهما على ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف (١).

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركز في ذهن كل واحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن (٢)، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال، مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معاً. وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما - ولو بعيداً - تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

دليل آخر على عدم  
كلية هذه القاعدة

وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة.

هذا كله مضافاً إلى مخالفتها للإجماع، فإن علماء الإسلام من زمن

مخالفة هذه  
القاعدة للإجماع

مرجح. فتأمل جيداً.

(١) لأن ذلك هو الممكن من العمل بهما المفروض قيام الدليل عليه، فلا بد من الحمل عليه تصحيحاً للكلام. لكن هذا مختص بما إذا كان العمل بهما مقتضى دليل خاص وارد فيهما أما إذا كان مقتضى عموم قابل للتخصيص تعين البناء على تخصيص العموم المذكور لأنه أولى من حملة على المعنى المذكور الخارج عن المفهوم لغة وعرفاً.

(٢) لإطلاق دليل حجيته.

الصحابة (١) إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعلمون المرجحات في الأخبار المتعارضة بطواهرها ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

رجوع إلى كلام  
عوالي اللآلي

وأما ما تقدم من عوالي اللآلي (٢) فليس نصاً، بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو (٣) على التخيير والترجيح، فإن الظاهر من الإمكان في قوله: «وإن أمكنك التوفيق بينهما» هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد.

ويؤيده قوله أخيراً: «فإذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث» فإن عدم مورد التمكن نادر جداً (٤).

---

(١) لا مجال للاستدلال بمثل هذه السيرة فيما نحن فيه، لأن ترجيحهم إن كان بالرجوع للأئمة المعصومين عليهم السلام والأخذ منهم فهو راجع إلى العمل بالعلم في مورد تعارض الأدلة الظنية، وهو خارج عما نحن فيه.

وإن كان بوجوه آخر ظنية أو اعتبارية فهو غير مشروع قطعاً لوجوب الرجوع للمعصومين عليهم السلام الذين هم الثقل الأصغر ولا يفارقون الكتاب والحق ولا يفارقانهم، وقد جعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرجعاً عند الاختلاف، فتجاهلهم تعام عن الحق وإغراق في الضلال، فيكف يحتج بمثل هذه السيرة والإجماع المزعومين؟!.

(٢) حيث تقدم منه دعوى الإجماع على لزوم الجمع مهما أمكن.

(٣) يعني: ولو كان بعيداً لا يقتضيه الجمع العرفي بين الدليلين.

(٤) بل لا يبعد عدم وقوعه، كما تقدم.



وبالجملة: فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك.

أقسام الجمع والتحقيق الذي عليه أهله: أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة:

أحدهما: ما يكون متوقفاً على تأويلهما معاً (١)،

والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين (٢)،

والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول، فهو الذي تقدم أنه مخالف للدليل والنص والإجماع (٣).

(١) كالأمر والنهي في الوجوب والحرمة الذين يمكن الجمع بينهما بحملهما معاً على الإباحة. وكالعامين المتنافيين في مورد واحد الذين يمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على بعض أفراد العام، مثل عموم ما دل على أن ثمن العذرة سحت، وعموم ما دل على أنه لا بأس ببيع العذرة، حيث قد يجمع بينهما بحمل الأول على عذرة الإنسان أو غير مأكول اللحم والثاني على غيرها.

(٢) كالعام والخاص، حيث يجمع بينهما بحمل العام على ما عدا مورد الخاص.

(٣) الظاهر أنه يشير إلى ما تقدم منه في المنع عن لزوم الجمع بين الدليلين مهما أمكن. والظاهر أن المدار فيه على ما إذا كان تأويلها غير عرفي، بحيث لا يرى العرف كلاً منهما صالحاً للقرينة على تأويل الآخر، من دون فرق بين كون التأويل في أحدهما وكونه فيها معاً، لأن اللازم العمل بكل دليل فيما هو ظاهر فيه، ولا ترفع اليد عنه إلا بقرينة عرفية فيها يحسن التأويل ولو كان فيها معاً، وبدونها لا يحسن

وأما الثاني، فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم أنه ليس بتعارض في الحقيقة.

وأما الثالث، فمن أمثلته العام والخاص من وجه، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، ومثل قوله: اغتسل يوم الجمعة، بناء على أن ظاهر الصيغة الوجوب وقوله: ينبغي غسل الجمعة، بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب، فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما

وحيثُ فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث (١) لو اجتمعا في كلام واحد نحو: رأيت أسداً يرمي (٢)، أو اتصلا في كلامين لمتكلم واحد، تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه، كان (٣) حكم هذا حكم القسم الثاني في أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني أن التعبد بصدور النص لا يمكن

---

التأويل ولو كان في أحدهما. نعم لا يبعد كون الغالب في التأويل في الجانبين أنه غير عرفي، وفي التأويل في جانب واحد أنه عرفي. فلاحظ.

(١) جعل المعيار ذلك في الأظهرية المصححة للحمل والتأويل لا يخلو عن إشكال.

(٢) فإنه كما يمكن حمل الأسد على الرجل الشجاع بقرينة نسبة الرمي له يمكن حمل الرمي على رمي التراب والحجارة بنحو البعثة التي يمكن حصولها من الأسد بقرينة نسبته للأسد، إلا أن الأول أظهر، فيتعين الحمل عليه.

(٣) جواب الشرط في قوله: «وحيثُ فإن كان لأحد الظاهرين مزية...».

لو كان لأحد  
الظاهرين  
مزية على الآخر

إلا بكونه صارفاً عن الظاهر (١)، ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرنا (٢) دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص، وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر، لأن كلا من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة (٣)، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر فالتعارض موجود والترجيح بالعرف، بخلاف النص والظاهر (٤).

وأما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر فالظاهر أن الدليل في الجمع (٥)، وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور غير جائز هنا، إذ لو (٦) جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبأن أحدهما لا بعينه مأول

لو لم يكن  
لأحد الظاهرين  
مزية على الآخر

(١) لعدم قبوله للتأويل بعد فرض كونه نصاً في معناه.

(٢) لم يتضح المورد الذي تقدم فيه ذلك.

(٣) التي لا تفيد القطع بالمراد، فيمكن التعبد بخلافها. هذا وقد تقدم في صدر الكتاب أن العمل بالظهور مستند إلى أصالة الظهور التي هي المرجع لأصالة الحقيقة، لا أن أصالة الحقيقة هي المرجع لأصالة الظهور. والأمر سهل.

(٤) فإنه لا مجال لرفع اليد عن دلالة النص، بل تكون هي المقدمة على دلالة الظاهر عرفاً لا غير.

(٥) يعني: ما ذكر في وجه ترجيح الجمع على الطرح.

(٦) يعني: أنه لا أثر بينهما والتعبد بسندهما، إذ بعد فرض صلوح كل منهما للتأويل وعدم المرجح لأحدهما يتعين إما البناء على إجمالهما عرضاً الموجب لتساقطهما والرجوع للأصل الموافق لأحدهما، أو التخيير بينهما الموجب للعمل بأحدهما أيضاً، وذلك حاصل مع الطرح أيضاً، بناء على أن الحكم في المتعارضين الترجيح ثم التخيير لا التساقط - كما هو مختار المصنف عليه السلام - وهذا بخلاف ما إذا كان كل منهما

لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما (١)، وإما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال (٢) إذا تكافأت. وعلى كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم يظهر الثمرة في إعمال المرجحات السندية في هذا القسم، إذ على إعمال قاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما (٣) وإجمالهما كمقطوع الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات. وقد عرفت أن هذا هو الأقوى، وأنه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين (٤) ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما.

---

محتاجاً للتأويل، فإن أثر الجمع بينهما العمل بهما معاً بعد التأويل وأثر الطرح العمل بأحدهما من دون تأويل. فلاحظ.

(١) لكن هذا في الحقيقة ليس عملاً بظاهر أحدهما، بل بالأصل الموافق له. وهذا هو مراد المصنف رحمته.

(٢) الظاهر أن المراد به تعارض أحوال اللفظ من حيث الحقيقة والمجاز والاشتراك والحذف والتقدير وغير ذلك، حيث أن التعارض في المقام بين الحقيقة في كل من الدليلين. والمراد بقوله: «على أضعف الوجهين...» الإشارة إلى الخلاف في أن أدلة التخيير تشمل التعارض بالوجه المذكور، أو تختص بالتعارض المطلق، والمرجع في التعارض بالوجه المذكور أصالة التساقط. فلاحظ.

(٣) ولا مجال مع ذلك للرجوع للمرجحات السندية.

(٤) لأن المراد من الجمع في القاعدة هو الجمع المستتبع للعمل بالدليلين، لا

ويؤيد ذلك - بل يدل عليه - أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الأمرة بالرجوع إلى المرجحات لكن يوهنه أن اللازم - حيثئذ - بعد فقد المرجحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار (١)، مع أن الظاهر من سيرة العلماء - عد اما سيحيء (٢) من الشيخ رحمته الله في العدة والاستبصار - في مقام الاستنباط (٣) التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال: إن هذا من باب الترجيح بالأصل (٤)، فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل المطابق لأحدهما، ومع مخالفتها للأصل فاللازم التخيير (٥) على كل تقدير، غاية الأمر أن التخيير شرعي إن قلنا بدخولها في عموم الأخبار، وعقلي إن لم نقل (٦).

---

المستتبع للإجمال الذي يلزم معه الطرح.

- (١) يأتي الكلام في مفاد الأخبار عند الكلام في المتكافئين إن شاء الله تعالى.
- (٢) في المقام الرابع من مبحث الترجيح.
- (٣) متعلق بقوله: «سيرة العلماء».
- (٤) هذا خلاف الظاهر منهم. ولا سيما مع عدم كون الترجيح بالأصل اتفاقياً.
- (٥) يعني: عملاً بإطلاق دليله بعد فرض فقد المرجح حتى الأصل.
- (٦) بناء على أن الأصل في المتعارضين التخيير، كما أشير إليه في بعض النسخ. لكن المبنى المذكور في غير محله، بل الأصل التساقط، كما حقق وبأبي الكلام فيه في المتكافئين.

هذا لو أريد من التخيير في المسألة الأصولية. وأما لو أريد به أصالة التخيير التي هي من الأصول العملية العقلية فالرجوع إليه فرع تساقط الدليلين. مع

تفصيل في  
الظاهرين  
المتعارضين

وقد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض - كالعامين من وجه، حيث أن مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض - وبين غيره كقوله: اغتسل للجمعة، و: ينبغي غسل الجمعة، فيرجح الجمع على الطرح في الأول، لوجوب العمل بكل منهما في الجملة (١)، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع (٢)، بخلاف الثاني. وسيجيء (٣) تنمة الكلام إن شاء الله تعالى.

ما فرعه الشهيد  
الثاني على  
قاعدة الجمع

بقي في المقام كلام وهو أن شيخنا الشهيد الثاني رحمته الله فرع - في تمهيده على قضية أولوية الجمع - الحكم بتصنيف دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحدهما، وأقاما بينة. انتهى المحكي عنه.

ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي (٤).

---

أنه مختص بها إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة ونحوه من موارد الدوران بين المحذورين ولا يجر في غيره من صغريات ما نحن فيه.

(١) يعني: ولو في المورد السليم عن المعارض.

(٢) لاستبعاد التفكيك في أصالة الصدور بين موارد الدليل الواحد، بناء على أن الطرح إلغاء للسند. ويأتي تمام الكلام في ذلك في المقام الرابع من مباحث الترجيح.

(٣) في المقام الرابع من مباحث الترجيح.

(٤) قال في محكي القوانين: «والتحقيق فيه: أن ذلك يصح بعد ملاحظة

التراجيح في البيئتين وانتفائها وتعادلهما. وكيف كان يمكن العلاج في ذلك التفرع، لإمكان استناد التصنيف إلى ترجيح بيئة الداخل، فيعطى كل منهما ما في يده بترجيح، أو بيئة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر، إذ دخول اليد وخروجها أعم من

وإن كان ذلك (١) أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل (٢). وكيف كان

الحقيقي والاعتباري. ويمكن استناده إلى التعارض والتساقط والتخالف، فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة، كما هو المشهور».

وحاصل ما ذكره: أن البناء على التنصيف لا يتوقف على البناء على قاعدة أولوية الجمع من الطرح، بل قد يكون الوجه في إعمال الترجيح بين البيتين، بأن يقال بترجيح بينة الداخل، وهي بينة صاحب اليد، من حيث أن كلاً منهما لما كان صاحب يد على الدار كان مرجع ذلك إلى ثبوت يد كل منهما على نصفها فترجح بينته في النصف الذي تحت يده. أو يقال بترجيح بينة الخارج، وهي بينة غير صاحب اليد، فترجح بينة كل منهما في النصف الذي تحت يد صاحبه. وعلى الوجهين يكون التنصيف لأجل ترجيح بينة كل منهما في النصف. ويحتمل أن يكون الوجه في التنصيف تساقط البيتين الموجب للتحالف ثم البناء على التنصيف لقاعدة العدل والإنصاف، لا للجمع بين البيتين.

وحاصل ما ذكره المصنف رحمته أن أشكال صاحب القوانين مختص بالقرض الأول الذي ذكره الشهيد الثاني رحمته وهو ما إذا كان كل منهما صاحب يد، ولا يجري في الفرض الثاني، وهو ما إذا لم يكن لأحدهما يد على الدار، كما يقتضيه التدبر في كلام القوانين، إذ فرض كون إحدى البيتين بينة الداخل والأخرى بينة الخارج موقوف على ثبوت اليد في موردتهما، كما لا يخفى.

(١) يعني: التفريع في الصورة الثانية التي هي خارجة عن كلام المحقق القمي رحمته وهو لا يتوجه فيها إيراده.

(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «المراد من المناقشة التي ذكرها الأستاذ العلامة دام ظله في الفرض الأخير على ما صرح به في مجلس البحث هو كون التنصيف فيه من جهة تساقط البيتين بعد التكافؤ وعدم المناص عن التنصيف، لا من جهة الجمع بين البيتين بالتبعيض في أدلة التصديق، فيكون الفرض، كما إذا

فالأولى التمثيل بها وبما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح.

وكيف كان فالكلام في مستند أولوية الجمع بهذا النحو، أعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما، المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين (١)، لأن الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب، ومثل هذا غير جارٍ في أدلة الأحكام الشرعية (٢).

والتحقيق: أن العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقاً (٣)، فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وإن كان طرْحاً من جهة

---

لم يكن بينة أصلاً» أقول: المناقشة المذكورة وإن لم تذكر في كلام المحقق القمي رحمته لظهور كلامه في فرض وجود اليد، إلا أنها قرينة مما ذكره في ذيل كلامه المتقدم بقوله: «ويمكن استناده إلى التعارض...».

(١) الظاهر أن المراد المخالفة القطعية في العمل بالبينة الكاذبة واقعاً، كما يناسبه تعليقه بقوله: «لأن الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب» فأحد الخبرين كاذب قطعاً فالعمل بهما مستلزم للعمل به ولو في بعض مدلوله، وهو حرام. وربما يكون مراده المخالفة القطعية للدليلين، من حيث أن كلاً منهما يقتضي ملكية تمام الدار، فالحكم بالتنصيف مخالفة قطعية لهما معاً. وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) لأن العمل بها في بعض مدلولها لا يرجع إلى تكذيبها فيه، بل إلى تأويلها والتصرف في ظهورها بحمله على ما يناسب الآخر، كحمل العام على الخاص.

(٣) يعني: لا في أدلة الأحكام الشرعية، ولا في غيرها، لما تقدم من امتناع البناء في أدلة الأحكام الشرعية المتعارضة على مقتضى ظهورها وصدورها معاً، بل لا بد من الخروج عن أحدهما.



أخرى (١)، في مقابل طرح أحدهما رأساً.

والجمع في أدلة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم  
بصدقهما وإن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

وفي مثل تعارض البيئات لما لم يمكن ذلك، لعدم تأتى التأويل في  
ظاهر كلمات الشهود (٢)، فهي بمنزلة النصين المتعارضين، انحصر وجه  
الجمع في التبعض فيهما من حيث التصديق، بأن يصدق كل من المتعارضين  
في بعض ما يخبر به.

إمكان الجمع بين  
البيئات بالتبعض

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد تصدقه في نصف الدار، وكذا من شهد  
بأن قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيباً كذا تصدقه في أن قيمة كل نصف  
منه منضماً (٣) إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

وهذا النحو غير ممكن في الأخبار لأن مضمون خبر العادل - أعني  
صدور هذا القول الخاص من الإمام عليه السلام - غير قابل للتبعض (٤)، بل هو

عدم إمكان الجمع  
بالتبعض في  
تعارض الأخبار

(١) كما لو لزم إلغاء ظهورهما أو إلغاء أحدهما أو كليهما في بعض مدلوله.

(٢) إما لأن كلاً منهما نص فيما يعارض الآخر، أو لأنه ظاهر فيه يعلم بإرادته  
له ولا سيما مع كون كل من الكلامين صادراً من شخص فلا يصلح لأن يكون قرينة  
على المراد من كلام الآخر، ولو لعدم امتناع الخلاف بينهما. فتأمل.

(٣) لأن الإخبار بقيمة التام إنما يستلزم الإخبار بقيمة النصف في حال  
انضمامه للنصف الآخر لا في حال انفراده، لإمكان اختلاف قيمة النصف في حال  
انفراده عن نصف قيمة التام.

(٤) إما لأنه أمر بسيط، أو لأنه لا أثر لتنصيفه.

نظير تعارض البيئات في الزوجة أو النسب (١).

نعم قد يتصور التبعض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عاماً ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها بقول الآخر في بعضها، فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما إذا ورد أكرم العلماء، وورد أيضاً: أهن العلماء، سواءً كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في أحدهما، أو ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى طريق التبعض

إلا أن المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا يرتكب في واقعة واحدة، لأن الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالإطاعة (٢)، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس،

---

(١) حيث أنه لا معنى للتصنيف فيها، بل لا بد إما من التصديق في التمام أو

عدمه.

(٢) هذا راجع إلى المنع من التبعض في التصديق لأجل الجمع بين الدليلين، بدعوى: أنه إذا أوجب تصديق كلا العادلين فتكذيب كل منهما بلحاظ بعض الآثار لأجل تصديق الآخر فيها وإن استلزم الموافقة القطعية الإجمالية في أحد النصفين إلا أنه مستلزم للمخالفة القطعية الإجمالية في النصف الآخر أيضاً، ولا يجوز ارتكاب المخالفة القطعية لأجل الموافقة القطعية، كما ذكر نظير ذلك في التخيير الاستمراري.

لكن تقدم غير مرة المنع من ذلك وأن تجنب المخالفة القطعية مع عدم تحصيل الموافقة القطعية ليس بأولى من الوقوع فيها معاً.

هذا كله لو أريد المخالفة القطعية لمضمون أحد الخبرين، وأما لو أريد

فإن الحق فيها متعدد، فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين (١) من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية، فهو أولى (٢) من الإهمال الكلي لأحدهما وتفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد. ولأجل هذا يعد الجمع بهذا

---

المخالفة القطعية في اعتماد الخبرين مع العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع، حيث يلزم الاعتماد على الخبر المعلوم الكذب ولو إجمالاً، وهو حرام، لامتناع حجية معلوم الكذب. فيدفعه: أن العمل بكل خبر بشخصه، وهو غير معلوم الكذب، بل محتمل الكذب، وكذبه واقعاً غير مانع من حجيته، والعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين في تمام مدلوله لا يمنع من حجيته عقلاً، بل هو نظير التعبد بالأصلين المعلوم كذب أحدهما.

فالعمدة في المنع من الجمع بين الدليلين بهذا النحو أنه لا دليل عليه، فإن مقتضى حجية الدليل العمل به في تمام مضمونه لا في بعضه، نظير ما تقدم من أن مقتضى حجية الدليل العمل بمقتضى أصالتي الظهور والصدور معاً فيه لا بمقتضى أحدهما. فلاحظ.

(١) هذا لا يصلح لرفع اليد عن محذور المخالفة القطعية لو فرض كونه مانعاً من البناء على التنصيف. اللهم إلا أن يقال: إنه لا يلزم منه المخالفة القطعية لا في حق الحاكم إذ ليس منه إلا الحكم ولا مانع من جعل الشارع له الولاية على الحكم مع العلم الإجمالي بل التفصيلي بعدم مطابقتها للواقع، ولا في حق المتداعيين لقطع كل منهما بالاستحقاق. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث العلم الإجمالي من أحكام القطع.

(٢) هذا لو تم لا يقتضي الأولوية من حيث العمل بالدليلين التي هي محل الكلام بل يقتضي الأولوية من حيث خصوصية الحق مع قطع النظر عن الدليلين ولذا يجري مع فرض عدم البيينة لكل منهما، كما تقدم بل مع عدم اليد أيضاً.

النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف. وقد وقع التعبد به في بعض النصوص (١) أيضاً.

فظهر مما ذكرنا أن الجمع في أدلة الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا أولوية له أصلاً على طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس (٢)،

الجمع بين البيئات  
في حقوق الناس

وأما الجمع بين البيئات في حقوق الإنسان فهو وإن كان لا أولوية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلة حجية البيئية، لأنها تدل على وجوب الأخذ بكل منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها بين الأخذ لا بكل منهما بل بأحدهما (٣)، أو بكل منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه، إلا أن ما ذكرنا من الاعتبار لعله يكون مرجحاً للثاني على الأول (٤).

ويؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها فيمن أودعه رجل درهمين وآخر درهماً فامتزجا بغير تفریط

---

(١) كخبر السكوني على ما سيذكره.

(٢) الذي تقدم منه هنا امتناع العمل بكل من الخبرين في بعض مضمونه من باب التبويض في التصديق، لا من باب تأويل الخبر وحمله على خلاف ظاهره، فإن هذا لا ينافي تصديق الخبر في تمام مضمونه.

نعم تقدم منه بشيء ومنا سابقاً الإشكال في أولوية الجمع بالتأويل، ولا دخل له بها هنا. ولعل مراده الإشارة إلى ذلك.

(٣) وكذا طرحها معاً والرجوع للأصل.

(٤) عرفت أن هذا لو تم لا يقتضي الأولوية من حيث العمل بالدليلين التي هي محل الكلام، بل من حيث خصوصية الحق.

وتلف أحدهما (١).

هذا ولكن الإنصاف أن الأصل في موارد تعارض البيئات وشبهها هي القرعة (٢).

الأصل في  
تعارض البيئات  
هي القرعة

نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبيئة المطابقة لها، أو مرجحاً بعد تساقط البيتين (٣). وكذا الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي، كأصالة الطهارة مع إحدى البيتين. وللكلام مورد آخر (٤).

(١) حيث تضمنت الرواية أنه يدفع لصاحب الدرهمين درهماً ونصفاً ولصاحب الدرهم نصف درهم. ولا يخفى أن هذا لا يبتني على الجمع بين الدليلين، لفرض عدم البيئة، بل هو شاهد بما ذكرنا من كون الجمع المذكور لخصوصية الحق. (٢) لإطلاق أدلتها. ولا مجال للخروج عنه برواية السكوني الواردة في مورد خاص، بل يلزم الاقتصار على موردها.

ودعوى: فهم عدم الخصوصية لموردتها، لموافقة مضمونها للمركزات العرفية في تشابه الحقوق.

مدفوعة: بعدم وضوح المركزات المذكور ولاسيما مع ورود بعض أدلة القرعة في ذلك. فلاحظ.

(٣) هذا هو الظاهر من أدلة القرعة، وحملها على الترجيح بين البيئات محتاج إلى عناية. ولاسيما مع عموم أدلتها لما إذا لم تكن هناك بيئة أصلاً، إلا لا بد - حينئذٍ - من البناء على كونها مرجحاً. والتفكيك في أدلة القرعة بين موردتي وجود البيئات وعدمه، وأنها تكون مرجحاً في الأول ومرجعاً في الثاني، كما ترى بعيد جداً.

(٤) تقدم بعض الكلام في عموم أدلة القرعة في خاتمة مبحث الاستصحاب.

الكلام في  
أحكام التعارض  
في مقامين

فلنرجع إلى ما كُنا فيه (فنقول): حيث تبين عدم تقدم الجمع على  
الترجيح ولا على التخيير، فلا بد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أن  
الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما، فنقول:  
إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح، فيكونان متكافئين  
متعادلين، وإما أن يكون مع أحدهما مرجح.



## المقام الأول

### في المتكافئين

والكلام فيه:

ما هو مقتضى  
الأصل الأولي  
في المتكافئين؟

أولاً: في أن الأصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا  
أولاً؟، ثم اللازم بعد عدم التساقط (١) الاحتياط (٢) أو التخيير أو  
التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنه  
معنى تساقطهما؟

---

(١) إما لأن الأصل هو عدم التساقط، أو للدليل الخاص.

(٢) وجوب الاحتياط تارة: يكون لأنه المرجح للخبر الموافق له.

وأخرى: يكون لأنه المرجع بعد تساقط الخبرين، وعلى الأول يخرج الخبران  
عن فرض التكافؤ، وعلى الثاني يخرج الكلام عن فرض عدم التساقط. ومن ثم لم  
يكن كلام المصنف رحمته في عرض الأقوال متناسقاً. والأمر سهل بعد كون ذلك أمراً  
لفظياً.



فنقول - وبالله المستعان - :

قد يقال، بل قيل: إن الأصل في المتعارضين عدم حجية أحدهما، لأن دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض.

أما إذا كان إجمالاً فلاختصاصه بغير المتعارضين، وليس فيه عموم أو إطلاق لفظي يفيد العموم، ليكون مدعى الاختصاص محتاجاً إلى المخصص والمقيد.

وأما إذا كان لفظاً فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدل على وجوب العمل عيناً بكل خبر مثلاً (١)، ولا ريب

كلام السيد  
المجاهد في أن  
مقتضى الأصل  
هو التساقط

(١) لا يخفى أن دليل الحجية إنما يقتضي وجوب العمل بالحجة إذا تضمنت حكماً إلزامياً، أما إذا تضمنت حكماً غير إلزامي فلا يكون دليل الحجية مقتضياً لوجوب العمل بالحجة، بل لجوازه، ولذا لا يمنع من الاحتياط. وعليه؛ لا يتم ما ذكره رحمته في وجه امتناع شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين إذا تضمن أحدهما حكماً غير إلزامي، فإن جواز العمل بما تضمن الحكم غير إلزامي منهما لا ينافي ولا يزاحم وجوب العمل بما تضمن الحكم الإلزامي، إذ التزاحم إنما يكون بين التكليفين الاقتضائيين.

فالعمدة في وجه المنع: أن دليل الحجية لا يقتضي وجوب العمل بالحجة شرعاً، بل يقتضي الحجية التي هي معنى اعتباري يستلزم التعبد بمضمون الحجة، ووجوب العمل بالحجة أو جوازه من الأحكام العقلية التابعة للحجج تبعية مقام الامتثال للتكاليف الشرعية، وحيث فكما يمتنع جعل مضمون الحجتين معاً واقعاً لتنافيها ثبوتاً كذلك يمتنع التعبد بمضمونهما إثباتاً، لأن العمدة في تنافي الأحكام وتضادها هو تنافي آثارها العملية - كما أوضحناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي - وحيث كانت فعلية الآثار العملية تابعة لقيام الحجة على الحكم كان لا بد من امتناع

أن وجوب العمل عيناً بكل من المتعارضين ممتنع، والعمل بكل منهما تخيراً (١) لا يدل عليه الكلام، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العيني بالنسبة إلى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة إلى المتعارضين من لفظ واحد (٢).

---

جعل الحجة على الحكمين المتنافيين عملاً، وتعين قصور إطلاق دليل الحجة عن شمول المتعارضين معاً.

(١) لا بد أن يكون المراد بذلك هو حجية كل منهما بشرط اختياره، وإلا فلا معنى لحجية كل منهما تخيراً.

إن قلت: لازم ذلك عدم حجية كل منهما قبل الاختيار، فيجوز الخروج عنها ومخالفتها معاً حينئذٍ.

قلت: لا بد إما من الالتزام بوجوب الاختيار كحكم طريقي نظير وجوب الفحص عن الحجة ولازم ذلك عدم وصول النوبة إلى ما يكون في رتبة متأخرة عن المتعارضين من الحجج والأصول، أو الالتزام بحجيتها معاً قبل الاختيار في نفي الثالث وإن لم يكونا حجة في مضمون كل منهما بخصوصه. فلاحظ.

(٢) هذا موقوف على أن يكون الوجوب التخييري في المقام مبيناً مفهوماً للوجوب التعبدي بنحو لا يجمعهما مفهوم واحد، فيمتنع الجمع بينهما في استعمال واحد، لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى الذي لا مجال لحمل الكلام عليه على التحقيق. وهو غير ظاهر، بل من القريب جمعها في مفهوم واحد، وإنما يختلفان في الإطلاق والتقييد، ولذا ذكرنا أن المراد بالوجوب التخييري هنا هو حجية كل منهما بشرط اختياره.

وعليه فلا مانع من دلالة العموم على حجيتها بالنحو المذكور. لكن بنحو يدل العموم على التقييد، بل العموم إنما يدل على أصل الحجة مع كون التقييد مستفاداً من الدليل الخارجي، وهو المانع العقلي من الجمع بينهما في الحجة الفعلية الذي تقدم التعرض له، فيكون مقتضى الجمع بين العموم والمانع المذكور هو البناء

وأما العمل بأحدهما الكلي عيناً فليس من أفراد العام، لأن أفرادها هي الشخصيات الخارجية (١) وليس الواحد على البدل فرداً آخر، بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس الشخصيات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً (٢).

هذا ولكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه، لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلاً منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي، وهو وجوب العمل بالآخر، إذ لا نعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك.

المناقشة فيما أفاده  
السيد المجاهد

وأما ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر (٣)

على حجة المتعارضين تخييراً.

نعم الجمع بالوجه المذكور وإن كان ممكناً إلا أنه لا معين له، لإمكان الجمع بوجوده آخر، كإخراج أحد المتعارضين عن الحجية بالخصوص مطلقاً أو في بعض الأحوال، والآخر في بعض الأحوال الأخر، أو الرجوع لمثل القرعة في التعيين، إلى غير ذلك من الوجوه المحتملة، فالجمع المذكور ليس عرفياً، بل تبرعياً. والمرتكز عرفاً البناء على خروج كلا المتعارضين عن الحجية العقلية، مع ثبوت الحجية الاقتضائية لهما الرجعة إلى حجية كل منهما لولا المانع، وهذا أقرب عرفاً من الجمع بالوجوه الأخر المشار إليها. فلاحظ.

(١) لأن الحجية لا تعرض الكلي بل الفرد، وتعلقها بالكلي من حيث حكايته عنه، وليس كالملكية مما تتعلق بالكليات، كالأموال الذميمة وغيرها.

(٢) إلا أن يراد بحجية الواحد على البدل حجية كل منهما تخييراً، فيجري فيه ما تقدم.

(٣) لعدم كونه واجداً للملاك الحجية في ظرف وجود المانع المذكور، نظير

فهو خارج عن موضوع التعارض، لأن الأمانة الممنوعة لا وجوب للعمل بها (١)، والأمانة المانعة إن كانت واجبة العمل (٢) تعين العمل بها، لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي (٣) بوجودها يمنع وجوب العمل بتلك (٤)، وتلك لا يمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها (٥) ولا بوجودها (٦). فافهم.

والغرض من هذا التطوير حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض (٧).

---

الظهور الذي يظن بخلافه، بناء على أن دليل حجية الظهور مختص بصورة عدم الظن على خلاف الظاهر.

(١) والتعارض الذي هو محل الكلام هو التعارض بين الدليلين، فلا بد من فرض كون كلا المتعارضين واجداً لملاك الدليلية والحجية حين التعارض وإن امتنع العمل به لوجود المانع.

(٢) يعني: حتى في ظرف وجود الأمانة الممنوعة، لعموم دليل حجيتها.

(٣) يعني: الأمانة المانعة.

(٤) لفرض خروج الممنوعة عن موضوع الحجية مع المانعة.

(٥) لفرض عموم دليل حجية المانعة الشامل لحال وجود الأمانة الممنوعة.

(٦) لفرض عدم وجوب العمل بها، فلا تصلح للمزاحمة والمانعية.

(٧) العمدة فيما ذكره في حسم الشبهة المذكورة هو فرض المتعارضين داخلين

في موضوع الحجية حتى في فرض المعارضة، وأن دليل الحجية يقتضي وجوب العمل بهما تكليفاً فيكون المقام من صغريات باب التزاحم بناء على السببية - كما سيأتي

وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع (فتقول):

الأصل عدم التساقط والدليل عليه

إن الحكم بوجود الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطها ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع (١)، لأن ذلك غير ممكن، كما تقدم وجهه في بيان الشبهة (٢).

لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كساير التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب

---

منه <sup>فَيُتْرَكُ</sup> - وذلك بمقتضى التخيير مطلقاً سواءً كان الدليل لفظياً له إطلاق أم لم يكن. لكن عرفت الإشكال في ذلك وأن دليل الحجية لا يقتضي وجوب العمل تكليفاً، بل التعبد بالمؤدى وضعاً، وحيثُ يخرج المقام عن باب التزاحم، بل حيث يمتنع حجية كلا المتعارضين، فلا بد إما من سقوطها معاً عن الحجية الفعلية أو سقوط أحدهما لا غير، وحيثُ فقد يفرق بين ما إذا كان دليل الحجية لياً وما إذا كان لفظياً له إطلاق. إذ على الأول لا طريق لإثبات التخيير، أما على الثاني فقد يدعى أنه مقتضى الجمع العرفي، كما تقدم، وإن عرفت أن الجمع بذلك ليس عرفياً، بل تبرعياً، فلا مجال له. فلاحظ.

(١) وهو مفهوم أحدهما على البديل.

(٢) الظاهر أنه إشارة إلى لزوم استعمال اللفظ في معنيين على ما تقدم وتقدم

الكلام فيه.

عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة (١).

وهذا مما يحكم به بديهة العقل، كما في كل واجبين اجتماعاً على المكلف. ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسر في ذلك: أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر (٢)، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان (٣)، سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين (٤) أو كان بأمر واحد يشمل

---

(١) لا يخفى أن وجوب الامتثال من الأحكام العقلية التابعة لنفس التكليف سعة وضيقة، فلا معنى لتقييده بالقدرة إلا بمعنى تقييد التكليف الشرعي نفسه بها، ففي حال عدم القدرة لا تكليف حتى يكون هناك موضوع للامتثال، لا أن هناك تكليف يجب امتثاله.

نعم تقييد التكليف بالقدرة لا يقتضي سقوط التكليفين المتراحين معاً بل التخيير بينهما مع عدم أهمية أحدهما، كما ذكره المصنف رحمته. ومن ثم لا يبعد كون ما ذكرناه هو مراد المصنف رحمته.

(٢) بحيث يكون وجود الآخر وإن لم يمثل رافعاً للتكليف المتراح له ملاكاً.

(٣) والمفروض أن كلاهما مع عدم امتثال الآخر ممكن الامتثال.

(٤) كما في الأمارتين اللتين هما من سنخين، كخبر العادل وخبر

واجبين (١)، وليس التخيير في القسم الأول (٢) لاستعمال الأمر في التخيير

والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنة، فيجب تركها.

لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخبر على وجوب (٣) شيء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً

مقتضى الأصل  
التخيير بناءً  
على السببية

صاحب اليد.

(١) كما في الأمارتين اللتين هما من سنخ واحد، كخبري عادلين.

(٢) وهو ما إذا كانت الأمارتان من سنخين. وفي بعض النسخ سقوط قوله: «في القسم الأول». وهو الأنسب.

(٣) تفسير السببية بذلك مما لم نعهده، فإن القائل بثبوت الوجوب الظاهري يقول به حتى بناء على الطريقة. وما نعرفه من معنى السببية أن يكون قيام الأمانة سبباً في حدوث ملاك واقعي يقتضي متابعتها لا يحدث لولا قيامها، إما بنحو يقتضي تبعية التكليف الواقعية الأولية لها - كما هو مقتضى التصويب المنسوب للأشاعرة - أو بنحو يقتضي تبدل الأحكام الواقعية بها - كما هو مقتضى التصويب المنسوب للمعتزلة - أو بنحو يقتضي تدارك ما فات من مصلحة الواقع على تقدير الخطأ بسببها - كما هو مرجع القول بالمصلحة السلوكية الذي تقدم في أول الكلام في حجية الظن - وقد تقدم في أول الكلام في حجية الظن الإشارة إلى بطلان الوجوه المذكورة ولو لعدم الدليل عليها، وأن العمل بالأمانة ليس إلا لإدراك الواقع الذي هو مرجع القول بالطريقة.

على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لأعمال الأخر، كما في كل واجبين متزاحمين. أما لو جعلناه من باب الطريقية - كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار، بل غيرها من الأمارات - بمعنى أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبة إيصاله إلى الواقع فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً، لأن أحدهما مخالف للواقع (١)، فلا يكونان طريقين إلى الواقع

---

(١) مخالفة الطريق للواقع وإن استلزمت عدم إرادة الشارع بمضمونه من حيث الحكم الواقعي، لأنه مخالف له، إلا أنه لا ينافي حجيته ووجوب العمل به ظاهراً، لأنه لو سلم أن ملاك حجية الطريق ووجوب العمل به هو إيصاله، إلا أنه لا يراد به إيصال كل طريق بشخصه، لإمكان خطأ الحجة قطعاً بل يراد به غلبة الإيصال في النوع الذي يكون ذلك الطريق من أفراده، وذلك حاصل مع خطأ الطريق. وعليه فلو فرض كون مفاد جعل الحجة وجوب العمل بالطريق تكليفاً تعين البناء على التخيير بين المتعارضين بعد فرض تعذر العمل بهما معاً، كما تقدم بناء على السببية.

فالعمدة ما عرفت من أن وجوب العمل بالطريق ليس تكليفاً شرعياً، ليكون مورد التعارض من صغريات باب التزاحم بين التكليفين، الذي يلزم معه التخيير عقلاً، بل هو حكم عقلي لا غير، متفرع على جعل الشارع للحجة وتعيده بمضمون الحجة، وحيث يمتنع التعبد بالضدين والنقيضين تعين قصور دليل الحجة عن إثبات حجية كلا المتعارضين، من دون فرق بين السببية والطريقية. غاية أن عدم حجية المتعارضين ليس لقصورهما ذاتاً، بل للمانع من حجيتها.

ودعوى: أنه بناء على السببية يتعين البناء على التخيير، لأن كلاً من المتعارضين



ولو (١) فرض محالاً إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه لو فرض إمكان الجمع.

مثلاً لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرايط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما (٢)، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

ومن هنا يتجه الحكم حينئذٍ بالتوقف، لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه (٣)، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين،

مقتضى الأصل  
التوقف بناءً  
على الطريقة

بوجود حدوث ملاك يقتضي العمل على طبقه مع قطع النظر عن الواقع، ومع امتناع الجمع بينهما يتعين البناء على التخيير بالاقتصار على أحد الملاكين، لأنه الممكن ولا وجه لإهمالهما معاً مع إمكان استيفاء أحدهما، كما هو الحال في سائر موارد التزاحم. مدفوعة: بأن السببية فرع حجية الطريق، فمع فرض امتناع حجية كلا المتعارضين لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين، فلا بد من تخصيص إطلاق دليل الحجية بالإضافة إلى المتعارضين، فلا كاشف عن الملاك فيهما الملزم باختيار أحدهما، ليكون من صغريات باب التزاحم. فتأمل جيداً.

(١) (لو) هنا وصلية.

(٢) عرفت الكلام في ذلك، وأنه لا فرق فيه بين السببية والطريقة.

(٣) الذي يكون لازمه حجيتها في نفي الثالث.

بل بمعنى أن شيئاً منها ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص (١).

ومقتضاه الرجوع إلى الأصول العملية إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام - أعني التكافؤ - فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما، لعدم كونها طريقين كما أن التخيير مرجعه إلى التساقت من حيث وجوب العمل (٢).

مقتضى الأخبار  
عدم التساقت

هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية، إلا أن الأخبار المستفيضة، بل المتواترة قد دلت على عدم التساقت (٣) مع فقد المرجح.

ما هو الحكم  
بناءً على عدم  
التساقت؟

وحينئذٍ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منها الاحتياط (٤)، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتها، وكذا بين القصر والإتمام (٥)؟ وجوه:

(١) هذا موقوف على خروج المتعارضين معاً عن إطلاق دليل الحجية، وقد سبق أنه الأقرب عرفاً، وإن كان يمكن دعوى خروج أحدهما المعين واقعاً مطلقاً أو في بعض الأحوال. فراجع.

(٢) وإن جاز العمل بكل منهما، لأنه الحجة في ظرف اختياره.

(٣) يأتي الكلام في هذه الأخبار عند الكلام في أخبار التخيير والتوقف.

(٤) هذا راجع إلى أن موافقة الاحتياط من المرجحات، وهو خلاف فرض التكافؤ.

(٥) لا يخفى أن الاحتياط - حينئذٍ - لا يكون مخالفاً لهما، بل عملاً بمضمونها وجمعاً بينهما في مقام العمل، وهو يناسب حجة أحدهما المعين واقعاً وتنجز أحد

## المشهور - وهو الذي عليه جمهور المجتهدين - الأول، للأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه (١).

المشهور هو  
التخيير للأخبار  
المستفيضة الدالة  
على التخيير

الاحتمالين الناشئين منهما. وإنما يكون الاحتياط مخالفاً لهما معاً فيما إذا كان مقتضاه مبانياً لمقتضاهما معاً، كما لو دل أحد الخبرين على وجوب القصر، والآخر على التخيير بينه وبين الإتمام، فإن مقتضى الاحتياط الناشئ منهما الإتيان بالقصر، ومقتضى الاحتياط التام الذي يكون مخالفاً لهما هو الجمع بين القصر والإتمام لو فرض احتمال خطأ الخبرين.

اللهم إلا أن يكون مراده بمخالفة الاحتياط لهما عدم كون مقتضى الاحتياط مدلولاً لأحدهما بخصوصه فيشمل مثل الجمع بين القصر والتام مع اختلاف الخبرين في وجوب كل منهما بخصوصه، في مقابل ما إذا كان أحدهما مطابقاً للاحتياط، كما لو دل أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على عدمه. فلاحظ.

(١) الذي عثرت عليه مما استدل به على التخيير أخبار متعددة:

الأول: خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: «قلت له: تبيئنا الأحاديث عنكم مختلفة. فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا. قلت: يبيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق. قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».

ودعوى: أن صدره ظاهر في لزوم العرض على الكتاب والسنة والترجيح بهما، فهو إنما يقتضي التخيير بعد فقد المرجح لا مطلقاً. لا تضر بها نحن فيه، إذ الكلام في المتكافئين. على أنها غير تامة، لأن ظاهر صدرها العرض على الكتاب والسنة لتمييز الحجة عن غيرها مع قطع النظر عن التعارض، لا الترجيح بين المتعارضين الذين هما حجة ذاتاً، كما يناسبه إطلاق قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنا» فإن العدول عن العنوان المسؤول عنه إلى التعبير بذلك ظاهر في أنه عليه السلام في مقام ضرب القاعدة لحجية

الأخبار. كما أن ذلك هو المناسب للضابط المذكور في الحديث، كما لا يخفى.  
 الثاني: موثق سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهى عنه كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه». لكن قد يدعى أن ظاهرها التوقف في العمل بكلا الروايتين كما هو مقتضى قوله: «يرجئه». والحكم بأنه في سعة لعله لتساقط الروايتين وكون السعة مقتضى الأصل العملي، خصوصاً في مورد الرواية، وهو دوران الأمر بين الأمر والنهي.

الثالث: خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه». ودعوى: عدم ظهوره في فرض التعارض، بل هو يدل على حجية الأخبار من حيث هي.

مدفوعة: بأن التعبير بالسعة يناسب التخيير بين الروايات، وهو إنما يناسب فرض التعارض، إذ مع عدمه تكون الرواية حجة مطلقاً، وقد لا يكون مضمونها مبنياً على السعة، فإطلاق السعة ظاهر في فرض تعدد الوجوه التي يعمل عليها، وهو لا يتم مطلقاً إلا في فرض التخيير، فلو لم تكن الرواية ظاهرة في ذلك فلا أقل من كونها مشعرة به، ولا سيما مع تعرضها للرد للقائم الظاهر في نحو من التردد المناسب للتعارض. فتأمل.

الرابع: مكاتبة الحميري المقدمة من المصنف عليه السلام في مبحث الشبهة الوجوبية من أصل البراءة الواردة في التكبير عند القيام من التشهد الأول المتضمنة لقوله عليه السلام: «وبأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً».

ودعوى: أن المحتمل قريباً كون المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين، كما هو المناسب لقوله: «كان صواباً»

لامتناع كون كلا المتعارضين صواباً، وهو المناسب لوظيفة الإمام عليه السلام، لأن وظيفته بيان الحكم الواقعي المسؤول عنه لا الظاهري الذي يبتني على التخيير.

مدفوعة: بأن ذلك خلاف ظاهر قوله: «بأيهما أخذت» فإنه كالصریح في الأخذ بإحدى الروایتين تخييراً، وهو المناسب للتمهيد بذكر الروایتين، وإلا لم يكن لذكرهما دخل في الجواب. والمراد من الحكم بالصواب ليس هو الحكم على كلا الروایتين به، بل الحكم على الحكم على التخيير بينهما به، فيرجع إلى أن التخيير هو الحكم الظاهري الصواب في مثل ذلك. وعدول الإمام عليه السلام عن مقتضى وظيفته ليس محذوراً ترفع به اليد عن ظاهر الرواية، لإمكان وجود جهة تقتضي ذلك.

الخامس: رواية علي بن مهزيار الواردة في ركعتي الفجر في السفر. وفيها: «فروى بعضهم: صلها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا على الأرض. فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت». والكلام فيها هو الكلام في سابقتها.

السادس: مرفوعة زرارة، وفيها بعد الترجيح بالاحتياط: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر». وهي أخص من الإطلاقات المتقدمة، ومقتضى الجمع العرفي العمل عليها لولا ما سيذكره المصنف عليه السلام من ضعف سندها، فيتعين العمل على الأخبار السابقة بعد تقييدها بأخبار الترجيح الآتية إن شاء الله تعالى.

نعم يشكل التمسك بأخبار التخيير المذكورة - بعد ضعف السند أو الدلالة في الكل أو الجمل - بأنها محكومة لرواية العيون المعتبرة ظاهراً الآتية من المصنف عليه السلام عند ذكر روايات الترجيح. وفيها: «وما كان في السنة نهي إعافه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر على خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكرهه ولم يجرمه. فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف

وأنت طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

فإن هذه الرواية الشريفة حاكمة على أخبار التخيير جميعاً ومفسرة لموردها، وأنها خصوص ما كان النهي للكراهة والأمر للترخيص، دون ما إذا لم يمكن الجمع بين الخبرين عرفاً. وهو المناسب لمورد مكاتبة الحميري ورواية علي بن مهزبار المتقدمين، كما تعرضنا لذلك في المسألة الثالثة من مسائل الشبهة الوجوبية من أصل البراءة. وبه يندفع ما اشرنا إليه من الإشكال بأن حمل كلام الإمام عليه السلام على التخيير في المسألة الأصولية مناف لوظيفته، كما تقدم دفعه بذلك هناك.

وبما ذكرنا ترفع اليد عن ظاهر أخبار التخيير، لولا شهرته بين الأصحاب، خصوصاً مثل الكليني رضي الله عنه، فإنه قد يكشف عن هجرهم لرواية العيون أو إطلاعهم على ما يوجب صرفها عن ظاهرها. لكن في بلوغ ذلك حداً يخرجها عن الحجية إشكال، لإمكان غفلتهم عن مدلولها، أو عن إمكان الجمع بينها وبين أخبار التخيير بما ذكرنا. ولا مجال مع ذلك للبناء على التخيير.

ولاسيما مع ما ذكره شيخنا الأستاذ دامت بركاته من أن الأصحاب قد هجروا أخبار التخيير عملاً، فإنهم وإن ذكروه في الأصول، إلا أنهم لم يعملوا على ما ذكروه في الفقه، فإننا لم نجد مورداً واحداً التزموا فيه بالتخيير بعد الاعتراف بتساوي الخبرين.

اللهم إلا أن يحمل ذلك منهم على بنائهم على الترجيح بمطلق المزية، فإن ذلك يوجب ندرة التساوي الذي هو مورد التخيير، لا لاعراضهم عن التخيير في مورد التساوي. أو يكون ذلك منهم احتياطاً في اختيار الحجة وإن لم يكن لازماً. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية (١) المحكية عن عوالي اللآلي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة. وهي ضعيفة جداً، وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني رحمته الله في مقدمات الحدائق.

وأما أخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث أن التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل (٢) كما في ما لا نص

أخبار التوقف  
والجواب عنها

(١) عرفت أنه لو تمت لا تكون معارضة لأخبار التخيير، بل مخصصة لها. ولذا ذكرنا أن مرجع الوجه الثاني إلى جعل الاحتياط مرجحاً، وهو خلاف فرض التكافؤ.

(٢) هذا غير ظاهر، فإن التوقف في الفتوى بالحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري لعدم الحجة لا يقتضي الاحتياط في العمل، بناء على أن المرجع مع عدم البيان الشرعي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والذي ينبغي أن يقال: المراد بالتوقف تارة: يكون هو التوقف في العمل الراجع إلى الاحتياط في المسألة الفرعية.

وأخرى: يكون هو التوقف في الحكم بحجبة إحدى الروايتين تعييناً أو تخييراً، الراجع إلى عدم الاعتماد عليهما في العمل.

أما الأول فهو راجع إلى الوجه الثالث.

وأما الثاني فهو راجع إلى أصالة التساقط في المتعارضين التي تقدم الكلام فيها، وهي لا تمنع من الرجوع إلى الأصول الشرعية فضلاً عن العقلية، كما لا يخفى.

هذا وظاهر نصوص التوقف في المقام هو الثاني، كمكاتبة محمد بن عيسى: «كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه. فكتب عليه السلام: ما علمتم

فيه (١) فهي محمولة على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها (٢)، فيظهر منها أن المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى

أنه قولنا فألزموه، ولما لم تعلموا فردوه إلينا». ومرسل سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه. قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما. قال: خذ بها فيها خلاف العامة». فإنها صريحان في التوقف عن العمل بالخبرين المتعارضين، ولا دلالة فيهما على المنع من الرجوع للأصل بعد التوقف عنهما.

وذلك هو المتصرف من التوقف في مقبولة ابن حنظلة المتضمنة لقوله عليه السلام بعد ذكر المرجحات: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خبر من الاقتحام في الهلكات».

ومثلها رواية العيون المتقدمة المتضمن ذيلها للأمر بالتوقف، فإن المنصرف منهما التوقف عن الروايتين في مقابل العمل بإحدهما تحييراً أو تعييناً، لا التوقف في المسألة الفرعية الذي هو بمعنى الاحتياط في العمل.

وهذا بخلاف التوقف فيما لا نص فيه، فإنه يتعين حملة على التوقف في العمل الراجع إلى الاحتياط، لعدم فرض ما يحتمل الحجية حتى يحمل التوقف على بيان عدم حجيته. فلا حظ.

ثم إنه لو فرض ظهور نصوص التوقف في المقام في التوقف في العمل الراجع إلى الاحتياط أمكن الجواب عنها بما سيذكره المصنف عليه السلام.

(١) أشرنا إلى الفرق بين مورد تعارض النصين ومورد عدم النص.

(٢) وهو مقبولة ابن حنظلة ورواية العيون، لأنهما تضمنت كون غاية التوقف لقاء الإمام عليه السلام وبيان الحال من قبله، والمنصرف منه إمكان ذلك فلعل خصوصيتها في ذلك لوجوب الاحتياط في زمن الفحص عن الدليل، لا وجوب الاحتياط حتى مع اليأس عن الدليل ليكشف عن انقلاب الأصل في



لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل فيها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الأخبار من باب السببية (١)، يتوهم أنه لولا ذلك لا وجب التوقف، لقوة (٢) احتمال أن يكون التخير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزامم الواجبين (٣). بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليقاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الأخبار من باب الطريقة (٤). بل هو أمر واضح. ومراد من جعلها من باب السببية عدم إناطتها بالظن الشخصي (٥)، كما يظهر (٦) من صاحب المعالم رحمته الله في تقرير دليل الانسداد.

المعارضين. فلاحظ.

- (١) بناء على أن مقتضى السببية التخير عند التعارض، على ما تقدم من المصنف (قده) وتقدم الكلام فيه.
- (٢) تعليل لقوله: «لا يدل...».
- (٣) فيكون الحكم بالتخير تعبيراً خاصاً مخرجاً عن مقتضى القاعدة المتقدمة بناءً على الطريقة. لا حكماً جارياً على مقتضى القاعدة، ليتعين البناء على السببية بناء على ما تقدم.
- (٤) كأنه لظهورها في كون منشأ الترجيح غلبة مطابقة الراجح للواقع أو أقربيته له، لا لملاك يقتضي متابعتها مع قطع النظر عن الواقع.
- (٥) فالمراد بالسببية في كلامه معنى آخر غير ما تقدم ابتناء القاعدة عليه في كلام المصنف رحمته الله.
- (٦) بيان للمنفى وهو إناطتها بالظن الشخصي.

لو وقع التعادل  
للمجتهد في عمل  
نفسه أو للمفتي  
لأجل الإفتاء

ثم المحكي عن جماعة - بل قيل : أنه مما لا خلاف فيه - أن التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه.

وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتي، فيتخير في العمل كالمفتي.

ووجه الأول واضح (٧).

وأما وجه الثاني فلأن نصب الشارع للأمارات وطريقتها يشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد، وأثبت جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد.

ولأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقدّم دليل عليه، فهو

تشريع

ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار، لأنه (٨) حكم للمتخير وهو المجتهد. ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي (٩) مع أن حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلد، لأن (١٠) الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك، وله

---

(٧) لظهور أدلة التخيير في كونه مقدمة للعمل.

(٨) يعني: لأن التخيير.

(٩) يعني: مع اليقين بحدوثة الذي هو مورد الاستصحاب.

(١٠) تعليل لقوله: «ولا يقاس».

حكم مشترك (١)، والتخير هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق (٢)، كما أن العلاج بالترجيح مختص

(١) لكن الحكم المشترك موضوعه الشاك، فإذا فرض اختصاص الشك بالمجتهد وعدم حصوله للعامي، فلا وجه للفتوى له بالحكم المذكور، فالأولى أن يقال: إن العامي يحصل له أيضاً الشك في البقاء كما يحصل له الشك في الحدوث، ولذا احتاج إلى سؤال المجتهد، فإذا أفتاه المجتهد بالحدوث تم له موضوع الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فجرى حكمه في حقه، غايته أن اليقين بالحدوث ليس حقيقياً، بل تنزلياً بسبب أخذه من المجتهد، فيبني الاستصحاب في حقه على جريان استصحاب مؤدى الأمانة، ولا بأس به، كما حقق في محله، وقد يبتني عليه الاستصحاب في حق المجتهد، حيث أنه قد لا يعلم بالحدوث وجداناً، بل بسبب قيام الأمانة عليه.

(٢) هذا غير ظاهر، لظهور أدلة التخيير لو تمت في أن التخيير حكم لمن يجب عليه العمل بالأدلة، وهو لا يختص بالمجتهد، بل يشترك في ذلك جميع المكلفين، وليس للمجتهد إلا تشخيص مقتضى الأدلة في حق العامي، فلا وجه لاختصاص التخيير بالمجتهد.

نعم قد يدعى أن التقليد مختص بالأحكام الفرعية، لا بمقدمات استنباطها من المسائل الأصولية واللغوية والعقلية وغيرها، فليس للمجتهد الفتوى بالتخير بل له الفتوى بالحكم الفرعي الناشئ منه بضميمة بقية المقدمات التامة بنظره.

وفيه: أنه خلاف عموم أدلة التقليد الشامل للمسائل الأصولية وغيرها، فكما يصح للعامي الرجوع له في الحكم الفرعي يصح منه الرجوع له في الحكم الأصولي. نعم لما كان غالب العوام عاجزاً عن معرفة المقدمات بأجمعها كان له إيكالها بأجمعها للمجتهد، وحينئذٍ فكما يسوغ للمجتهد أن يفتي له بمقدمات الاستنباط ويوكل الاستنتاج منها له، كذلك يسوغ له أن يفتي له بالنتيجة أعني نفس الحكم الفرعي،

بل الثاني أسهل وأيسر .

أما لو فرض استقلال بعض العوام بالنظر في بعض المقدمات ولو مع عجزه عن بعضها الآخر - كما قد يحصل لبعض طلبة العلم وفقهم الله تعالى - امتنع عليه الرجوع للمجتهد في الأحكام الفرعية المبتنية عليها مع اختلافها فيها لأنه من رجوع العالم للجاهل بنظره، وتعين عليه الاقتصار في الرجوع للمجتهد على المقدمات الأخرى التي يختص المجتهد بمعرفتها ولا رأي للعامي فيها، نظير رجوع المجتهد لعلماء الرجال واللغة وقبول أقوالهم بناء على أنه بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة ثم استقلاله بالنظر في بقية مقدمات الاستنباط . فيتعين في المقام على المجتهد الفتوى للعامي بالتخير بين الدليلين ثم العمل على ما يختاره بعد بيان مؤداه له بنظره .

على أنه لو تم ما ذكره من اختصاص التقليد بالأحكام الفرعية أشكال فتوى المجتهد للعامي بالحكم المطابق للدليل الذي يختاره، لأن الظاهر أن وظيفة المجتهد هي الفتوى بالحكم المستنبط من الأدلة التي يرى المجتهد حجيتها في حق العامي، لعموم دليلها له وإن كان عاجزاً عن تشخيص مؤداه، أما لو فرض اختصاص الحجية بالمجتهد لاختصاص عنوان دليلها به لم يسغ له الفتوى للعامي بالحكم المستنبط من تلك الأدلة، وتعين له النظر في مفاد الأدلة التي جعلت في حق العامي، فلو فرض أن المجتهد علم بحجية خبر الهاشمي في حق الرجال وحجية خبر غيره في حق النساء لم يسغ له الفتوى للنساء بالأحكام التي تقتضيها أخبار الهاشمي، بل يتعين له الفتوى بالأحكام المستنبطة من أخبار غيرهم التي هي بنظره حجة في حق النساء .

ففي المقام حيث كان ظاهر أخبار التخيير تخيير المكلف في مقام العمل فلا وجه لاعتماد المجتهد في الفتوى للعامي على ما يختاره هو، بل يتعين عليه الفتوى اعتماداً على ما يختاره العامي المستفتي، ولا دليل على قيام اختيار المجتهد مقام اختيار

به (١).

فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر، لأنه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد، أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلد. وكذا لو فرضنا تكافؤ اللغويين في معنى لفظ الرواية فالعبرة بتخيير المجتهد (٢)، لا تخيير المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين وآخر يتفرع على آخر.

والمسألة محتاجة إلى التأمل، وإن كان وجه المشهور أقوى (٣). هذا حكم المفتي.

وأما الحاكم والقاضي فالظاهر - كما عن جماعة - أنه يتخير أحدهما

لو وقع التعادل  
للحاكم والقاضي  
فالظاهر التخيير

العامي بحيث ينقح موضوع الحجية في حق العامي، وهذا بخلاف غير الاختيار من شرائط الحجية، كعدالة الراوي وعدم المعارض للخبر، والمرجح له عند التعارض، فإن موضوع الحجية في حق الكل لما كان هو العناوين الواقعية كان تشخيص المجتهد لها وإدراكها موجبا لعلمه بما هو الحجة في حق العامي، فيسوغ له الفتوى بالحكم المستنبط منه. فتأمل جيداً.

(١) عرفت إمكان استقلال العامي ببعض مقدمات الاستنباط، ومنها النظر في المرجح كما عرفت أخيراً الفرق بين التخيير والترجيح وإمكان قيام المجتهد مقام العامي في الثاني دون الأول.

(٢) يعني: بناء على الرجوع للتخيير في مثل ذلك. لكن ما سبق في التخيير بين الخبرين جار هنا.

(٣) العمدة فيه ما ذكرنا.

فيقضي به لأن القضاء والحكم عمل له لا للغير (١)، فهو المخير. ولما عن بعض من أن تخيير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة (٢).

هل التخيير بدوي  
أو استمراري؟

ولو حكم على طبق إحدى لأمارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى؟

المحكي عن العلامة رحمته الله وغيره الجواز، ولا يستبعد وقوعه، كما لو تغير اجتهاده، إلا أن يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه، كما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لأبي بكر: «لا تقض في الشيء الواحد حكيمين مختلفين».

مختار المصنف  
التخيير البدوي

أقول: يشكل الجواز، لعدم الدليل عليه، لأن دليل التخيير إن كان الأخبار الدالة عليه فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما (٣).

(١) أما في أحكام القضاء من تعيين شرائط الحكم وطرقه فواضح. وأما في تعيين الأمر المقضي فيه المقتضي في كالحقوق المتنازع فيها فلأن وظيفته الحكم بما هو الحق واقعاً، فيلزمه الرجوع في تشخيصه إلى ما هو الحجة في حقه لا في حق الخصم. فلاحظ.

(٢) لم يتضح كون هذا صالحاً للدليلية في المقام، فالعمدة ما ذكرنا.

(٣) الظاهر تامة الإطلاق، لأن موضوع التخيير فيها هو تعارض الخبرين الذي يفرق فيه بين الواقعة الأولى والوقائع اللاحقة لها. ولا سيما مع التعبير في بعضها السعة حتى يرى القائم الظاهر في كون التخيير استمرارياً. مع أن مقتضى ما ذكره امتناع العدول عما اختاره قبل العمل به في الواقعة الأولى، لارتفاع التحير بالاختيار ولا يتوقف على العمل بما اختار، ولا يظن من أحد الالتزام به. فتأمل.

فالظاهر أن العمدة في محذور الالتزام بالتخيير الاستمراري هو لزوم المخالفة

وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة (١)، والأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله (٢).

نعم لو كان الحكم بالتخير في المقام من باب تزامم الواجبين كان الأقوى استمراره، لأن المقتضي له في السابق موجود بعينه، بخلاف التخير الظاهري في تعارض الطريقتين (٣)، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخير الواقعي. فتأمل.

واستصحاب التخير غير جار، لأن الثابت سابقاً بثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم في غير موضوعه

---

القطعية الإجمالية في إحدى الواقعتين. وقد تقدم اندفاع ذلك عند الكلام في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

(١) لا يخفى أنه لم يتقدم منه تقرير حكم العقل إلا بملاك التزامم بناء على أنه اللازم من القول بالسببية. وسيأتي منه تتبعاً الاعتراف بأن مقتضى التزامم هو التخير الاستمراري.

(٢) الفرق بين ذلك وما نحن فيه أن التخير بين المجتهدين لم يثبت إلا بالإجماع والمدعى الذي لا إطلاق له يقتضي كونه استمرارياً، بخلاف التخير في المقام فإنه ثابت بالنصوص التي كان مقتضى إطلاقها كون التخير استمرارياً.

(٣) الذي هو عبارة عن التخير في تعيين الحجة التي لا يجب العمل بها إلا لإدراك الواقع من دون أن يشتمل على ملاك يقتضي العمل بها مع قطع النظر عن الواقع الذي قامت عليه، إذ لو كانت كذلك كان التخير بينها من باب التخير بين الواجبين الواقعيين المتزاممين، وعليه يبني ما تقدم منه تتبعاً بناء على السببية، وهو المراد بالتخير الواقعي، وإن لم أعهد من جرى في تعبيره على هذا النحو.

## الأول (١).

وبعض المعاصرين رحمته الله استجود كلام العلامة رحمته الله مع أنه منع من العدول عن أمانة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخر (٢). فتدبر.

حكم التعادل  
في الأمارات  
المنصوبة في  
غير الأحكام

ثم إن حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام - كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال - وجوب التوقف، لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية إلى الواقع لا السببية المحضة وإن لم يكن منوطاً بالظن الفعلي، وقد عرفت أن اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام.

(١) هذا موقف على أخذ عدم الاختيار في موضوع الحكم، وهو غير ظاهر، بل الظاهر أن الموضوع هو التعارض، كما تشهد به النصوص المتقدمة. نعم مرجع التخيير إلى حجية كل منهما على تقدير الاختيار، فهو راجع إلى حجية كل منهما المعلقة، فيبيني على الكلام في الاستصحاب التعليقي. فتأمل.

(٢) عرفت الفرق بين الأخبار وغيرها من الأمارات بأن دليل التخيير في الأخبار إطلاق يقتضي كونه استمرارياً، بخلاف غيرها من الأمارات، إذ ليس الدليل فيها لو تم إلا الإجماع أو نحوه مما لا إطلاق له.

ثم إن المصنف رحمته الله خص الكلام في كون التخيير استمرارياً أو ابتدائياً بالحكم مع الذي هو وظيفة القاضي، مع أنه يعم مطلق اختلاف الأخبار ولو في غير القضاء.

نعم ما تقدم من لزوم المخالفة القطعية مع التخيير الاستمراري قد لا يجري في غير القضاء، كما لو كان أحد الحكمين إلزامياً والآخر غير إلزامي. لكن هذا بالنسبة إلى نفس العمل بمضمون الخبر أما بالنسبة إلى الفتوى به فيتلزم المخالفة القطعية أيضاً. فتأمل.



إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات - كما هو (المشهور) وسيجيء - لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيء منها للأصل (١)، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث (٢)، لأنه طرح للأمارتين (٣)، فالأصل الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاة في الأضحية، فإنه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية (٤).

(١) لكن هذا موقوف على عموم دليل الترجيح لغير الأخبار من الإمارات، وإلا كان وجود جهة الترجيح كعدمها وكانت الإماراتان بحكم المتعادلتين.  
 (٢) الذي هو مقتضى الأصل المفروض عدم موافقة شيء منها له.  
 (٣) هذا كسابقه موقوف على عموم دليل عدم التساقل لغير الأخبار من الإمارات المتعارضة، وقد عرفت الإشكال فيه في الأخبار فضلاً عن غيرها. نعم لو فرض العلم الإجمالي بصدق إحدى الأمارتين اتجه امتناع الرجوع للأصل في الفرض.

(٤) كأصالة البراءة من حرمة ما يشك في كونه غناء، وأصالة الاشتغال المانعة من التيمم بما يشك في كونه صعيداً ونحوهما، وإن كان الأصل مخالفاً لمقتضى الأمارتين معاً، وأما الأصل الجاري في موضوع الأمارتين الذي هو مورد التعارض فلا يرجع إليه بناء على امتناع الرجوع للثالث. لكن الظاهر أنه لو تم الدليل على امتناع الرجوع للثالث لم يفرق بين الأصل الجاري في مورد التعارض والأصل الجاري في المسألة المتفرعة عليه فاختصاص المنع بالأول في غير محله.

اللهم إلا أن يكون مراده بالأصل في المسألة الفرعية هو الأصل المطابق لمؤدى إحدى الأمارتين المتعارضتين لا المخالف لهما معاً حتى يجري ما ذكرنا من امتناع

لابد من الفحص  
عن المرجحات  
في المتعارضين

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير ومقدمة للترجيح، وهو  
أن الرجوع إلى التخيير غير جارٍ إلا بعد الفحص التام عن المرجحات، لأن  
مأخذ التخيير

إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب  
إلا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلا بعد عدم  
مزية في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل (١)، والحكم بعدمها لا يمكن  
إلا بعد القطع بالعدم أو الظن المعبر، أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر  
فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد الفحص التام (٢). مع أن

---

الرجوع إليه بناء على امتناع الرجوع للثالث. فلاحظ.

(١) لأن المزية المذكورة ترجع إلى أهمية ذي المزية الموجبة لترجيحه مع

التزاحم.

(٢) لكن الشك في المقام ليس في الحكم، بل في الحكم الجزئي، فإن الأمارة

وإن كانت حاكية عن حكم كلي، إلا أن وجوب متابعتها ليس لأجل الحكم الكلي  
المذكور، بل لأجل مصلحة قائمة بها ناشئة منها، وهي واقعة شخصية، فالحكم  
بالإضافة إليها جزئي لا كلي.

فالعمدة في وجوب الفحص في المقام: أن الترجيح لما كان بملاك التزاحم  
والأهمية فمع احتمالهما وإن لم يعلم تعيين التكليف بالراجح، إلا أن ملاك التكليف  
به تعييناً حاصل، وعدم تعيينه على تقدير مساواته للتكليف الآخر ليس لقصور في  
ملاكه، بل للمزاحم الذي يصلح كونه عذراً في ترك امتثاله، فمع الشك في صلوح  
المزاحم لذلك لا احتمال كونه مزحوماً يتعين الاحتياط بالفحص، لأن العذر مما لا  
يصح الاتكال عليه إلا بعد العلم بوجوده، ولا مجال للاتكال على احتمال وجوده  
في رفع اليد عن التكليف التام للملاك في نفسه. ومن ثم قيل بوجوب الاحتياط مع

أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخير (١)، كما لا يخفى.  
وإن كان مأخذه الأخبار فالمتراخي منها من حيث سكوت بعضها  
عن جميع المرجحات وإن كان جواز الأخذ بالتخير ابتداءً إلا أنه يكفي  
في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات  
المذكورة فيها، المتوقف على الفحص عنها (٢) المتممة فيما لم يذكر فيها من

---

الشك في القدرة، لأن عدم القدرة ليس من سنخ الراجع للملاك، بل من سنخ العذر  
الراجع لفعلية التكليف. فلاحظ.

(١) كانه لأن أصالة العدم من الأصول الشرعية لرجوعها إلى الاستصحاب،  
فلا بد في جريانها من لحاظ الأثر الشرعي، ولا تجري بلحاظ الأثر العقلي.  
وفيه: أن التخير وإن كان بحكم العقل، إلا أنه ليس تخيراً عقلياً محضاً، بل  
هو راجع إلى كشف العقل وإدراكه لتقييد التكليف الشرعي في كل من المتراخمين  
بعدم الآخر على تقدير عدم المرجح، فأصالة العدم تجري بلحاظ أثر شرعي وهو  
بقاء التكليف بالآخر على تقدير ترك محتمل الرجحان، وارتفاع التكليف بمحتمل  
الرجحان على تقدير فعل الآخر.

نعم قد يشكل بأن أصالة العدم إنما تجري فيما إذا كان موضوع الأثر عنواناً  
خاصاً محدد المفهوم، وحكم العقل - كأكثر الأدلة اللبية - لا يصلح لتحديد موضوع  
الأثر الشرعي وعنوانه بل هو راجع إلى إدراك الملازمة الخارجية بين عدم المزية  
وإطلاق التكليف من دون كشف عن قضية عنوانية، ولا تنهض بإحراز القضية  
العنوانية إلا الأدلة اللفظية، فيكون التمسك بالأصل في المقام مبيناً على الأصل  
المثبت. فلاحظ.

(٢) فمع عدم الفحص يكون التمسك بإطلاق التخير من التمسك بالعام  
في الشبهة المصدقية من طرف الخاص - وهو دليل الترجيح في المقام - وذلك ممنوع

المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها(١).

هذا مضافاً إلى لزوم الهرج والمرج، نظير ما يلزم من العمل بالأصول العملية واللفظية قبل الفحص(٢).

هذا مضافاً إلى الإجماع القطعي - بل الضرورة - من كل من يرى وجوب العمل بالراجع من الأمارتين، فإن الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجع من الأمارتين وعدم وجوبه، لعدم اعتبار الظن في أحد الطرفين، إلا أن من أوجب العمل بالراجع أوجب الفحص عنه، ولم يجعله واجباً مشروطاً بالاطلاع عليه(٣). وحينئذٍ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

---

على التحقيق. مع أنه يكفي في وجوب الفحص عن المرجح ما دل على وجوب الفحص عن الأحكام فإنه كما يقتضي الفحص عن أصل الدليل يقتضي الفحص عن الراجع من الدليلين الذي هو الدليل الفعلي عند التعارض.

(١) يعني: لأن كل من قال بوجوب الفحص عن المرجحات المنصوصة قال بوجوبه في غيرها. لكن لا مجال للاستدلال بعدم القول بالفصل ما لم يرجع إلى الإجماع على عدم الفصل، ولا طريق لإثبات ذلك هنا. فالعمدة في وجوب الفحص في المرجحات غير المنصوصة هو ما تقدم في المرجحات المنصوصة، لعدم الفرق بينها فيما تقدم.

(٢) العمدة في وجه وجوب الفحص في قبال الأصول اللفظية والعملية هو العلم الإجمالي الذي لا يتضح جريانه هنا، وأدلة وجوب تعلم الأحكام الذي عرفت توجه الاستدلال به هنا. وأما لزوم الهرج والمرج فلا يتضح وجه الاستدلال به ما لم يرجع إلى السيرة والإجماع العملي أو القولي. فلا حظ.

(٣) هذا راجع إلى الاستدلال بعدم الفصل الذي عرفت الإشكال فيه.



## المقام الثاني

### في التراحيح

الترجيح: تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل، لمزية لها  
عليها بوجه من الوجوه.

وفيه مقامات:

الأول: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية  
الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجحات الداخلية والخارجية.

تعريف  
الترجيح

## أما المقام الأول

فالمشهور فيه وجوب الترجيح: وحكي عن جماعة - منهم الباقلاني والجبائيان (١) - عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل.

وجوب الترجيح  
بين المتعارضين  
والاستدلال عليه

ويدل على المشهور - مضافاً إلى الإجماع المحقق (٢)، والسيرة (٣) القطعية والمحكية عن الخلف والسلف، وتواتر الأخبار بذلك - أن (٤) حكم المتعارضين من الأدلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما

---

(١) وحكي عن السيد الصدر أيضاً، واختاره المحقق الخراساني رحمته في الكفاية.

(٢) لا بد أن يراد به إجماع الطائفة المحقة الذي لا يقدر فيه خلاف السيد الصدر ونحوه من المتأخرين. وأما إجماع غيرهم فلا وجه لدعواه مع خلاف من عرفت. إلا أن يراد إجماع الصحابة، كما حكى بعض أعاظم المحشين رحمته دعواه عن غير واحد.

(٣) يعني: سيرة العلماء في مقام الاستدلال. والكلام هنا كما تقدم في الإجماع.

(٤) هذا فاعل قوله: «ويدل على المشهور...». وهو راجع إلى تقرير الأصل بوجه يقتضي الترجيح مع قطع النظر عن أدلته الخاصة.

معاً (١) أما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية (٢)، وإما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقية (٣). ومرجع التوقف أيضاً إلى التخيير (٤) إذا لم نجعل الأصل من المرجحات، أو فرضنا

---

(١) كما تقدم منه تقريب دلالة النصوص عليه، وتقدم منا الإشكال فيه.

(٢) عرفت أنه لا مجال للتخيير حتى على المسببية وأن دليله منحصر بالاختيار

لو تمت دلالة وسنداً.

(٣) تقدم منه تقريب أن مقتضى الأدلة في المتعارضين التخيير، سواء قلنا بالسببية

أم الطريقية، وإنما يظهر الفرق بين السببية والطريقية مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة، فعلى السببية يتعين التخيير - بناء على ما تقدم منه - وعلى الطريقية يتعين التوقف الذي هو بمعنى تساقط الدليلين والرجوع إلى الأصل.

ومنه يظهر التدافع بين فرض الكلام فيما إذا لم يجر طرحها معاً - كما هو

مقتضى قوله: «بعد عدم جواز طرحهما» - وفرض التوقف.

(٤) هذا غير ظاهر، لما عرفت منه في معنى التوقف من أنه عبارة عن تساقط

الدليلين والرجوع للأصل، فإنه أجنبي عن التخيير بالمرّة، إذ لو كان أحد المتعارضين موافقاً للأصل وكان الأصل مرجعاً لا مرجحاً، يلزم على القول بالتخيير جواز اختيار ما يخالف الأصل منهما، وعلى القول بالتوقف العمل بالأصل المطابق لأحدهما. ولو كانا مخالفين للأصل يلزم على القول بالتخيير لزوم اختيار أحدهما المخالف للأصل، وعلى القول بالتوقف العمل بالأصل المخالف لهما.

نعم على تقدير عدم جريان الأصل في الواقعة قد يكون مرجع التوقف إلى

التخيير عملاً، كما لو دل أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة ولم يكن هناك أصل يقتضي الإباحة ولو للعلم بعدمها يتعين التخيير، كما في سائر موارد الدوران بين محذورين. لكن التخيير حينئذٍ في محض العمل لا بين الدليلين، بحيث يسوغ العمل بأحدهما والاعتماد عليه في إثبات الحكم الشرعي، كما هو المراد من



الكلام في مخالفتي الأصل، إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل، فالحكم بالتخير على (١) تقدير فقده (٢)، أو كونه مرجعاً، بناء على أن الحكم في المتعادلين مطلقاً التخير، لا الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما (٣). والتخير إما بالنقل

التخير هنا. فلاحظ.

(١) الجار والمجرور خبر لقوله: «فالحكم بالتخير...».

(٢) يعني: فقد الأصل لو كان مرجحاً. وكأن المراد بذلك ما إذا لم يكن هناك أصل على طبق أحد الدليلين لا ما إذا لم يكن في الواقعة أصل أصلاً، لأن هذا لم يتقدم في كلامه.

(٣) عرفت أن مرجع التوقف إلى هذا لا إلى التخير، ومن ثم كان كلام المصنف رحمته في غاية الاضطراب والتشويش.

والذي ينبغي أن يقال: أنه أما بناء على أصالة التساقط في المتعارضين - الذي هو معنى التوقف - فالأصل عدم الترجيح، لأصالة عدم الحجية في الرجح بعد فرض قصور إطلاق دليل الحجية عنه، لعدم شموله للدليلين المتعارضين معاً.

وأما بناء على عدم التساقط وجواز الاعتماد على أحد الدليلين ولو لأجل الأدلة الخاصة، فإن كان لدليل التخير إطلاق يشمل حال وجود المرجح كان مقتضاه عدم الترجيح أيضاً إلا أن يدل دليل خاص على الترجيح، وإن لم يكن لدليل التخير إطلاق بل كان المتيقن منه حال عدم المرجح كان الأصل هو الترجيح، لأصالة عدم حجية المرجوح.

وكذا لو كان التخير بملاك التزام، لأن احتمال الترجيح يرجع إلى احتمال الأهمية في أحد المتزامين وهو يقتضي ترجيحه، كما حقق في محله. ولعله يأتي في كلام المصنف رحمته ما يوضح ما ذكرنا.

وإما بالعقل وأما النقل فقد قيد فيه (١) التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما أطلق فيه التخيير (٢). وأما العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع المزية وتعيين العمل بذيها (٣).

ولا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار، لأنها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان. لكن صورة التعارض ليست من صور إمكان العمل بكل منهما (٤)، وإلا (٥) لتعين العمل بكليهما، والعقل إنما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما، لا التخيير بينهما، وإنما يحكم بالتخيير بضميمة أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح، فإن استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير،

---

(١) لا يخفى أن دليل التقييد ليس إلا الأخبار المشتملة على المرجحات، ومبنى الكلام على عدم الاستدلال بها للترجيح، بل بالأصل.

(٢) لا يخفى أن نصوص الترجيح على قسمين:

الأول: ما تعرض للتخيير بعد الترجيح وهو مرفوعة زرارة المتقدمة منا الآتية من المصنف رحمته.

والثاني: ما تعرض له من دون تعرض للتخيير، كالأخبار الآتية من المصنف رحمته. وكلاهما صالح لرفع اليد عن إطلاقات التخيير، لأنه أخص، إلا أن ضعف سند المرفوعة مانع من التمسك بها، ويتعين التمسك بالقسم الثاني.

(٣) هذا راجع إلى ما أشرنا إليه من لزوم ترجيح محتمل الأهمية في

المتزاحمين.

(٤) هذا راجع إلى ما تقدم منه من تقريب التخيير على السببية.

(٥) يعني: لو أمكن العمل بكل منهما.

لأنه (١) نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لأحدهما، وإن لم يستقل بالمقدمة الثالثة (٢) توقف عن التخيير، فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكاً.  
فإن قلت:

أولاً: أن كون الشيء مرجحاً مثل كون الشيء دليلاً يحتاج إلى دليل، لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً (٣)، كالتعبد بما لم يعلم حجتيه. وثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين وأحدهما على البطلان فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعين، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

المناقشة في  
وجوب الترجيح

قلت: إن كون الترجيح كالحجية أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع مسلم، إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع احتياط لا يجري فيه ما تقرر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم (٤). فراجع. نظير الاحتياط بالالتزام ما

الجواب عن  
المناقشة

(١) يعني: لأن التخيير.

(٢) وهي عدم وجود المرجح.

(٣) العمل به لا يكون تشريعاً، للعلم بحجتيه إما تعييناً أو تخييراً، والتشريع إنما هو في اعتقاد تعيينه بلا حجة.

(٤) يعني: من لزوم التشريع ونحوه، لما عرفت من عدم لزوم التشريع مع العلم بحجية الأمانة إما تعييناً أو تخييراً.

دل أمانة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة (١) أو العكس .

عدم اندراج  
المسألة في مسألة  
(دوران الأمر بين  
التعيين والتخيير)

وأما إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين  
وأحدهما على البديل . ففيه : أنه لا ينفذ بعدما اخترنا في تلك المسألة وجوب  
الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة (٢) .

والأولى منع اندراجها في تلك المسألة ، لأن مرجع الشك في المقام  
إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح ، ولا ريب أن مقتضى القاعدة المنع  
عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات (٣) . وهي (٤) ليست مختصة  
بما إذا شك في أصل الحجية ابتداء (٥) ، بل تشمل ما إذا شك في الحجية

(١) فإنه لما كان يجوز العمل على الوجوب تخيراً فمتابعة الأمانة غير المعتبرة  
الدالة عليه لا يكون تشريعاً . نعم لو قصد نسبه للشارع لزم التشريع . بل الحال في  
المقام أظهر لأن أصالة عدم الحجية تجري في المرجوح وتمنع من العمل به ، أما في  
الدوران بين الوجوب والحرمة فلا موجب للمنع من الفعل بعد فرض عدم حجية  
احتمال الحرمة .

ثم إن في صدق الاحتياط بمتابعة الأمانة الدالة على الوجوب بعد فرض عدم  
حجيتها إشكالاً ، لأن الدوران إنما هو بين محذورين ، والاحتياط إنما هو بمتابعة أقوى  
الاحتمالين فلو فرض أن الاحتمال الذي لم تقم الأمانة عليه أقوى كان الاحتياط في  
متابعته . نعم لو احتملت حجية الأمانة كان الاحتياط في متابعتها . فتأمل .

(٢) تقدم الكلام في ذلك عند الكلام في الشك في شرطية شيء للمكلف به  
في مباحث الشك في المكلف به . فراجع .

(٣) لأصالة عدم الحجية .

(٤) يعني : قاعدة المنع عن العمل بما لم يعلم جواز العمل به .

(٥) كما لو شك في حجية الشهرة .

الفعلية مع إحراز الحجية الشأنية فإن المرجوح وإن كان حجة في نفسه إلا أن حجيته فعلاً مع معارضة الراجع بمعنى جواز العمل به فعلاً غير معلوم، فالأخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

هذا والتحقيق: أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة (١) مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجع وطرح المرجوح (٢)، وإن (٣) قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخير، لما (٤) عرفت من أن الشك في (٥) جواز العمل بالمرجوح فعلاً (٦)، ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمانة لم يثبت حجيتها أصلاً.

التحقيق  
في المسألة

وإن لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار:

(١) يعني: في قبال تساقطها الذي هو مقتضى الأصل على الطريقة عند المصنف عليه السلام بل مطلقاً على التحقيق.

(٢) لأن الراجع معلوم الحجية دون المرجوح. لكن هذا إنما يتم لو لم تتم إطلاقات التخير، وإلا كان اللازم البناء على حجة جواز اختيار المرجوح إلا مع قيام الدليل على الترجيح.

(٣) (إن) هنا وصلية.

(٤) تعليل التعميم المستفاد من قوله: «وإن قلنا بأصالة البراءة...».

(٥) الجار والمجرور خبر (أن) في قوله: «لما عرفت من أن الشك».

(٦) يعني: والمرجع فيه أصالة عدم الحجية، لا أصالة جواز العمل.

فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل التوقف (١)، بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين، لأن كلاً منهما جامع لشرايط الطريقية، والتمانع يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم تخالف كلا المتعارضين (٢) فرغ اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له (٣)، لأن المعارض المخالف (٤) بمجرد ليس طريقاً فعلياً لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل، والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

وتوهم: استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطرفين إلى الواقع

---

(١) هذا خلاف فرض استفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار، إذ هو ينافي التوقف والرجوع للأصل الذي أخذ في موضوعه عدم الدليل.

(٢) بل وإن خالفهما، إذ مع فرض سقوطها بالحجية بالتعارض لا وجه بينهما في نفي مقتضى الأصل وإن كان مخالفاً لهما.

اللهم إلا أن يعلم بمطابقة أحدهما المواقع، أو يبنى على أن سقوط الدليل عن الحجية بالإضافة إلى الدلالة المطابقة لا ينافي حجيته بالإضافة إلى الدلالة الإلزامية. لكنه خلاف التحقيق. فلاحظ.

(٣) هذا راجع إلى ما ذكرنا من كون الأصل عدم الترجيح على القول بالتساقط.

(٤) يعني المخالف للأصل.

وهو الراجع.

مدفوع: بأن ذلك إنما هو فيما كان بنفسه طريقاً (١) كالإمارات  
المعتبرة لمجرد إفادة الظن، وأما الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها  
الظن وليس اعتبارها منوطاً بالظن (٢) فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع  
للظن في نظر الشارع سواء، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المفروض  
أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية (٣)، كما يخرج الإمارة  
المعتبرة بوصف الظن عن الحجية إذا كان معارضها أقوى.

وبالجملة: فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره  
بإفادة الظن (٤) أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه.

وإن (٥) قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية

(١) مقتضى المقابلة بين هذا وما بعده - وهو الطرق المعتبرة شرعاً - كون  
المراد بهذا ما كان حجة بحكم العقل بلا حاجة إلى جعل الشارع.  
لكن الظاهر أن ما يكون حجة بحكم العقل إذا فرض أخذ الظن النوعي فيه  
لا الشخصي فلا عبرة للمزية في ترجيحه على معارضه إلا بدليل، كما أن ما يكون  
حجة بحكم الشرع إذا فرض أخذ الظن الشخصي فيه يتعين ترجيحه على معارضه  
بالمزية الموجبة لأفادته الظن. وبالجملة المعيار على أخذ الظن الشخصي وعدمه، لا  
على كون الحجية بحكم العقل وكونها بحكم الشرع.

(٢) يعني الشخصي الفعلي.

(٣) كما تقدم فرض ذلك في أول الكلام في المتعادلين.

(٤) يعني: الشخصي الفعلي.

(٥) عطف على قوله: «فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل...».

والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكل منها عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك، ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً ومجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجع مانعاً عن العمل بالمرجوح (١) دون العكس، لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح، وليس في هذا الحكم العقلي إهمال وإجمال وواقع مجهول حتى يتمثل تعيين الراجع ووجوب طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكم العقل بالتخير يوجب وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته، وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين.

نعم لو كان الوجوب في أحدهما أكد والمطلوبية فيه أشد أستقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الأهم مزاحماً لوجوب غيره من دون العكس، وكذا لو أحتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر، وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً، فإن وجوب العمل بالراجع من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره (٢).

---

(١) كأنه لأن الأقربية للواقع من شؤون الطريقية، والمفروض أن المنشأ في التزاحم المانع من التساقط موضوعيتها مع قطع النظر عن الواقع، فلا تصلح الأقربية للترجيح لأنها ليست من سنخ الملاكين المتزاحمين فلا تصلح لتأكيد أحدهما بنحو يكون أهم حتى يتعين ترجيحه. وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) هذا غير ظاهر، فإنه إذا كان في متابعة الأمانة التي هي من سنخ الكاشف عن الواقع مصلحة مع قطع النظر عن الواقع - كما هو مبنى السببية -



هذا وقد عرفت فيما تقدم أنا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلة، بناء على أن الظاهر من أدلتها وأدلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقة، ولازمة التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما (١)، أو أحدهما المطابق للأصل (٢).

إلا أن الدليل الشرعي دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

أما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، وأما العمل بالمرجوح فلم يثبت (٣)، فلا يجوز الالتزام،

الأصل وجوب العمل بالمرجح بل ما يحتمل كونه مرجحاً

أمكن تأكد المصلحة وأهميتها بسبب المزية الموجبة لأقربية الأمانة للواقع، فكان ذو المزية محتمل الأهمية، وقد أترف بكفاية ذلك في الترجيح. مع أن هذا إنما يمنع من حجية المزية الموجبة لأقربية الأمانة للواقع، ولا يمنع من وجوب الترجيح مطلقاً، بل يتعين الترجيح بكل مزية توجب أهمية ملاك وجوب العمل بالأمانة أو يحتمل كونها موجبة لذلك، كما هو القاعدة في تزامم التكليفين، حيث يجب ترجيح الأهم أو محتمل الأهمية. وإلى هذا يرجع ما ذكرناه في تقريب الأصل في المقام. فلاحظ.

(١) بناء على كون لأصل مرجحاً لا مرجحاً. وإنما أعتبر فيه كونه مطابقاً لأحدهما لما تقدم منه من عدم جواز الرجوع مع تعارض الدليلين لوجه ثالث. وقد أشرنا إلى الإشكال في ذلك. فلاحظ.

(٢) بناء على كون الأصل مرجحاً. لكن هذا فرع وجوب الترجيح، وهو محل الكلام.

(٣) يكفي فيه إطلاق أدلة التخيير بناء على تماميتها كما ذكره، نعم لو تمت أخبار الترجيح تعين رفع اليد بها عن الاطلاقات المذكورة. إلا أنه يقتضي لزوم

فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح، وهو أصل ثانوي. بل الأصل فيما  
يحتمل كونه مرجحاً التراجيح (١) به. إلا أن يرد عليه أطلاقات التخيير،  
بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحاً (٢).

استدلال آخر على  
وجوب التراجيح  
والمناقشة فيه

وقد يستدل على وجوب التراجيح بأنه لولا ذلك لأختل نظم

التراجيح للأخبار لا لكونه مقتضى الأصل.

نعم لو فرض عدم ثبوت إطلاق يقتضي التخيير، وإنما ثبت التخيير في الجملة  
كان مقتضى الأصل التراجيح كما ذكره. لكنه خلاف ما يظهر من قوله: «إلا أن يرد  
عليه إطلاقات التخيير».

(١) لعين ما تقدم من كونه المتيقن الحجية دون الآخر. لكن مع فرض الرجوع  
للأصل فلا معنى لفرض معلوم المرجحية ومحملها، بل ليس إلا محتمل المرجحية،  
و أما معلوم المرجحية فهو إنما يفرض مع الدليل المانع من الرجوع للأصل.

(٢) هذا هو المتعين لحجية الإطلاق ما لم يثبت ما يقتضي رفع اليد عنه. ثم  
إن التعدي عن المرجحات المنصوصة لا يتوقف على التراجيح بمحتمل المرجحية،  
بل يكتفي فيه دعوى أن المستفاد من أدلة التراجيح عدم الخصوصية للمرجحات  
المنصوصة، وأنها مسوقة لبيان التراجيح بكل مزية موجبة لأقربية الأمانة للواقع.

هذا وقد ظهر مما ذكرنا اضطراب كلام المصنف رحمته، لأن وجوب العمل  
بأحد المتعارضين وعدم تساقطها للأدلة الشرعية إن كان مبنياً على فرض إطلاق  
يقتضي التخيير فهو يقتضي أصالة عدم التراجيح، ووجوب التراجيح بما يعلم كونه  
مرجحاً ليس لكونه مقتضى الأصل الذي نحن بصدده، بل للدليل الخاص الذي  
يلزم الاقتصار على مفاده. وإن كان مبنياً على عدم فرض إطلاق يقتضي التخيير، بل  
الدليل دال على العمل بأحدهما في الجملة فالأصل يقتضي التراجيح حتى بمحتمل  
المرجحية. فتأمل جيداً.

الاجتهاد (١)، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين.

وفيه: أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع، فإن الظاهر لا يعد معارضاً للنص، إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المندفة بوجود النص (٢)، وإما لأن ذلك لا يعد تعارضاً في العرف، ومحل النزاع في غير ذلك.

ضعف القول بعدم  
وجوب الترجيح  
وضعف دليله

وكيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور (٣)، وضعف دليله المذكور له، وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن (٤).

وأضعف من ذلك ما حكي عن النهاية من احتجاجه بأنه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيئات، والتالي باطل، لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنتين.

أضعف  
دليله الآخر

وأجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي، وأنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنتين. سلمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان

جواب العلامة  
عن هذا الدليل

(١) لا يخفى أن هذا لا يصلح وجهاً في المقام ما لم يرجع إلى دعوى السيرة من العلماء على الترجيح بذلك، وهي لو تمت يلزم الاقتصار على موردها، دون بقية المرجحات.

(٢) فيكون وجود النص رافعاً لموضوع حجيته. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في أوائل مبحث التعادل والتراجيح.

(٣) وهو القول بعدم وجوب الترجيح.

(٤) مما سبق يتضح أن الدليل المذكور يتم بناءً على أصالة التساقط، وأما بناء على عدم التساقط فتامة الدليل مبنية على وجود إطلاق للتخيير وعدمه.

مذهب أكثر الصحابة، والترجيح هنا مذهب الجميع. انتهى.

المناقشة في  
جواب العلامة رحمته

ومرجع الأخير إلى أنه لولا الإجماع حكمنا بالترجيح في البيئات أيضاً (١).

ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقاً، فأنا لو بنينا على أن حجية البيعة من باب الطريقة فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد (٢) من التحالف أو القرعة أو غير ذلك.

ولو بني على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقربية أحدهما إلى الواقع، لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البيعة سبباً للحكم على طبقها (٣)، وتمانعها مستند إلى مجرد سببية كل منهما، كما هو المفروض، فجعل أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل.

حمل أخبار  
الترجيح على  
الاستحباب في  
كلام السيد الصدر

ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف والاحتياط وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار:

(١) بل مرجعه إلى أنه لولا الإجماع لما حكمنا بالترجيح في الأخبار كما لم نحكم به في البيئات. ومنه يظهر أنه لا وجه لما أورده عليه المصنف رحمته.

(٢) يعني: ولا وجه للترجيح، وإنما التزمنا به في الأخبار للدليل الخاص المقضي للترجيح والتخيير الذي لا مجال للتعدي منه للبيئات.

(٣) عرفت احتمال أهمية الراجح وكفاية ذلك في الترجيح بناءً على أن المقام من موارد التزام بين الواجبين، كما قرره المصنف رحمته بناءً على السببية.

«أن الجواب عن الكل ما أشرنا إليه، من أن الأصل التوقف في الفتوى والتخير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع. وأن الترجيح هو الفضل والأولى».

ولا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح. وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب، خصوصاً مع التعليل بأن الرشد في خلافهم، وأن قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه، وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر، وبعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين (١).

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر

مع أن في سياق تلك المرححات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها، ولا يمكن حمله على الاستحباب (٢) فلو حمل غيره (٣) عليه (٤) لزم التفكيك (٥)

(١) هذا وارد في ترجيح الحكمين لا ترجيح الروايتين.

(٢) لا يخفى أن المراد بالموافقة والمخالفة للكتاب والسنة هما الموافقة والمخالفة للظهور بنحو العموم والخصوص ونحوه لا بنحو التباين وعدم إمكان الجمع، لما هو المعلوم من عدم حجية المخالف بالتباين ذاتاً لا من جهة المعارضة، وحينئذ فلا مانع من حمل الترجيح بذلك على الاستحباب. فالعمدة ما ذكره أولاً من أنه خلاف الظاهر.

(٣) يعني: غير الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من المرححات.

(٤) يعني: على الاستحباب.

(٥) الراجع إلى استعمال اللفظ في أكثر من معنى. إلا أن يدعى أن الاستعمال في مطلق الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب، فلا ينافي حمل الترجيح بموافقة الكتاب والسنة على الوجوب لما ادعاه المصنف عليه السلام وحمل الترجيح بالباقي

فتأمل (١).

وكيف كان فلاشك أن التفصي عن الإشكالات الداعية له (٢) إلى ذلك أهون من هذا الحمل، لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دور أن الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الأول أقوى وجب التوقف (٣)، فيجب العمل بالترجيح، لما عرفت من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كن مرددا بين التخيير والتغيير وجب التزام ما أحتمل تعيينه (٤).

---

على الاستحباب لما ذكره السيد الصدر رحمته. فلاحظ.

(١) لعله إشارة إلى ما ذكرنا. أو إلى أن التفكيك لا يقول به السيد الصدر أيضاً، بل هو يقول بالاستحباب حتى في الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، فلا يتجه الإشكال عليه بذلك. فالعمدة في رد ما ذكره السيد الصدر رحمته هو ما ذكره المصنف رحمته أولاً من أنه خلاف الظاهر.

(٢) يعني: للحمل على الاستحباب.

(٣) كأنه للقطع بعدم كون إطلاق التخيير أقوى من ظهور الترجيح في

الوجوب.

(٤) لأنه متيقن الحجية، والأصل عدم الحجية في الآخر.

## المقام الثاني

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين

الأخبار العلاجية:

وهي أخبار:

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة قال  
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في  
دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟

١- مقبولة عمر  
ابن حنظلة

قال عليه السلام: من تحاكم عليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى  
الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ  
بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به. قال تعالى: ﴿يَتَحَاكَمُوا إِلَى  
الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا  
وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً،  
فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف، وعلينا قد رد،  
والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله. قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟



قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً.

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه من حکامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حکامهم الخبرين جميعاً.

قال: إذا كان ذلك فارجح حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال، بل الإشكالات: من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد (١)، ولا غفلة كل من الحكيم عن المعارض الواضح لمدرک حکمه (٢)، ولا اجتهاد المترافعين (٣) وتحريمها في ترجيح

ظهور المقبولة في  
وجوب الترجيح  
بالمرجحات

(١) كأنه لامتناع تعدد القاضي في الواقعة الواحدة. وتام الكلام في كتاب القضاء.

(٢) إذ مع فرض اختلافهما في الحكم بسبب اختلافهما في الروايات يمكن إطلاع كل منهما الآخر على روايته فيلتفت لمعارضتها مع روايته التي أعتمد عليها، فيتوقف كل منهما عن الحكم لأجل ذلك ويتفقان على الحكم بالوجه المناسب لمجموع الروايات. بل كيف يفرض عدم الاطلاع مع فرض الروايتين مشهورتين، كما تضمنته المقبولة.

(٣) كأنه لدعوى: أن ظاهر المقبولة في ذكر المرجحات كون الناظر فيها هو المترافعين ولا يتسنى ذلك لغير المجتهد. لكن ظهور المقبولة في كون الناظر في المرجحات هو المترافعين ممنوع، بل لعل الناظر شخص آخر ينهض بتخيير الحكيم

مستند أحد الحكمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر، مع بعد فرض وقوعها دفعة (١)، مع أن الظاهر حينئذٍ تساقطها والحاجة إلى حكم ثالث، ظاهرة (٢)، بل صريحة، في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة.

بعض الإشكالات  
في ترتيب  
المرجحات  
في المقبولة

نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتيب المرجحات، فإن ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أن عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس، على ما يدل عليه المرفوعة الآتية (٣)، فإن العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ

وحكهما يكون هو المرجع في الترجيح. مع أن فرض كون المترافعين مجتهدين لا محذور فيه. فتأمل.

(١) يعني: أن ظاهر المقبولة وقوع الحكم من كلا القاضيين، وهو لا يخلو عن إشكال، لأنه إن فرض ترتبها في الحكم كان حكم الأول مانعاً من حكم الثاني، لأن حكم الثاني يكون ردأله، وهو محرم. وإن فرض تقارنهما فهو - مع بعده في نفسه - يقتضي تساقط الحكمين والرجوع إلى قاضٍ آخر لا الترجيح بينهما، كما هو مقتضى المقبولة.

أقول: العمدة هو الإشكال الأول وهو تعدد القاضي في الواقعة الواحدة، إذ مع تسليمه لا مانع من الالتزام بتوقف نفوذ حكم كل منهما على موافقة الآخر له، ولزوم الترجيح بينهما مع الاختلاف بنظر الخصمين أو بالرجوع إلى شخص ثالث. وتام الكلام في كتاب القضاء. فلاحظ.

(٢) خبر قوله: «وهذه الرواية الشريفة...».

(٣) لكنها ضعيفة السند كما تقدم.

إلى صفات الراوي أصلاً (١).

اللهم إلا أن يمنع ذلك، فإن الراوي إذا فرض كونه أفتقه وأصدق وأورع لم يبعد ترجيح روايته وإن انفرد بها على الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقية أو تأويل لم يطلع عليه غيره، لكمال فقاوته وتنبهه لدقائق الأمور وجهات الصدور. نعم مجرد أصدقية الراوي وأورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم إليه الأفتقية.

هذا ولكن الرواية مطلقة، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتى بين من هو أفتقه من هذا المتفرد برواية الشاذ (٢)،

---

(١) هذا مسلم في الشهرة الفتوائية، التي أشتهر عملاً كونها في الجملة موهنة للخبر الصحيح وجابرة للخبر الضعيف، لأنها محل الابتلاء في هذه العصور. أما الشهرة في الرواية - التي هي مورد المقبولة - فليست هي مورد الأثر غالباً، لاشتغال أكثر الأخبار بعد عصور التدوين، فلا مجال لمعرفة سيرتهم فيها.

هذا ويمكن أن يدفع الإشكال من أصله بأنه لا ظهور في المقبولة في كون الصفات مرجحة للرواية، بل هي ظاهرة في ترجيح الحكمين بذلك، ولا ظهور فيها في كون ملاك الترجيح بين الحكمين هو الترجيح بين الروايتين، لإمكان أن يكون لصفات الحاكم دخل في ترجيح حكمه ونفوذه مع قطع النظر عن دليله.

نعم ظاهر الترجيح بالشهرة وما بعدها كون موضوعه الرواية وإن رجع إلى الحكم أيضاً بوجه. بل لعله لا يرجع إلى الحكم أصلاً، بل يرجع إلى إلغاء الحكمين والإرجاع إلى الأدلة مع قطع النظر عنهما، كما يأتي من المصنف رحمته. فلاحظ.

(٢) الوجه السابق في كلام المصنف رحمته لا يقتضي ترجيح رواية الأفتقه على الرواية المشهورة، بل يقتضي كون عمل الأفتقه هو المرجح، فمجرد أن يكون في المشهور من هو أفتقه من القاضي الحاكم بالرواية الشاذة لا يصلح لدفع هذا الوجه

وإن كان هو (١) من صاحبه المرضي بحكومته. مع أن أفقهيّة الحاكم بإحدى الروايتين لا يستلزم أفقهيّة جميع روايتها (٢)، فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلى رواية الأخرى. إلا أن ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين.

عدم قدح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة

وبالجملّة: فهذا الإشكال أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية - بل صراحتها - في وجوب الترجيح بصفات الراوي (٣)، وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب، ومخالفة العامة.

نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصدّاقة والورع.

لكن الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكل منها، ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّها معاً عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل (٤).

ما لم يكن عاملاً بالرواية المشهورة.

(١) يعني الحاكم المستند للرواية الشاذة.

(٢) عرفت أن مقتضى الوجه السابق كون المعيار في الترجيح على عمل الأفقه لا على روايته حتى يعتبر كون جميع رواة الرواية المشهورة أفقه.

(٣) عرفت الإشكال في ذلك، لقرب كون الترجيح بذلك مسوقاً لترجيح الحكمين مع قطع النظر عن الروايات.

(٤) لكن هذا لا يناسب ما ذكره قريباً من خصوصية الفقاهة في الترجيح.

وكذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة (١) مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة. ٢- مرفوعة زرارة

قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم.

فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: أنظر ما وافق منهما العامة فاتركه، وخذ بما خالف، فإن الحق

فيما خالفهم.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟

قال: إذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك واترك الآخر.

قلت: فإنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال: إذن فتخير أحدهم فتأخذ به ودع الآخر».

---

(١) فإن المتيقن من الرواية عدم الترجيح بموافقة الكتاب ما لم ينضم إليها

مخالفة العامة، إن كان يكفي الترجيح بمخالفة العامة.

الثالث (١): ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال فيه:

٣- رواية الصدوق

«فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهي الحرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة (٢) ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله ﷺ أو كرهه ولم يجرمه، وذلك الذي يسع الأخذ بهما جمعاً، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والأتباع والرد إلى رسول الله ﷺ. وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

٤- رواية القطب  
الراوندي

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام:

(١) هذا هو خبر العيون المتقدم منا التعرض له عند الكلام في أخبار التخيير.

(٢) هذا كأنه يرجع إلى ترجح الدليل الناص على الإباحة على الدليل الظاهر في النهي، وهو من موارد الترجيح الدلالي الذي يقتضيه الجمع العرفي، ولا دخل له بمجمل الكلام.

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».

الخامس: ما بسنده أيضاً عن الحسين بن السري، قال: «قال أبو عبد

الله عليه السلام:

٥- رواية الحسين  
ابن السري

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم».

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث:

«قلت له - يعني العبد الصالح عليه السلام - : يُروى عن أبي عبد الله عليه السلام

شيئاً ويروى عنه أيضاً خلاف ذلك، فبأيها نأخذ؟

قال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه».

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبد الله قال:

«قلت للرضاء عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟

قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منها العامة

فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه».

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن ساعة بن مهران، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به

والآخر ينهانا.

قال: لا تعمل بواحد منها حتى تلقى صاحبك فتسأل.

قلت: لا بد أن نعمل بواحد منها.

٦- رواية الحسن  
ابن الجهم

٧- رواية محمد  
ابن عبد الله

٨- رواية سماعة  
ابن مهران

قال: خذ بها خالف العامة» (١).

٩- رواية المعلى  
ابن خنيس

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن

آخركم بأيهما نأخذ؟

قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا

بقوله.

قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

١٠- رواية  
الحسين  
ابن المختار

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا

عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: أرايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك

بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟

قال: كنت آخذ بالأخير.

فقال لي: رحمك الله تعالى».

١١- رواية أبي  
عمرو الكناني

الحادي عشر: ما بسنده الصحيح ظاهراً عن أبي عمرو الكناني عن

أبي عبد الله عليه السلام:

(١) هذا ظاهر في لزوم التوقف مع إلا مكان واختصاص الترجيح بصورة

الضرورة في العمل بأحد الخبرين، ومقتضى الجمع بينه وبين النصوص الأخر تقييدها

به. اللهم إلا أن يدعى أن إهمال النصوص للقييد المذكور مع كثرتها مما يناسب حملها

على الاستحباب. أو يقال: إنه مختص بصورة إمكان لقاء الإمام والفحص منه فلا

يشمل عصر الغيبة. فلاحظ.



«قال: يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

قال: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سراً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنه خير لي ولكم، أباي الله لنا في دينه إلا التقية».

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتهمون بالكذب فيجئ منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (١).

الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام:

«إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا».

١٢- رواية  
محمد بن مسلم

١٣- رواية  
أبي حيون

(١) لم يتضح في كون الرواية الشريفة من الروايات الدالة على الترجيح.

ودعوى: ظهورها في ترجيح اللاحق الذي يكون ناسخاً.

ممنوعة: فإن مجرد إمكان كون اللاحق ناسخاً لا يصلح للترجيح ما لم يدل الدليل على الإرجاع إلى ذلك أو جعله ضابطاً وليس في هذه الرواية ما يقتضي ذلك، خصوصاً مع قرب احتمال اختصاص النسخ فيها بإخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم. نعم قد يتجه الترجيح بذلك بناء على الترجيح بكل مزية ولو لم تكن منصوطة. إلا أنه خارج عن محل الكلام، وهو الأخبار الدالة على الترجيح.

١٤- رواية  
داود بن فرقد

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال:  
«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني  
كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه  
كيف شاء ولا يكذب». وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب  
قوة الدلالة (١).

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على الترجيح.

---

(١) لا ظهور للروايتين في ذلك، أما الأولى فلأن المتشابه هو الذي لا ظهور  
له، فلا يكون حجة أصلاً حتى يصلح لمعارضة الحكم ويحتاج إلى الترجيح بينهما.  
وأما الثانية فلأنه ليس فيها تعرض للترجيح بوجه، بل ليس فيها إلا التنبيه على لزوم  
التثبت في فهم الكلام وعدم الجمود على ظواهره البدوية الأولية.  
بل لعلها ظاهرة في التنبيه إلى سلوكهم عليهم السلام طريق التورية لبعض المصالح  
دفعاً لتوهم صدور تناقض كلامهم المخل بمقامهم وعصمتهم. فلاحظ.

## [علاج التعارض المتوهم بين الأخبار العلاجية]

إذا عرفت ما تلوناه عليك فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضة  
فلا بد من التكلم في علاج ذلك.  
والكلام في ذلك يقع في مواضع:

علاج تعارض  
الأخبار العلاجية  
في مواضع:

الأول: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، حيث  
أن الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة،  
والثانية بالعكس، وهي (١) وإن كان ضعيفة السند، إلا أنها موافقة لسيرة  
العلماء في باب الترجيح (٢)، فإن طريقتهم (٣) مستمرة على تقديم المشهور

الموضع الأول:  
علاج تعارض  
مقبولة ابن حنظلة  
ومرفوعة زرارة

(١) يعني: الثانية، وهي المرفوعة.

(٢) إن كانت الموافقة لسيرة العلماء تقتضي جبر المرفوعة ووهن المقبولة فلا  
موجب لعلاج التعارض بينها، بل يتعين العمل على المرفوعة وإهمال المقبولة، وإن  
لم يكن كذلك تعين إهمال المرفوعة والنظر في المقبولة لا غير، ولم يحتاج إلى علاج  
التعارض بينها على كل حال، والظاهر الثاني لأن مجرد موافقة المرفوعة لسيرة العلماء  
لا يقتضي جبرها مع ظهور عدم اعتمادهم عليها لعدم معرفتها بينهم. فالمهم النظر  
في وجه مخالفة سيرتهم للمقبولة لو تمت دلالتها على ما ذكره المصنف رحمته وتمت  
سيرتهم على خلافها، وسيأتي الكلام في ذلك.

(٣) أشرنا في تعقيب كلام المصنف رحمته في المقبولة إلى الإشكال في تحصيل

على الشاذ، والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة، إلا أن عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذة من حيث الرواية، حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكها إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة.

إلا أن يقال: إن المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة (١)، ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية (٢).

مع أننا نمنع أن عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الألفية (٣).

---

سيرتهم وأن سيرتهم إنما تحصل في الجملة بالإضافة إلى الشهرة الفتوائية لا الروائية التي هي محل الكلام في المقبولة.

(١) يعني: فيلزم من الرجوع للمرفوعة تركها والعمل بالمقبولة، ولا بأس بذلك إذا كانت الرواية ناظرة إلى قضية حقيقية صالحة لشمول نفسها.

نعم هو فرع حجية الرواية في نفسها، ولا مجال لذلك في المرفوعة. مع أن الأنصاف أنه لا مجال لشمول المرفوعة لنفسها، لا من جهة امتناع شمول القضية لنفسها عقلاً، بل من جهة استلزامه إبطال الحكم فيها بالترجيح بالشهرة قبل الصفات بحيث لا يكون له مورد إلا ترجيح المقبولة فقط على المرفوعة، فتكون المرفوعة مسوقة لبيان حكم نفسها فقط، وهو مستهجن جداً، بل ممتنع، كما أوضحناه عند الكلام في آية النبأ من أدلة حجية خبر الواحد. فراجع.

(٢) يعني: كي يتعين ترجيح المرفوعة.

(٣) تقدم منه في تعقيب المقبولة بيان أهمية الألفية في ترجيح الرواية.

فراجع.

ويمكن أن يقال: إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما... الخ» مع أن السائل ذكر إنها اختلفا في حديثكم (١).

ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام إلا بالفقاهة والورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات، حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما وأورعهما فينفذ حكمه» وحيثئذ فيكون الصفات من مرجحات الحكمين.

نعم لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين، مع إلغاء حكومة الحكمين كلاهما (٢)، فأول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب، فينطبق على المرفوعة.

نعم قد يورد على هذا الوجه أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع

(١) يعني: فعدول الإمام عليه السلام مع ذلك عن الترجيح بين الروائتين إلى الترجيح بين الحكمين ظاهر في كون الصفات من مرجحات الحكم لا الرواية، وهذا بخلاف الترجيح بالشهرة في الرواية وما بعدها، فإنه ظاهر في كونه ترجيحاً للرواية، كما تقدم منا في تعقيب الكلام في المقبولة.

(٢) لعدم تعرض الإمام عليه السلام للحكمين بعد ذلك أصلاً، بل ظاهر الأسئلة والأجوبة كون المنظور هو الروايات التي أعتمد عليها الحكماء، فيدل على أن الترجيح بين الروايات لا يرجع إلى الترجيح بين الحكمين بالآخره، بل هو مبني على إلغائهما كما أشرنا إليه في تعقيب الكلام في المقبولة. فتأمل.

مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدعي (١).

ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم (٢).

(١) كأنه لأنه إذا فرض كون الترجيح بالشهرة وما بعدها من حيث الروايات مع قطع النظر عن الحاكمين، بل مبنياً على إلغائهما، فحيث بنى الفقهاء على التخيير مع تكافؤ الروايات تعين البناء على التخيير في المقام، فيختار كل من الخصمين ما يلائمه من الروايات، وحيث فحيث كان هذا لا يرفع النزاع فلا بد من البناء على كون الترجيح في المقبولة بين الحاكمين وأن الحاكمين لا يسقطان بتساوي الحاكمين فلا يلحقه التخيير الذي هو مختص عند الفقهاء بتعارض الروايات لا بتعارض الأحكام.

لكن قد يندفع الإشكال المذكور بأن امتناع التخيير هنا لا ينافي سقوط الحاكمين بتساوي الحاكمين وأن الترجيح في المقبولة بالشهرة وما بعدها بين الروايات لا بين الحاكمين، غاية الأمر أنه بناء على التخيير مع تكافؤ الروايات فلا يجري ذلك في باب النزاع للمحذور المذكور، فعدم جريان التخيير في مورد المقبولة لا ينافي كون الترجيح فيها بين الروايات. على أنك عرفت الإشكال فيما ذهب إليه المشهور من التخيير في تكافؤ الروايات.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا مجال للاستدلال بالمقبولة على بطلان التخيير ولزوم التوقف في المتكافئين، لإمكان خصوصية موردها من حيث تعذر الرجوع للتخيير في مورد التخاصم. فلا حظ.

(٢) وهو الذي يتفق عليه المتخاصمان ممن له الأهلية من دون أن يكون منصوباً للقضاء. لكن لا مجال لحمل الرواية على ذلك، لظهورها في كون الرجوع إلى الحاكمين بملاك كونها منصوبين من قبل الإمام عليه السلام، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً». اللهم إلا أن يرجع ما ذكره إلى ما ذكرناه في دفع الإشكال.

وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد (١).

الموضع الثاني

الثاني: أن الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج عن سماعه يدل على وجوب التوقف أولاً ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم، وأخبار التوقف على ما عرفت (٢) وستعرف محمولة على صورة التمكّن من العلم، فتدل الرواية على أن الترجيح بمخالفة العامة بل غيرها من المرجحات (٣) - إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة (٤) بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، كما ذهب إليه بعض.

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الأمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق (٥)، بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكّن من العلم،

(١) لأن العمدة في هذا التوجيه أن الترجيح في المقبولة بصفات الرواي بين الحكمين لا بين الروايات، وما تقدم من الأشكال لا دخل له بذلك، بل هو متوجه إلى دعوى أن الترجيح بالشهرة وما بعدها للروايات بعد إلغاء الحكمين، فتأمل جيداً.

(٢) عند الكلام في مقتضى الأصل في المتعارضين في رد أخبار التوقف.

(٣) فإنها وإن اقتصت بالترجيح بمخالفة العامة، إلا أن الأمر فيها بالتوقف ظاهر في عدم الرجوع لبقية المرجحات أيضاً مع التمكّن منه.

(٤) الذي تدل عليه الرواية اعتبار الضرورة للعمل وعدم إمكان التوقف، لا اعتبار العجز عن تحصيل العلم، كما يظهر من المصنف عليه السلام، وعلى كل حال فهي على خلاف ظاهر الأخبار الأخر.

(٥) لكن هذا لا أثر له في زماننا، لفرض تعذر الرجوع للإمام عليه السلام بسبب غيبته، وهذا بخلاف المعنى الذي ذكرناه، فإنه مما يمكن الابتلاء به في زماننا، إذ الواقعة التي يتلى بها المكلف قد يمكن التوقف فيها عن العمل بالخبرين، وقد يتعذر

كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلى المرجحات ثم بالإرجاء حتى يلقي الإمام، فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات. والظاهر لزوم طرحها، لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها (١)، فيبقى أطلاقات الترجيح سليمة (٢)

الموضع الثالث الثالث: أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما أقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة (٣)، إلا أنه قد يستبعد ذلك، لورود تلك المطلقات في

ذلك ويضطر إلى العمل، فيكون لاختلاف الأخبار في ذلك أثر عملي.

(١) كأنه للتباين بينهما بناء على ما ذكره المصنف في معنى رواية سماعه، وحيث كانت المقبولة أقوى سنداً تعين العمل عليها وطرح رواية سماعه. لكن عرفت الأشكال فيما ذكره المصنف رحمته، وأن مفاد رواية سماعه هو التوقف مع التمكن، والمقبولة ليست صريحة في خصوص صورة التمكن من التوقف، فتكون كسائر المطلقات أعم من رواية سماعه من هذه الجهة لا مباينة لها. فيتعين العمل برواية سماعه لو فرض اعتبار سندها.

والذي ينبغي أن يقال: مقتضى الجمع العرفي بين رواية سماعه والمقبولة هو تقييد المقبولة بها، فيكون المتحصل منهما: أنه مع عدم الضرورة العرفية للعمل يتوقف عملاً برواية سماعه المقيدة للمقبولة ونحوها من روايات الترجيح، ولا يرجع الترجيح إلا مع الضرورة. لكن من القريب جداً حمل الأمر بالتوقف مع عدم الضرورة في رواية سماعه على الاستحباب. أو على صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه في تعقيب الرواية عند ذكر المصنف رحمته لها. فلا حظ.

(٢) مع فرض رجحان المقبولة يكون العمل بها معتضدة بالإطلاقات لا بالإطلاقات فقط. فتأمل.

(٣) لأنها أجمع النصوص للمرجحات، حيث اشتملت على الترجيح بالشهرة



مقام الحاجة (١)، فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروايتين من ساير الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الموضع الرابع

الرابع: أن الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإمامية (٢) - بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن النسخ الذي أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم - هل هو مقدم على باقي الترجيحات، أو مؤخر؟ وجهان.

وموافقة الكتاب ومخالفة العامة، وقد اقتصر في أكثر النصوص على الأخيرين أو الأخير فقط.

نعم قد اشتملت مرفوعة زرارة على الترجيح بصفات الراوي وبالاحتياط، كما اشتملت بعض النصوص على التراجيح بالتأخر الزماني. لكن المرفوعة قد عرفت ضعف سندها، والنصوص التي اشتملت على التراجيح بالتأخر الزماني سيأتي الكلام فيها.

(١) هذا لا يختص بتلك المطلقات، بل هو جار في أكثر المطلقات الواردة في الشرع، وما ذكره المصنف عليه السلام من كشف المقيد عن احتفاف المطلق بالقرينة جار فيها أيضاً، كما يأتي قريب منه في المقام الرابع.

(٢) عرفت عند التعرض للحديث أنه غير وارد في مقام الترجيح. مع أنه لا معنى لتوهم شموله للروايات الإمامية، لاختصاص السؤال فيه بالروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

نعم لو أستفيد منه الترجيح باحتمال النسخ مطلقاً كان اللازم شموله للروايات الإمامية لو فرض جريان النسخ فيما تضمنته من الأحكام. وكذا بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة. كما أشرنا إليه هناك. فلاحظ.

من أن النسخ من جهات التصرف في الظاهر، لأنه من تخصيص الأزمان (١)، ولذا ذكره في تعارض الأحوال (٢)، وقد مر وسيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر (٣).

ومن أن النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة، فلا يعتنى به في مقام الجمع، ولا يحكم به العرف (٤)، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخر، كما إذا امتنع الجمع. وسيجيء بعض الكلام في ذلك.

الموضع الخامس

الخامس: أن الروايتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة عليهم السلام برد المتشابه إلى المحكم (٥)، والمراد بالمتشابه بقريته قوله: «ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا» هو الظاهر الذي أريد

(١) هذا ممنوع، بل الظاهر أنه رفع للحكم حقيقة، كما أوضحناه في مبحث الجمع بين العام والخاص من حاشيتنا على الكفاية.

(٢) يعني: أحوال اللفظ، كالحقيقة والمجاز والاشتراك والعموم والخصوص وغيرها مما يرجع إلى تشخيص المراد من الكلام.

(٣) لأنه من الجمع العرفي الذي ينصرف عن مورده التعارض الذي هو موضوع التراجع.

(٤) هذا وإن رجع إلى أنه ليس جهة عرفية في الترجيح كالجمع العرفي فهو إنما يقتضي عدم تقدمه على بقية المرجحات التي موضوعها التعارض، لا تقدمها عليه. وإن رجع أنه ليس جهة للترجيح أصلاً فهو خلاف فرض دلالة النص عليه، فإن عدم الترجيح به عرفاً لا يمنع من الترجيح به شرعاً. فالعمدة ما عرفت من قصور النص عن إفادة الرجح به.

(٥) عرفت أن الرواية الأخيرة أجنبية عن مقام الترجيح.

منه خلافه، إذ المتشابه إما المجرى، وإما المأول، ولا معنى للنهي عن اتباع المجرى (١) فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر (٢).

وهذا المعنى لما كان مركزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم بإسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور.

فالمراد أنه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن ردّ المتشابه منها إلى المحكم، وأن الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكية عنهم، ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها. والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

---

(١) يمكن النهي عن اتباع المجرى بأن يراد باتباعه بعد تأويله وتفسيره بالرأي، أو الأخذ بظهوره البدوي مع إغفال ما احتف به مما أوجب إجماله. ولعله إليه يشير قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾. ومن ثم تقدم أن الحديث خارج عن باب الترجيح، لعدم حجية المتشابه ذاتاً.

(٢) يعني: في مقابل العمل بالظاهر مع قيام القرينة على تأويله وعدم إرادة ظاهره. وكلام المصنف رحمته لا يخلو عن غموض.

## المقام الثالث

### في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوطة

التعدي عن  
المرجحات  
المنصوطة

حاصل ما يستفاد  
من أخبار الترجيح

فنقول: اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار - بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول (١) على الطرح، وبعدهما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما - هو (٢) أن الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ (٣) (ثم) بالأعدلية والأوثقية (٤) ثم بمخالفة العامة (٥) ثم بمخالفة

---

(١) يعني: المقبول عرفاً، وهو الجمع الدلالي بين الظاهر والأظهر.

(٢) خبر (أن) في قوله: «اعلم: أن حاصل ما يستفاد...».

(٣) كما هو مقتضى المرفوعة، بل المقبولة بناء على ما تقدم من أن الترجيح بصفات الراوي فيها للحكمين لا للروايات، وأن أول مرجحات الروايات فيها هي الشهرة.

(٤) لا دليل على الترجيح بذلك إلا المرفوعة التي عرفت الإشكال في سندها واعتماد الأصحاب عليها.

(٥) كما تظافرت به النصوص ويقتضيه الجمع بينها وبين المقبولة والمرفوعة.

### ميل الحكام (١).

وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ (٢) به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل.

ولأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الإسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر، فقال:

«اعلم يا أخي - أرشدك الله - أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «أعرضوهما على كتاب الله عز وجل فما وافق على كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه» وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه» ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً

كلام الشيخ  
الكليسي في  
ديباجة الكافي

(١) كما هو مقتضى المقبولة.

(٢) هذا محل إشكال، خصوصاً لو كان الدليلان المتعارضان في رتبة سابقة على الدليل القطعي المذكور كالدليل مع الأصل، فإن اعتضاد الدليل المتقدم رتبة بالتأخر يحتاج إلى دليل.

نعم لو فرض تساقط المتعارضين كان الرجوع للدليل المتأخر رتبته متعيناً. لكنه يكون حينئذ مرجعاً لا مرجحاً. مع أن تخصيص السنة المعاضدة لأحد الخبرين بما كانت قطيعة في غير محله، بل تشمل مثل العام الظني العاضد لأحد الخاصين المتعارضين، فإخراج موافقة الكتاب عن سمت بقية المرجحات مع تعرض النصوص لها في سياقها في غير محله.

أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» انتهى.

توضيح كلام  
الشيخ الكليني

ولعله ترك الترجيح بالأعدلية والأوثقية لأن الترجيح بذلك مركز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف (١).

وحكي عن بعض الإخباريين أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحة (٢).

وقوله: «ولا نعلم من ذلك إلا أقله» إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعادة في زمن صدورها أو كونها مجمعاً عليها قليل، والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل.

وقوله: «لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع... الخ» أما أوسعيه التخيير فواضح. وأما وجه كونه أحوط مع أن الأحوط التوقف والاحتياط في العمل بلا يبعد أن يكون من جهة أن في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والإفتاء بكون مضمونها حكم الله هو لا غير، وتقيد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد (٣). ولذا طعن غير واحد

---

(١) أو لما عرفت من قصور الأدلة عن إثبات الترجيح بهما، لعدم ثبوت اعتبار المرفوعة وكون الترجيح بهما في المقبولة بين الحكمين لا بين الروايات.

(٢) يعني: معتمدة مقبولة ولو لقرائن خارجية تامة عنده، لا أنها صحيحة بالمعنى المصطلح، لتأخر الاصطلاح المذكور عن عصر الكليني عليه السلام، وعدم كون جميع أخباره صحيحة بالمعنى المذكور قطعاً.

(٣) وعليه فيكون التخيير أحوط من الترجيح بغير علم، لأنه أحوط من جميع الجهات بحيث يتعين البناء عليه في قبال التوقف. لكنه خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.

من الإخباريين على رؤساء المذهب - مثل المحقق والعلامة - بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

قال المحدث البحراني رحمته الله في هذا المقام من مقدمات الحدائق:

«أنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلّى الله عليه وآله من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات» انتهى.

أقول: قد عرفت أن الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع، لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذٍ.

نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الأصل عدم الترجيح إلا بما علم كونه مرجحاً. لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ هو التخيير (١). فالأصل هو العمل بالراجح.

إلا أن يقال: إن إطلاقات التخيير حاکمة على هذا الأصل، فلا بد للمعتدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين، إما أن

---

ولعله لذا قيل بمصيره إلى استحباب الترجيح بالمرجحات المذكورة وعدم وجوبه، إذ لو كان واجباً لكان اشتباه جهات الترجيح موجباً لسقوط الخبرين معاً لأنه من اشتباه الحجة باللاحجة الموجب للتوقف ولا يبقى وجه للتخيير. فتأمل.

(١) وعرفت الإشكال فيه.

كلام المحدث  
البحراني

المناقشة فيما  
أفاده المحدث  
البحراني

يستنبط من النصوص - ولو بمعونة الفتاوى (١) - وجوب العمل بكل  
مزية يوجب أقربية ذمها إلى الواقع. وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير  
الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه (٢).

عدم الاقتصار  
على المرجحات  
الخاصة

والحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضى التزام الأول، كما  
أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضى بالترجم الثاني (٣). ولذا ذهب  
جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل ادعى  
بعضهم ظهور الإجماع (٤) وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل  
بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

ما يمكن أن  
يستفاد منه  
هذا المطلب

وكيف كان فما يمكن الاستفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات.  
منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة، فإن

---

(١) إذا كانت الفتاوى بحيث تصلح لأن تكون قرينة على مفاد النصوص.

وهو غير ظاهر.

(٢) فإذا فرض عدم سقوط الخبرين بالتعارض وقصور إطلاقات التخيير

عن شمول صورة وجود بعض المرجحات غير المنصوصة كان المتيقن حجية الراجح  
حيثئذٍ.

(٣) أما الأول فسيأتي الكلام فيه منه ومنا. وأما الثاني فلا يأتي منه التعرض

لوجهه، والظاهر أنه لا وجه له، لعدم قصور في إطلاقات التخيير لو فرض تمامية  
الاستدلال بها. فلاحظ.

(٤) كيف يمكن دعوى الإجماع مع ما عرفت من الكليني الذي هو من أعيان

الطائفة، ولا سيما مع عدم كون طريقة القدماء على التوسع في الاستدلال والتدقيق  
فيه حتى يمكن دعوى الاطلاع على سيرتهم في الترجيح بالنحو المذكور.



اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع (١) في نظر الناظر في المتعارضين، من حيث أنه أقرب، من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستا كالأعدلية والأفقهية يحتملان لاعتبار الأقرية الحاصلة من

(١) إن كان المراد بهذا أن الترجيح وإن كان بأوثقية الراوي وأصدقيته، إلا أن علة الترجيح بذلك كون الخبر الأوثق والأصدق أقرب إلى مطابقة الواقع لا لمحض التعبد.

فيندفع بأنه لو سلم ذلك إلا أن العلة في ذلك ليس هو أقرية الخبر من الواقع بنظر الناظر في المتعارضين - كما ذكره المصنف رحمته - بل بنظر الشارع، وحينئذٍ فلا مجال للتعدي من ذلك إلى كل مزية توجب الأقرية بنظرنا، بل لا بد في التعبد من إحراز كونها موجبة للأقرية بنظر الشارع، وذلك لا ينفع فيما نحن فيه، لتوقفه على البيان الشرعي.

وإن كان المراد أن الترجيح ليس بأصدقية الراوي وأوثقيته في نفسه، بل بأوثقيته وأصدقيته في خبره المفروض كونه معارضاً للآخر. وحينئذٍ فالخبر المشتمل على مزية توجب أقريته للواقع هو الأوثق والأصدق، فيكون راويه أوثق وأصدق فيه، وإن كان راوي الآخر أوثق وأصدق في نفسه وبلحاظ أخباره الآخر، فمرجع المرجح المذكور إلى ترجيح الخبر الأقرب للواقع.

فيندفع بأن الظاهر من الأوثقية والأصدقية في الراوي أوثقيته وأصدقيته في نفسه التي هي من سنخ الملكات الثابتة، لا في خصوص خبره التي هي أمر اتفاقي. ثم إن ظاهر عبارة المصنف رحمته هنا إرادة المعنى الأولى، وعبارته في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد قد تشعر بالمعنى الثاني. فراجع وتأمل.

هذا كله مع أن الأصدقية قد ورد الترجيح بها في المقبولة للحكمين لا للروايات، كما تقدم من المصنف رحمته. والأوثقية قد ورد الترجيح بها في المرفوعة التي هي ضعيفة السند فلا استشهاد المذكور في المقام لا وجه له.

### السبب الخاص (١).

وحيثُ فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، وتتعدى من صفات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها، لأن أصدقية الراوي وأوثقيته لم يعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية (٢)، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ويؤيد ما ذكرنا: أن الراوي (٣) بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الروايتين، وإنما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها، حتى قال: «لا يفضل أحدهما على صاحبه» يعنى بمزية من المزايا أصلاً، فلولا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن

---

(١) لأن الترجيح بهما تعدي لا عرفي، فلا مجال لاستكشاف علة الترجيح بهما كي يتعدى عنها.

(٢) عرفت أن العلة هي حصول الصفة المذكورة بنظر الشارع لا بنظرنا، فلا مجال للتعدي إلى ما يوجب الأقربية بنظرنا.

(٣) هذا إنما يصلح مؤيداً لكون المناط في الترجيح بالصفات المذكورة في الراوي هو أفضليته من دون خصوصية لاجتماع الصفات فيه، ولا يصلح مؤيداً للتعدي من مرجحات الراوي إلى مرجحات الرواية. فلاحظ.

حكم عدم اجتماع الصفات. فافهم.

ومنها: تعليقه عليه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» توضيح ذلك:

أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل، كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة، حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلا لم يكن فرضهما مشهورين (١)، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة (٢)، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخر (٣). فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ (٤) ومعناه أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل

---

(١) لامتناع كون كلا المتعارضين مقطوعاً به من جميع الجهات لاستلزامه القطع بالمتنافيين.

(٢) بل ينبغي جعل الشهرة أول المرجحات لأنها توجب القطع بمضمون الراجح.

(٣) هذا من شؤون فرضهما معاً مشهورين فامتناعه لامتناع الفرض المذكور، فلا وجه لعدده محذوراً في قبالة.

(٤) لكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كون المراد من الريب المنفي هو الريب من حيث الصدور فقط، ويكون المراد بنفي الريب نفيه ادعاءً، بمعنى: أن المشهور لا ينبغي أن يرتاب في صدوره، لأن الشهرة مما من شأنه أن يوجب القطع بالصدور، فيكون حاصل التعليق: لزوم الترجيح بكل ما من شأنه أن يوجب القطع نوعاً بصدور الخبر من القرائن، لا الترجيح بكل جهة تقتضي عدم الريب في أحد

فيه (١)، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم، وأن ما وافقهم فيه التقية، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمانة الحق والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب (٢).

---

الخبرين بالإضافة إلى الآخر. وقد تقدم قريب من ذلك في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد.

(١) يعني: في المشهور.

(٢) لا يخفى أن الوجه المتقدم لا يقتضي الترجيح بمطلق الظن، بل بالغلبة. مع أن الإمام عليه السلام لم يتعرض للغلبة، وظاهر كلامه كون القضية دائمية، فلو ثبت من الخارج أنها غالبية كشف ذلك عن جعله عليه السلام الغلبة حجة في المقام، وذلك يقتضي الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه، لعدم الإحاطة بالجهات الموجبة لحجية الغلبة في المقام، ولعل الملحوظ الغلبة بمرتبة خاصة أو بوجه خاص لا يوجد في بقية موارد الغلبة، فضلاً عن بقية موارد الظن.

هذا مع أن التعليل بذلك لم يرد إلا في المرفوعة التي عرفت الأشكال في الاستدلال بها، وأما المقبولة فلا ظهور لها في التعليل، بل في مجرد الحكم بصحة المخالف للعامة، وهو من سنخ الحكم بالترجيح من دون تعليل، فلا مجال للتعدي عن مورده، كما يظهر بالتأمل.

بل الإنصاف (١) أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل» فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا (٢) من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

ومنها: قوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» دلّ على أنه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ (٣) به، وليس المراد نفى مطلق الريب (٤)، كما لا يخفى. وحينئذٍ

(١) هذا غير ظاهر من التعليل المذكور.

(٢) بل ما ذكرنا من مجرد الحكم بحجية الأمانة المذكورة من دون تعرض إلى وجه حتى يمكن التصدي عن مورده.

(٣) لا يخفى أن ذلك لم يرد في لسان أخبار الترجيح التي ذكرها، وإنما هي رواية مستقلة، فهي بلسان أدلة النهي عن العمل بغير علم، فإن تمت إطلاقات التخيير كانت حاکمة عليها في كلا المتعارضين، وإن تم دليل الترجيح بكل مزية أو بمزايا خاصة كان حاکماً عليها في الراجح، وإن تمت إطلاقات التوقف كانت عاضدة لها. وعلى كل حال فهي أجنبية عن المقام ولا تصلح لبيان المراد من أخباره.

(٤) هذا غير ظاهر بعد ما عرفت من كون المضمون قد ورد في رواية مستقلة ظاهرة في النهي عن العمل بغير علم. نعم لو ورد في تعليل بعض المرجحات الظنية كان لما ذكره وجه.

والذي تحصل مما ذكرنا: أنه لم يظهر وجه معتد به في التعدي عن المرجحات المنصوصة بعد كون الترجيح على خلاف الأصل أو إطلاق التوقف أو التخيير.

فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه والأخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذ بالأول، لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه، وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة الوسائط... إلى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

---

بل لعل التأمل في النصوص شاهد بعدمه، لعدم مناسبته لترتيب المرجحات في النصوص، ولا لفرض الخبرين متساويين، لندرة فرض التساوي من جميع الجهات الداخلية والخارجية .

وأما بناء الأصحاب عليه - لو تم - فلعله ناشئ عن كونه مقتضى الاحتياط الراجح بناءً على أن المرجح بعد الترجيح هو التخيير، لا التوقف. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

## المقام الرابع

### في بيان المرجحات (١)

وهي على قسمين:

أصناف  
المرجحات

أحدهما: ما يكون داخلياً، وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه، بل متقومة (٢) بها فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجياً، بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً، كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه، كالشهرة ونحوها.

ثم المعتبر [المستقل خ.ل] إما أن يكون مؤثراً في أقربيه أحد الخبرين إلى الواقع، كالكتاب والأصل - بناء على إفادته الظن - أو غير مؤثر، ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب، والأصل، بناء على كونه من باب التعبد

---

(١) الكلام في هذا المقام مبني على ما سبق منه عليه السلام من التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٢) يعني: منعوتة بالخبر الذي أشتمل عليها وكانت من شؤونه، كأصدقية راويه.

## الظاهري.

وجعل المستقل المعتمد مطلقاً خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر من  
المرجحات لا يخلو عن مسامحة (١).

---

(١) لم يتضح الوجه في المسامحة في جعل المستقل مرجحاً، خصوصاً بناءً على أن التعادل يقتضي التخيير، إذ بناءً على ذلك يكون لمرجحيته أثر عملي، مثلاً لو كان العموم الكتابي مرجحاً لزم العمل بالخبر الموافق له، أما لو لم يكن مرجحاً فيجوز اختيار الخبر المخالف له وتخصيصه به.

وأما بناءً على أن التعادل يقتضي التوقف فالأثر في مثل ذلك وإن لم يظهر، إلا أنه قد يظهر فيما لو كان مفاد الخبر الموافق للعموم زائداً على مضمون العموم، كما لو دل العموم على رجحان شيء ودل أحد الخبرين على وجوبه والآخر على عدم مشروعيته، فإنه لو كان العموم مرجحاً للخبر الدال على الوجوب لزم البناء على الوجوب، أما لو لم يكن مرجحاً لزم البناء على مجرد رجحانه عملاً بالعموم بعد تساقط الخبرين المتعارضين.

نعم لا مجال لعدّ ما لا يؤثر في أقربيّة أحد الخبرين للواقع من المرجحات، لأن ملاك الترجيح بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة هو أقربيّة أحد الخبرين من الواقع، كما تقدم. ولعله يأتي بعض الكلام في ذلك.



## [المرجحات الداخلية]

أما الداخلي فهو على الأقسام، لأنه:

إما أن يكون راجعاً إلى الصدور، فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور، و أبعد عن الكذب، سواءً كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي، أو إلى متنة كالأفصحية، وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد. وإما أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعادة، أو لعمل سلطان الجور، أو قاضي الجور، بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية (١).

وإما أن يكون راجعاً إلى مضمونه، كالمقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى (٢)، إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامة، بناءً على أن الوجه في الترجيح بها ما في أكثر الروايات من أن خلافهم أقرب إلى الحق، وكالترجيح بشهرة

---

(١) يأتي الكلام في وجه الترجيح بذلك عند الكلام في المرجحات الجهتية.

(٢) الظاهر أن المرجح المضموني هو ما يوجب الظن بمضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن الخبر، كالشهرة في الفتوى والعموم الكتابي. وأما النقل باللفظ والشهرة في الرواية فهما من المرجحات الصدورية لا المضمونية. فلاحظ.

## الرواية ونحوها.

وهذه الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوى دلالة مقدم على ما كان أصح سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب لأن صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد.

تأخر المرجحات  
الداخلية عن  
الترجيح بالدلالة  
والاستدلال عليه

فكل ما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر فلا ينبغي الارتباب في عدم ملاحظة المرجحات الآخر.

والسر في ذلك ما أرشنا إليه سابقاً من أن مصب الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية، بل في جزئي كلام واحد (١).

وبتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتها كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين، فيدخل في قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله عليه السلام: «إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً، فردوا متشابهها إلى محكمها» ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل موارد السؤال عن علاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانها تحير السائل فيهما، ولم يظهر المراد منهما إلا

(١) كأنه إشارة إلى ما ذكره في ضابط الجمع العرفي من أنه الجمع يختاره

العرف لو جمع الكلامان في كلام واحد.

بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

نعم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر، وهذا خارج عما نحن فيه (١).

وما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه، كما أستظهره بعض مشايخنا المعاصرين. ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع.

نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر، فضلاً عن الظاهر والأظهر. فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد بعدما ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال:

ظاهر كلام  
الشيخ الطوسي  
خلاف ذلك

«وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل على أعدل الرواة في الطريقتين، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها نظر.

كلام الشيخ  
في الاستبصار

فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً.

وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما [كما في العموم من وجه خ.ل.] وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد التأويلين

(١) إذ الكلام في تعارض الدليلين الذين لا يمكن الجمع بينهما، والبحث في وجوه الجمع أجنبي عن ذلك.

خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه صريحاً أو تلويحاً لفضاً أو دليلاً [لفضاً أو منطوقاً أو دليل الخطاب خ.ل.] وكان الآخر عارياً عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكان متحاذياً [متحاذيين خ.ل.] كان العامل مخيراً في العمل بأيهما شاء (١) انتهى موضع الحاجة.  
وقال في العدة:

كلام الشيخ  
في العدة

«وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح والترجيح يكون بأشياء.

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها، والأخر مخالفاً، فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك ما يخالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والأخر يخالفه وجب العمل بما يوافقهما وترك ما يخالفهما، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظراً في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلاً [فإن كان إحدى الروایتين راويها عدلاً خ.ل.] وجب العمل به وترك غير العدل. وسنين القول في العدالة المرعية في هذا الباب.

فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهما، وإن كان الخبران موافقين للعامة أو

(١) قد يظهر منه إرادة التخيير بين التأويلين، وإن كان يمكن جملة على التخيير بين الخبرين مع إبقاء كل منهما على ظاهره، كما هو ظاهر ذيل كلامه الآتي عن العدة.

مخالفين لهم نظر في حالهما فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر [الأخر خ. ل.] وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهما، وليس هنا قرينة يدل على صحة أحدهما ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن، ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالآخر، وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما أو أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر، على وجه، كان الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء» انتهى.

وهذا كله كما ترى يشمل على تعارض العام والخاص، مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص.

وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيح والتخير إنما هو في تعارض العامين، دون العام والخاص، بل لم يجعلها من المتعارضين أصلاً.

واستدل على العمل بالخاص بما حاصله: أن العمل بالخاص ليس طرحاً للعام [بل حمله خ. ل.] على ما يمكن أن يريده الحكيم، وأن العمل بالترجيح والتخير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع.

وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

ظهور كلام  
المحدث  
البحراني في  
ذلك أيضاً

وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين، حيث أنكر (١) حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضة خبر الرخصة، زاعماً أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب (٢)، بل ظاهرها تعين الرجوع إلى المرجحات المقررة.

يلوح ذلك  
من المحقق  
القمي أيضاً

وربما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص، فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء قال:

«وقد يستشكل بأن الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق للكتاب أو نحو ذلك، وهذا يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك.

وفيه: أن البحث (٣) منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي، وهو خارج عن المتنازع» انتهى.

المناقشة فيما  
ذكره رواه

والتحقيق: أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل، لأن الأصل في

(١) كلام المحدث المذكور وإن أشترك مع ما ذكره الشيخ رحمته في عدم تقديم المرجح الدلالي على بقية المرجحات، إلا أنه يختلف عنه في إهمال المرجح الدلالي مطلقاً ولو مع التساوي من الجهات الأخر لعدم التعرض له في نصوص الترجيح، مع أن صريح كلام الشيخ رحمته الرجوع له حينئذٍ.

(٢) تقدم أن ظاهر خبر العيون المتقدم الإشارة إلى الجمع المذكور.

(٣) يعني: في مسألة الجمع بين العام والخاص.

الخبرين الصدق والحكم بصدورهما، فيفرضان كالمتواترين (١)، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض، ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر.

وإن شئت قلت: إن مرجع التعارضيين بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل (٢).

مرجح التعارض  
بين النص والظاهر

وكذا الكلام في الظاهر والأظهر، فأن دليل حجية الأظهر يجعل قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه (٣) لأجل أصالة الظهور (٤)،

(١) لا إشكال في أن الأصل في الخبرين الصدور كالمتواترين، وذلك لا ينافي الخروج عن الأصل المذكور وإعمال الترجيح الصدوري فيها محافظة على الظهور الذي هو مقتضى الأصل، ولا يقاس المقام بالمتواترين الذين لا يمكن إعمال الترجيح الصدوري فيها مع فرض العلم بصدورهما معاً، فيتعين اللجوء للمرجح الدلالي. نعم ما ذكره رحمته من تخصيص العام المتواتر بخبر الواحد شاهد بما ذكره من تقديم الترجيح الدلالي على الترجيح الصدوري. فلاحظ.

(٢) هذا إنما يتم في الأصول العملية، أما الأصول اللفظية التي هي من سنخ الأمارات فموضوعها لا يرتفع بالدليل، بل يمكن فرض المعارضة بينهما.

فالعمدة: أن دليل العمل بالأصول اللفظية لما كان هو بناء العقلاء وأهل اللسان وكان عملهم بها مشروطاً بعدم وجود ما يصلح للقرينة عما كان حجة في نفسه كان لا بد من رفع اليد عنها بالدليل المفروض. وهذا وإن كان تاماً إلا أنه لا مجال لرد منكره بما ذكره المصنف رحمته.

(٣) يعني طرح دليل الأظهر.

(٤) يعني: في الظاهر. وكان الوجه فيه ما سبق منه من ارتفاع الأصل بالدليل

ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر (١)، فتعين العمل به وتأويل الظاهر منهما. وقد تقدم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

الإشكال في  
الظاهرين اللذين  
يمكن رفع المنافاة  
بينهما بالتصرف  
في كل واحد منهما

نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته الظاهر الآخر (٢)، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند (٣) وطرح المرجوح (٤) وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما (٥).

فعلى ما ذكرنا من أن دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس، لأن الأصل يزاحم الدليل يجب الحكم في المقام بالإجمال، لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض، فهما كظاهري

---

وقد عرفت الإشكال فيه، وأن العمدة في ذلك عدم بناء أهل اللسان على الرجوع إلى أصالة الظهور في فرض وجود ما يصلح للقرينية، وهو الأظهر.

(١) إذا معنى لرفع اليد عن الأقوى بالأضعف.

(٢) كما في العامين من وجهه، حيث يمكن تخصيص كل منهما في مورد الاجتماع بالآخر.

(٣) أو من حيث الجهة، كالترجيح بمخالفة العامة.

(٤) ولازمه العمل بالراجح في تمام ما هو ظاهر فيه.

(٥) ولازمه التوقف عن كلا الخبرين في مورد التعارض وسقوط أصالة

الظهور فيهما، لعدم المرجح بعد فرض صلوح كل منهما لأن يكون قرينة على التصرف في الآخر.



مقطوعي الصدور (١)، أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران.  
ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار  
العلاجية، إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع  
بينهما إلا بإخراج كليهما عن ظاهريهما (٢) خلاف الظاهر. مع أنه لا محصل  
للحكم (٣) بصدور الخبرين والتعبد بكليهما لأجل أن يكون كل منهما  
سبباً لإجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما، فيرجع إلى الأصل إذ لا يترتب

---

(١) لا يخفى أن مقطوعي الصدور وإن أمتنع الترجيح من حيث السند  
فيهما، إلا أنه لا مانع من الترجيح بينهما بالمرجحات الأخرى، كموافقة الكتاب ومخالفة  
العامة، إذ لا مجال لدعوى قصور أدلتها عن مقطوعي الصدور، ولا سيما بعد تأخر  
الترجيح بهما عن الترجيح بالشهرة التي هي موجبة لكون المشهور لا ريب فيه، كما  
تعرضت لذلك النصوص، حيث إن ظاهرها كون المشهور مقطوع الصدور أو  
كالمقطوع، كما تقدم.

أما في المقام فاللازم - بناء على ما ذكره المصنف رحمته - انسداد باب الترجيح  
مطلقاً، لفرض قصور أدلته عما إذا كان أحد الخبرين معارضاً لأصالة الظهور في  
الآخر، وأن اللازم التوقف عن أصالة الظهور.

(٢) بحيث لا يصلح كل منهما لأن يكون قرينة على الآخر.

(٣) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا يقتضي ترجيح السند في أحد الخبرين ما لم  
تكن أخبار الترجيح شاملة له، فلو فرض قصورها عنه تعين التوقف لا بمعنى البناء  
على التعبد بكلا السندين، لعدم الأثر له بعد فرض لزوم الإجمال، بل بمعنى التوقف  
من جهة التعارض.

هذا كله مع فرض عدم الأثر للتعبد بالسند، أما مع فرض الأثر له - كما لو  
كان للدليلين مورد افتراق - فلا موقع لما ذكره المصنف رحمته. فلاحظ.

حيثنذ ثمره على الأمر بالعمل بهما. نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين (١).

وهذا (٢) هو المتعين. ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السنديّة في مثل ذلك. إلا أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات (٣)، كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمين.

كما أن اللازم على الأول التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما (٤)، وإلا فالتخيير من جهة العقل، بناءً على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة (٥).

(١) البناء على أن المتباينين حجة على نفي الثالث محل كلام. ولا مجال للإطالة في ذلك.

(٢) يعني: البناء على الترجيح.

(٣) لأن موضوع أدلة التخيير كموضوع أدلة الترجيح هو التعارض، فلو فرض صدقه في محل الكلام لزم جريانها معاً.

(٤) أما لو كان مخالفاً لهما فلا مجال للرجوع له، لا لكون المتعارضين حجة في نفي الثالث، لعدم ثبوت ذلك، بل لأن صلوح كل منهما لتفسير الآخر عرفاً يقتضي حجية أحد التفسيرين إجمالاً ورفع اليد به عن الأصل، وإن لم يكن مرجح لأحدهما بخصوصه، فهو نظير إجمال الدليل وتردده بين وجهين، حيث يكون حجة في نفي الثالث بلا إشكال. فتأمل.

(٥) هذا إنما يسلم مع تعذر كل من الموافقة والمخالفة القطعيتين، كما في الدوران بين الوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقاً (١) إلى أنه قد يفصل في المسألة:

بين ما إذا كان الكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامين من وجه، حيث أن الرجوع إلى المرجحات السنديّة فيها على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، ولا وجه له (٢)، والاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة، وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادة الافتراق، بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية (٣).

وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: «اغتسل للجمعة»، الظاهر في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة»، الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية (٤) إنما هو من جهة (٥)

(١) في أواخر الكلام في قاعدة الجمع أولى من الطرح.

(٢) الوجه في دليله الترجيح لو فرض شموله للمقام، وعدم إمكان التفكيك فيه بين أجزاء مضمون الدليل الواحد. نعم الظاهر أن ذلك خلاف سيرتهم ولا تناسبه المرتكزات.

(٣) كأنه لاستبعاد التفكيك في التعبد بالسند بلحاظ أجزاء مضمون الدليل الواحد.

(٤) وهو استبعاد التفكيك في مثل العامين من وجه بين موردي الاجتماع والانفراد.

(٥) يعني: أن الاستبعاد المذكور مبني على ملاحظة حال العرف من حيث أن حجية الخبر عندهم من حيث كونه موجباً للظن بالصدور، ولا يعقل التفكيك في

أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق ومادة الاجتماع كما أشرنا سابقاً (١) إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل. وأما إذا عبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبد به ببعض مضمون الخبر دون بعض.

---

الظن المذكور بالإضافة إلى أجزاء المضمون الواحد، أما بلحاظ حكم الشارع المبني على محض التعبد فلا مانع من فرض التفكيك المذكور.

أقول: إن كان مرجع التفكيك إلى التفكيك في الحجية من دون نفي للصدور فلا إشكال في إمكانه شرعاً، بل عرفاً، فيمكن أن يكون الخبر حجة في بعض مضمونه دون بعض من جهة المزاحم أو نحوه. أما لو كان مرجع التفكيك إلى التفكيك في الصدور - كما هو مقتضى كون المرجحات سنديّة - بحيث يكون مفاده التعبد بصدور الخبر بالإضافة إلى بعض المضمون وبعدم صدوره بالإضافة إلى البعض الآخر فهو وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه بعيد جداً عن ظاهر أخبار الترجيح وتأباه المرتكزات في مفادها.

لكن هذا إنما يمنع من التفكيك بعد فرض الترجيح بالمرجحات السندية، ولا يمنع منه في غيرها من المرجحات، كما لعله ظاهر. بل قد يقال بإمكان التفكيك حتى في المرجحات السندية، لأنها لا ترجع إلى تكذيب المرجوح و التعبد بعد صدوره، بل إلى محض ترجيح الراجح في مقام العمل لأجل أقوائية سنده، وهذا لا ينافي التعبد بسند الآخر في غير مورد المعارضة، ولا يستلزم التفكيك المستشبع عرفاً. فتأمل جيداً.

(١) لم يتضح المراد بمحل الإشارة.

وكيف كان فترك التفصيل أوجه منه (١)، وهو (٢) أوجه من إطلاق إهمال المرجحات (٣).

وأما ما ذكرنا في وجهه (٤) من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين، لأصالة ظهور الآخر، فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر (٥).

وأما إذا كان محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما فحكمها حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين (٦) في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن، فلا بد من طرح أحدهما معيناً للترجيح أو غير معين للتخيير (٧)، ولا يقاس حالهما على حال مقطوعي

(١) يعني: التفصيل.

(٢) يعني: من التفصيل.

(٣) بل يلزم النظر في المرجحات مطلقاً، لإطلاق أدلته بعد صدق التعارض عرفاً في ذلك مع عدم كون أحدهما مفسراً للآخر عرفاً. ومجرد صلوح كل منهما لتفسير الآخر مع عدم شاهد يقتضي ترجيح أحدهما في ذلك لا يمنع من صدق التعارض.

(٤) يعني: وجه إهمال المرجحات.

(٥) بحيث يتعين بنفسه للقرينة عرفاً، حيث أنه يرتفع منه التعارض عرفاً فيرتفع موضوع أخبار العلاج.

(٦) كالمبتابين، حيث يمكن الجمع بينهما بتخصيص كل منهما.

(٧) عملاً بإطلاق دليل الترجيح والتخيير بعد فرض صدق موضوعهما وهو التعارض. لكن تقدم عند الكلام في قاعدة أولوية الجمع من الطرح أن الظاهر

[معلومي خ.ل] الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما (١)، كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولوية الجمع على الطرح والمسألة محل الإشكال.

تقديم النص على  
الظاهر خارج عن  
مسألة الترجيح

وقد تلخص مما ذكرنا: أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة، إذ الظاهر لا يعارض النص (٢) حتى يرجح النص عليه. نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور، لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر (٣)، فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر، نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر (٤).

انحصار الترجيح  
بالدلالة في  
تعارض الأظهر  
والظاهر

من سيرة العلماء عدم الرجوع للتخيير بل التوقف والرجوع للأصل إلا الشيخ في العدة والاستبصار.

نعم لا يهم ذلك بعد ما عرفت منا من أن حكم المتعارضين مع عدم الترجيح التوقف لا التخيير.

(١) الظاهر أنه لا موجب للجمع في مقطوعي الصدور، بل مع عدم المرجحات غير السنديّة يبنى على التساقط، إلا مع فرض وجود جمع عرفي فيتعين العمل عليه، وبدونه لا مجال للجمع، لعدم الدليل على حجية مقتضى الجمع غير العرفي.

نعم ليس معنى التساقط البناء على كذبهما، بل مجرد التوقف عنهما، وهو معنى التوقف هنا أيضاً، فلا فرق بين المقام وبين مقطوعي الصدور.

(٢) لأن الرجوع إلى أصالة الظهور إنما هو مع الشك في المراد ولا شك فيه مع ورود النص القطعي الصدور.

(٣) تقدم الكلام في وجه الحكومة في أوائل مبحث التعارض.

(٤) لأنه متعين للقرينية عرفاً، فيخرج المورد عن التعارض.

ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين (١) إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام (٢) لثلاثاً (٣) يدخل في تعارض الظاهرين أو تعارض الظاهر والأظهر [وبين (٤) ما يكون التوجيه فيه قريباً لـ] وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً، مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك (٥)، لأن العبرة بوجوب احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في

(١) في مقابل العامين من وجه، حيث أن التعارض فيهما من تعارض الظاهرين لا النص والظاهر الذي هو محل الكلام.

(٢) كاحتمال كون الأمر فيه للإباحة فلا ينافي عموم الإباحة.

(٣) تعليل لقوله: «إذا فرض عدم...» يعني: إنما يحتاج إلى الغرض المذكور، لأنه مع عدمه يخرج المقام عن تعارض النص والظاهر إلى تعارض الأظهر والظاهر أو تعارض الظاهرين.

(٤) الظاهر أن قوله: «وبين... قريباً» زيادة يلزم حذفه، كما في بعض النسخ. نعم الظاهر أن تعارض العام والخاص المطلقين مفروض في كلام المصنف رحمته مما يكون التوجيه فيه قريباً. فلاحظ.

(٥) يعني: فإن نفي البأس عن الترك نص في عدم الوجوب، فيعارض الصيغة الظاهرة فيه، إلا أن حمل الصيغة على غير الوجوب بعيد وليس كحمل العام على ما عدا الخاص. لكن لم يتضح الوجه في بعده، بل هو ممنوع، لاشتتار استعمال الصيغة في الندب. اللهم إلا أن يراد بصيغة الوجوب مادته، كما لو قيل: غسل الجمعة واجب، لا صيغة إفعال، إذ قد يدعى أن حمل التعبير المذكور على الاستحباب بعيد. أو يراد بنفي البأس ما يقتضي نفي الاستحباب أيضاً بنحو يلزم حمل الصيغة على الإباحة، فإنه بعيد عنها وليس كحملها على الاستحباب. فتأمل.

الغاية لأن مقتضى الجمع (١) بين العام والخاص بعينه موجود فيه.

ظهور خلاف  
ما ذكرنا من  
بعض الأصحاب

وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر (٢) من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة.

منها: ما يظهر من الشيخ رحمته الله في مسألة من زاد في صلاته ركعة، حيث حمل ما ورد في صحة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية، وعمل على عمومات إبطال الزيادة، وتبعه بعض متأخري المتأخرين.

لكن الشيخ رحمته الله كأنه بنى على ما تقدم من العدة والاستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر، أو على استفادة التقية من قرائن آخر (٣) غير موافقة مذهب العامة.

ومنها: ما تقدم من بعض المحدثين من مؤاخذه حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكرهية (٤).

(١) وهو أولوية الجمع من الطرح. لكن الظاهر أن الملاك في الجميع هو لزوم الجمع العرفي، فاللازم النظر في الجمع فإن كان عرفياً كان متعيناً، وإلا فلا مجال له وإن لزم الطرح، لعدم الدليل على حجية الكلام في غير ما هو ظاهر فيه حينئذ.

(٢) يعني: من تقديم النص على الظاهر من دون نظر للمرجحات.

(٣) يعني: فلا يكون منشأ الحمل على التقية ملاحظة أدلة الترجيح، بل قيام الدليل الخاص على ورود الدليل في مقام التقية، فلا يعمل به حتى في فرض عدم المعارض له.

(٤) حيث استشكل فيه بأنه طريق جمع لا إشارة له في أخبار الباب، فإن ظاهره لزوم إهماله والرجوع إلى المرجحات المنصوصة وعدم الرجوع له حتى بعد



وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص، والظاهر في الوجوب والنص الصريح في الاستحباب وما يتلوها في قرب التوجيه وبين غيرهما مما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً، حيث قال (١) بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والصريح في الاستحباب

فقدها.

(١) المستفاد من هذا الكلام ليس هو التفصيل بين قرب التأويل وبعده، بل بين ما إذا كان التأويل مفاد أحد التأويلين، وما إذا لم يكن مفاده، بل يحمل الكلام عليه لمجرد الجمع بين الدليلين، فحمل الصيغة على الاستحباب إن كان للدليل يدل على الاستحباب فلا بأس به، وإن كان للدليل يدل على الرخصة فلا مجال له، لأن التأويل المذكور وإن كان رافعاً للتنافي بين الدليلين إلا أنه ليس مقتضى أحدهما، لظهور الأمر في الوجوب وظهور الرخصة فيها لا في الاستحباب، وهذا أجنبي عن قرب التأويل وبعده الذي ذكره المصنف رحمته.

نعم ما ذكره هذا القائل إلغاء في الحقيقة للجمع العرفي، إذ لو فرض كون التأويل مفاد الدليل شرعي لم يكن للجمع أثر لكفاية الدليل الشرعي فيه، ولا أثر للدليل المسؤول، بل وجوده كالعدم، ولا فرق بين تأويله وطرحه، وهو كما ترى إلغاء له بلا وجه، بعد كونه داخلياً في دليل الحجية كالأظهر أو النص.

ولا تظهر الفائدة والعمل بالدليل المؤول إلا إذا بني على حمله على المعنى الذي لا ينافي الآخر بحيث يستفاد من الجمع بين الدليلين، لا من خصوص أحدهما. ولولا ذلك أشكل الجمع بين العام والخاص بحمل العام على الخاص، لوضوح أن العام بنفسه لا يقتضي إلا العموم، والخاص لا يقتضي إلا نفي حكم العام في مورده من دون إثباته في بقية الأفراد، فحمل العام على ما عدا الخاص هو مقتضى الجمع بين الدليلين لا مقتضى العام وحده ولا الخاص وحده. ومن ثم كان ما ذكره في غاية المنع، لمنافاته للمرتكزات العرفية وسيرة أهل الاستدلال.

استشكل الجمع في مثل ما إذا دل الدليل على أن القبلة أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منها، وقال:

كلام الوحيد  
البهبهاني رحمته

« بأن الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النص المذكور، وأما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعي، ومجرد أولوية الجمع غير صالح».

المناقشة فيما أفاده  
الوحيد البهبهاني

أقول - بعدما ذكرنا من أن الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بعينه جار فيما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع شيوع (١) التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، كما مر. مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع، على ما أعترف به سابقاً - : ليت شعري ما الذي أراد بقوله: «تأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته»؟

فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنه كلامهم عليهم السلام فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا بدليل، فليس هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله، وهو غير معقول (٢).

(١) عرفت أن كلام هذا القائل بعيد عن التفصيل بين شيوع التأويل

وعدمه.

(٢) كأنه للغوية التعبد بالظهور المانع من التأويل مع عدم التعبد بالسند.

لكن عدم التعبد بالظهور لا يستلزم جواز التأويل بنحو يقتضي نسبة التأويل لهم عليهم السلام بل يقتضي التوقف لا غير، فلا بد من دليل على جواز التأويل، وليس هو إلا ما عرفت من الجمع العرفي.

وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره، ثم حمّله على التقيّة، فهذا أيضاً قريب من الأول، إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمّله على التقيّة على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبد به، إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

وبالجملة: إن الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمّله وتأويله فلا ينبغي التأمّل في أن المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّة فراراً عن تأويله (١). وسيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله.

---

(١) مما سبق يظهر أن المدار في جواز التأويل على كونه عرفياً، بحيث يرى أهل اللسان تعينه بعد الاطلاع على النص أو الأظهر لكونهما بنظرهم قرينة عليه وإن كان بعيداً في نفسه لولاها، وإلا أشكل التأويل والفتوى على طبقه، لعدم الدليل عليه، بل يلزم إما البناء على التعارض بين الدليلين وتساقطهما، أو العمل بالنص أو الأظهر وإهمال الظاهر من دون تأويل. فلاحظ.

## [المرجحات في الدلالة]

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة، وقد يكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان، كتعارض مفهوم: «إذا كان الماء قدر كرم لينجسه شيء» ومنطوق عموم: «خلق الله الماء طهوراً» فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على عموم العام، وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العام والخاص، و(١) التخصيص والتقييد. وقد (٢) يكون باعتبار الصنف (٣)، كترجيح أحد العاملين أو

---

(١) يعني: وكتعارض التخصيص والتقييد فيما لو تعارض العام والمطلق ودار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق.

(٢) عطف على (قد تكون) في قوله: «والأظهرية قد تكون...».

(٣) التمييز بين الصنف والنوع في مثل هذه الأمور - مما لا يكون من سنخ الحقائق الثابتة، بل هي من العناوين الاصطلاحية - لا يخلو عن تكلف لا داعي له،

المطلقين على الآخر لبعده التخصيص أو التقييد فيه.

ولنشر إلى جملة من هذه الترجيحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين

في مسائل:

[منهاخ. ل.] الأولى: لا إشكال في تقديم ظهور (١) الحكم الملقى

من الشارع في مقام التشريع في (٢) استمراره باستمرار الشريعة على

واللازم الاقتصار في التقسيم على المرجحات الشخصية والنوعية، فإن كانت جهة الترجيح راجعة إلى جهة مختصة بأحد المتعارضين كان المرجح شخصياً، وإن كانت راجعة إلى جهة مشتركة بين أحد المتعارضين ومماثلاته كان المرجح نوعياً.

(١) ظاهره المفروغية عن كون الاستمرار مقتضى ظهور نوعي في الكلام، وهو مبني أما على أن النسخ تخصيص في الأزمان، وأن للكلام عموم أزمني يقتضي بقاء الحكم وعدم نسخه.

وإما على أن النسخ منافي لظهور الكلام في بيان المراد الجدي، وأن مقتضى أصالة الجهة كون المراد الجدي هو الاستمرار، والنسخ يكشف عن خلاف ذلك على خلاف مقتضى أصالة الجهة.

وكلاهما خلاف الظاهر بل النسخ على خلاف أصالة بقاء الحكم وعدم عدول الحاكم عنه التي هي نظير أصالة بقاء صاحب الرأي على رأيه من الأصول العقلية. ولازم ذلك رفع اليد عن أصالة عدم النسخ بظهور العام في العموم الأفرادي، كما هو الحال في سائر موارد التعارض بين الأصل والظهور.

وعلى هذا بناء العقلاء في الأوامر العرفية، والبناء على خلاف هذا في الأوامر الشرعية حيث يترجح التخصيص على النسخ لخصوصية فيما يأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى. وتام الكلام في مبحث العموم والخصوص من مباحث الألفاظ.

(٢) متعلق بـ(ظهور) في قوله: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم...».

ترجيح  
التخصيص  
على النسخ

ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ (١).

وقد وقع الخلاف في بعض الصور. وتما ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ.

وكيف كان فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام (٢)، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور (٣).

فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ. وأما ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفيت (٤)،

(١) هذا موقوف على حمل الخصوصات الواردة في الشريعة على التخصيص لا النسخ، وهو موقوف على تقديم التخصيص على النسخ، فالتعليل به دوري. مع أن في صلوح شيوع التخصيص لترجيحه على النسخ إشكال.

(٢) يعني: وإلا امتنع الحمل على التخصيص، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح. لكن الظاهر أنه لا يقبح لو فرض المانع من البيان في وقته.

(٣) كأنه لأن النسخ فرع ثبوت الحكم، وهو لا يكون إلا بحضور وقت العمل أما قبله فليس للحكم إلا وجود إنشائي، ولا حكم حقيقي حتى ينسخ. لكن الظاهر إمكان النسخ قبل حضور وقت العمل، كما تعرضنا لذلك في مباحث العموم والخصوص.

(٤) فلا يلزم من الحمل على التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فهو خلاف الأصل (١). والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما (٢).

نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل، أو جواز (٣) إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره (٤).

وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

(١) كأنه لأصالة عدم القرينة المعول عليها عند العقلاء. لكن إذا فرض أن أصالة عدم النسخ أقوى من أصالة العموم - كما سبق من المصنف رحمته فهي أقوى من أصالة عدم القرينة، إما لرجوع أصالة العموم إلى أصالة عدم القرينة - كما هو مختار المصنف رحمته - أو لأن أصالة العموم أقوى من أصالة عدم القرينة، لأن احتمال اختفاء القرينة أقرب عرفاً من احتمال إرادة خلاف الظاهر. فلاحظ.

(٢) يعني: إن فرض احتمال القرينة خروج عن محل الكلام، إذا الكلام في الجمع بين المتعارضين بأنفسهما لا بالتزام وجود شيء زائد عليهما. لكن فرض الكلام في خصوص ذلك غير ظاهر المنشأ. نعم المفروض في الكلام هو الجمع بين المتعارضين بأنفسهما من دون اعتماد على شاهد للجمع خارج عنهما، والالتزام باختفاء القرينة لا ينافي ذلك، لعدم الاعتماد على القرينة المختلفة في الجمع بالتخصيص هنا، بل غاية الأمر استكشافها بسببه، وهو لا ينافي الاستناد في الجمع إلى نفس الظهورين، كما لا يخفى.

(٣) عطف على قوله: «اختفاء القرينة».

(٤) هذا راجع إلى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لمانع من البيان

حيثئذ.

الإشكال في  
تخصيص  
العمومات  
المتقدمة  
بالمخصصات  
المتأخرة

ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام، فإنه لا بد أن يرتكب فيه النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مخفية، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً.

أما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي ﷺ (١) بإرادة (٢) كشف ما بينه النبي ﷺ للوصي عليه السلام عن غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك (٣). مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونها حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها (٤). إلا أن

(١) إنما احتاج إلى التوجيه لأن نسخ الحكم لا يصح إلا من صاحب شريعة، وهو النبي (ص)، ولا يصح من غيره، كالأوصياء عليهم السلام.

(٢) متعلق بقوله: (توجيه) فهو بيان لتوجيه كون أخبار الأئمة عليهم السلام ناسخة مع كون النسخ من وظيفة النبي ﷺ.

(٣) كأنه لما اشتهر من قلة النسخ فلا مجال لحمل جميع التخصيصات المذكور عليه مع كثرتها. لكن عرفت أن كثرة التخصيص وندرة النسخ مبنية على كون هذه الخصوصات مخصصة لا ناسخة فلا مجال للتعليل بذلك.

(٤) لما هو المعلوم من ظهور الدليل السابق في الاستمرار بمقتضى كون حكمه من أحكام الشريعة المستمرة. وظهور الدليل اللاحق غالباً في كون الحكم الذي تضمنه هو الحكم الثابت من عهد النبي ﷺ وأن الجهل به ناشئ من ضياع مدركه، لا أنه حكم مشروع حين صدور دليله.



يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار والمتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل [الصدور خ.ل] صدوره (١) فحينئذٍ يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر، كما لا يخفى. وهذا [لم.خ.ل] لا يحصل في كثير من الموارد، بل أكثرها (٢).

وأما اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل (٣).

(١) كما لعله الحال في الأخبار المروية عن النبي ﷺ بل قد يكون ذلك في بعض أخبار الأئمة عليهم السلام نادراً، إلا أن الغالب الشائع ما سبق. ولذا قد يحتج عليهم عليهم السلام بروايات سابقة تدل بظاهرها على خلاف ما حكموا به، فيجيبون عنها بما يرجع إلى الصدور أو الدلالة.

وهذا هو العمدة في الحمل على التخصيص في الأدلة الشرعية المخرج عما عرفت من أولوية النسخ من التخصيص الذي هو مقتضى بناء العقلاء في الأوامر العرفية. وتام الكلام في مبحث العموم والخصوص.

(٢) يعني: أن النسخ مع قطع النظر عن كونه خلاف ظاهر أحد الدليلين أو كليهما مما يعلم بعدم حصوله في أكثر الموارد، لندرة النسخ من الأئمة عليهم السلام لو فرض إمكانه ووقوعه. فتأمل.

(٣) يعني: فيبعد معه اختفاء الحكم حتى يحتاج إلى السؤال من الأمام المتأخر. لكن في بلوغ هذا حداً يصح الاعتماد عليه إشكال، بل يبعد فرض الاختفاء بسبب الموانع من نشر العلم الحق وعدم تبويب المسائل وتنظيم أدلتها، وغير ذلك. وإلا فكيف يمكن الاختلاف في كيفية وأحكام مثل الوضوء والأغسال والصلاة والنجاسات وغيرها مما يكثر الابتلاء به بين المسلمين فضلاً عن خصوص الإمامية منهم. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

مع إمكان دعوى العلم بعدم (١) علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها.

الأوجه في  
دفع الإشكال

فالأوجه هو الاحتمال الثالث (٢)، فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرّيج (٣) - كما يظهر من الأخبار

(١) عهدة هذه الدعوى على مدعيها. نعم لو أريد بذلك عدم علمهم وعملهم بمقتضى الخاص لعدم ابتلائهم بموضوعه كان للدعوى المذكورة مجال.

(٢) إن كان المراد به أن العام بعد فرض عدم إرادة العموم منه يكون مؤداه حكماً ظاهرياً في حق من لم يطلع على التخصيص كسائر موارد الحجج المخطئة للواقع، فهو مسلم، إلا أنه ليس وجهاً مقابلاً للوجه الثاني.

وإن كان المراد به أنه بعد ورود المخصص ينكشف كون العام صادراً لبيان الحكم الظاهري لا الواقعي فهو بعيد جداً عن ظواهر الأدلة مخالف للمركزات العرفية في الجمع بينها، كما تعرضنا لذلك في مبحث العموم والخصوص ولعله إليه يرجع ما قيل من أن مقتضى الجمع بين العام والخاص حمل العام على أنه لبيان القاعدة التي يرجع إليها مع عدم الدليل. ومما ذكرنا ظهر أن الأقرب هو الوجه الثاني. فلاحظ.

(٣) هذا مسلم في أول البعثة لا بعد ذلك، إذ لا مجال للالتزام بأن عمل المعاصرين للنبي ﷺ في أواخر أيامه كان على ما يطابق مقتضى البراءة بالإضافة إلى جميع ما ورد من أهل البيت عليهم السلام من التكليف التي اشتملت عليها الأخبار التي بأيدينا، بل صريح الأخبار خلاف ذلك في الجملة. على أن عملهم على ما يطابق البراءة في أول البعثة ليس من باب رجوعهم إليها على ما هو الشأن في العمل بالوظيفة الظاهرية، بل بمعنى عدم تشريع التكليف واقعاً في حقهم، لأن تشريع الأحكام كان تدريجياً.

ودعوى: اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، إنها تسلم بالإضافة إلى المتأخرين

والآثار- مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذي (١) يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

ودعوى: الفرق بين [اختفاء خ.ل] إمضاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية، وبين إنشاء الرخصة (٢) في فعل الحرام وترك الواجب، ممنوعة.

غاية الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان والثاني من قبيل بيان عدم، ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة (٣). مع أن بيان عدم قد يدعى وجوده في الكل (٤) بمثل قوله صلى الله عليه وسلم في خطبة الغدير في حجة الوداع:

عن تشريعها، لا بالإضافة إلى حال ما قبل التشريع، فلا يكشف تشريع الحكم عن ثبوته من أول الأمر في حق الجميع.

نعم قد يقال بثبوت الحكم الاقتضائي - حينئذٍ - في حق الجميع. لكنه خارج عن محل الكلام لعدم كونه حكماً حقيقياً، وليس الحكم الحقيقي إلا الحكم الفعلي الذي هو محل الكلام.

(١) نعت لقوله: «الترخيص في ترك...».

(٢) الذي هو مقتضى العموم المفروض إرادة الخصوص منه واقعاً.

(٣) هذا راجع إلى عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما تقدم.

(٤) يعني: أن ما ذكر في خطبة الغدير يصلح لأن يكون بياناً منه صلى الله عليه وسلم لعدم وجود شيء من الأحكام غير ما بينه صلى الله عليه وسلم بنفسه للأمة، مع أنه لا إشكال في عدم

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم من الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه»

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الإلزام (١)، فيكون التكليف - حينئذٍ -

---

صدر البيان منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالإضافة إلى كثير مما بينه الأئمة عليهم السلام، وليس هذا منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من باب عدم البيان الذي يرجع فيه للبراءة، بل من باب بيان عدم الذي هو نظير بيان العام وإرادة الخاص، فلا بد من توجيهه بما تقدم من حمل الظهور الذي يراد منه خلاف ظاهره على كون مضمونه حكماً ظاهرياً.

هذا ولكن عرفت أن حمل ما صدر منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على بيان الحكم الظاهري بعيد جداً، كما عرفت أن عدم تعرضه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لما بينه الأئمة مما كان مورد الابتلاء في عصره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لا دليل عليه، بل لعله بعيد.

نعم لا يبعد انفرادهم عليهم السلام بالبيان فيما لا يكون مورد الابتلاء في عصره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وهذا لا ينافي كونه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد بين جميع الأحكام، التي تقرب من الجنة وتباعد من النار، إذ يكفي في بيانها منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نصبه للأئمة عليهم السلام والإرجاع لهم في معرفة الأحكام، فإن هذا نحو من البيان الإجمالي لما تعرضوا له من الأحكام. فلاحظ.

(١) يعني: أنه كما يمكن أن يكون مقتضى العموم السابق عدم التكليف مع ثبوته في بعض الأفراد في الواقع، فيكون العموم مستلزماً لتفويت التكليف، كذلك يمكن أن يكون مقتضى العموم السابق ثبوت التكليف مع عدم ثبوته لبعض الأفراد في الواقع، فلا يلزم من العموم تفويت التكليف، بل جعل التكليف لمصلحة في نفس التكليف لا في متعلقة، ولا قبح في ذلك.

لمصلحة فيه، لا في المكلف به.

والحاصل: أن الاستفادة من التبعية في الأخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جعل الوصي عَلَيْهِ السَّلَام مبيناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم وأودعه علم ذلك وغيره، وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فبينوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات، بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين (١)، أو فرض الخطاب في غير الكتاب (٢)، إذ لا يلزم من عدم المخصص لها في

---

لكن هذا مستلزم لكون مضمون العموم السابق واقعياً لا ظاهرياً، وهو مستلزم لكون البيان اللاحق المخالف له ناسخاً لا مخصصاً، وهو خلاف ما التزم به أولاً.

مع أن هذا كما يمكن فيما لو كان العموم السابق متضمناً لعدم التكليف يجري فيما لو كان متضمناً لثبوت التكليف، إذ كما يمكن أن يكون التكليف ناشئاً عن مصلحة في نفسه لا في متعلقة، كذلك يمكن أن يكون الترخيص ناشئاً عن مصلحة فيه على خلاف المصلحة في متعلقة المقتضية لجعل التكليف.

(١) بل حتى في حق المشافهين المقصود بالإفهام، لعين ما سيذكره من العلة. ولعله لذا قال بعض أعظم المحشين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ في توجيه الإشكال: «ما ذكر يوجب سد باب التمسك بالظواهر للمخاطبين وغيرهم».

(٢) أما الكتاب فربما يقال بأن المقصود بالإفهام به يعم غير المشافهين، ولا مجال لذلك في السنة لما هو المعلوم صدورها بما يناسب حال المخاطبين بنحو يظهر منه كونهم هم المقصودين بالإفهام.

الواقع إرادة العموم، لأن المفروض - حينئذٍ - جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه، بضميمة أن الأصل (١) الذي أستقر عليه طريقة التخاطب هو أن المتكلم لا يلقي الكلام إلا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي، فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعين إرادة الحقيقة فعلاً، وحينئذٍ فإن أطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة، وأما إذا لم نطلع عليه ونفيناه بالأصل فاللازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهر فعلاً من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

ترجيح التقييد  
على التخصيص  
عند تعارض  
الإطلاق والعموم

ومنها: تعارض الإطلاق والعموم، فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام.

ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة، لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق (٢)، والبيان للتخصيص مانع عن

(١) العمدة هو الأصل المذكور الذي العقلاء على الرجوع إليه في المقام فهم الكلام. وأما القبح فلا ينفع بعد فرض وجود الغرض العقلائي المصحح للخروج عن مقتضى الأصل والرافع لقبحه.

(٢) لكن المراد به عدم البيان في مقام التخاطب، لا عدم البيان مطلقاً ولو بدليل منفصل. ولذا كان التقييد المنفصل من سنخ المزاحم لظهور المطلق في الإطلاق، لا من سنخ المانع منه كالتصل.

اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضى له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضى للإطلاق، فالمطلق دليل تعليلي (١)، والعام دليل تنجيزي (٢)، والعمل بالتعليلي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه (٣)، فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليلي ومسبباً عنه لزم الدور (٤). بل هو (٥) يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه.

وأما على القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه

---

وحيث لا يصلح العام المعارض للمطلق لأن يكون مانعاً من مقتضى الإطلاق حتى لا يصلح الإطلاق لمزاحمته بدعوى أن مقتضى الإطلاق تعليلي ومقتضى العموم تنجيزي، كما ذكره المصنف رحمته الله.

فالعمدة في تقديم العموم على الإطلاق وترجيح التقييد على التخصيص أن ظهور العام في العموم أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، كما سيأتي من المصنف رحمته الله في الهامش.

(١) لتوقفه على عدم البيان.

(٢) لتوقفه على الظهور المفروض تحققه وانعقاده على مقتضى العموم.

(٣) لأن العام يكون بياناً رافعاً لمقتضى الإطلاق، بناء على أنه يكفي في البيان الراجع للإطلاق البيان المنفصل.

(٤) لعل الأولى أن يقول: فلو كان التعليلي سبباً لطرح التنجيزي ومزاحماً له لزم الدور، لأن صلوح التعليلي للمزاحمة موقوف على تمامية مقتضية، وهو موقوف على طرح التنجيزي، فلو كان التعليلي سبباً في طرحه كان التعليلي علة لنفسه ولزم الدور.

(٥) يعني: طرح التنجيزي.

أغلب من التخصيص . وفيه تأمل (١).

نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة (٢) كانت الإفادة غير مستندة إلى الوضع كمذهب السلطان في عموم البدلي (٣).

ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع ساير المجازات (٤).

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر (٥). والظاهر

تقديم التخصيص  
عند تعارض  
العموم مع  
غير الإطلاق

(١) في هامش للمصنف رحمته مطبوع مع بعض النسخ: «وجه التأمل أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم كونه أغلب.

نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق ولو قلنا أنها بالوضع». وما ذكره أخيراً هو العمدة في الترجيح، كما تقدم.

(٢) ومرجع هذا إلى الإطلاق الشمولي كما في: أحل الله البيع، لا إلى العموم، فإن الفرق بين العموم والإطلاق استناد الأول للوضع والثاني لمقدمات الحكمة، وإن كان قد يظهر من بعض كلماتهم، كون المراد بالعموم هو ما يقتضي الشمول، وبالإطلاق ما يقتضي البدلية والأمر سهل، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

(٣) وحيثئذ يتعين تقديم العموم الوضعي عليه، لأن الدلالة الوضعية أقوى من الدلالة المستندة لمقدمات الحكمة، لاستناد الأولى إلى ما هو المقتضي للبيان، واستناد الثانية إلى أن البيان بيان عدم. فلاحظ.

(٤) فإنه إن كان مجازاً مثلها كان معارضاً لها، إلا أن يفرض كون الدلالة على الإطلاق أضعف من الدلالة على سائر المعاني الحقيقية. وإن كان حقيقة لزم تقديمه عليها، لأن مقتضى الوضع فيها يكون بياناً مانعاً من تمامية مقتضيه، على ما تقدم في العموم وتقدم الكلام فيه.

(٥) المستندة إلى دلالة الكلام على المفهوم أو إلى أصالة عدم الإضرار أو عدم

الاستخدام وغير ذلك.



المعروف تقديم التخصيص، لغلته و شيوعه.

وقد يتأمل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب فإن استعمالها في الاستحباب شايع أيضاً، بل قيل (١) بكونه مجازاً مشهوراً، ولم يقل ذلك في العام المخصص. فتأمل (٢).

ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض. والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية (٣)، والشرطية على الوصفية (٤).

تقديم الجملة  
الغائية على  
الشرطية،  
والشرطية  
على الوصفية

(١) كما في المعالم حيث التزم بذلك في الأحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام.  
(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «أمر بالتأمل فيه في الكتاب نظراً إلى ما أفاده في مجلس المذاكرة من أن شيوخ استعمال الأمر في الندب نوعاً لا يجدي بالنسبة إلى الأمر الذي وقع في حيز العام على ما هو محل الكلام. فتدبر».  
ولعله أشار بالأمر بالتدبر إلى أن وقوع الأمر في حيز العام إن كان بمعنى ورود الأمر في مورد العام الصريح أو الظاهر في عدم الوجوب مع كونها في كلامين فمن الظاهر أن ملاك تقديم أحد الظاهرين كونه من سنخ المزاحم الأقوى، فمع فرض أقوائية أحد الظهورين نوعاً يتعين ترجيحه.  
وإن كان بمعنى وقوعهما في كلام واحد بحيث يمنع أحدهما من انعقاد ظهور الآخر فهو خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في تعارض الدليلين لا تصادم مقتضى الظهورين في كلام واحد. مع أن ملاك التقديم في مثل ذلك هو أيضاً أقوائية أحد الظهورين نوعاً، حيث يكون هو المانع من انعقاد الظهور على طبق الآخر. فلاحظ.

(٣) لكثرة استعمال الشرطية فاقدة للمفهوم.

(٤) بناء على أن لها مفهوم.

ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم (١) مع غيره من الظهورات، فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر.

ترجيح كل  
الاحتمالات  
على النسخ

والمعروف ترجيح الكل على النسخ، لغلبتها بالنسبة إليه.

وقد يستدل على ذلك بقولهم عليه السلام: «حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

وفيه: أن الظاهر (٢) سوجه لبيان استمرار أحكام محمد صلى الله عليه وآله وسلم نوعاً من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة، في مقابل نسخها بدين آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل، فالمراد أن حلاله صلى الله عليه وآله وسلم حلال من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة، لا أن الحلال من قبله صلى الله عليه وآله وسلم حلال من قبله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليته.

وأضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام، لأن (٣) الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة

(١) عرفت في المسألة الأولى إنكار الظهور المذكور، وأن البناء على عدم النسخ لأصالة عدمه. ومن ثم كان اللازم تقديم بقية الظهورات عليها، لأن الأصل لا يزاحم الظهور.

نعم عرفت أنه لا مجال لذلك في الأدلة الشرعية، لظهورها في كون مؤداها ثابتاً من أول الأمر في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فراجع.

(٢) هذا لو لم يكن هو الظاهر في نفسه فلا أقل من لزوم الحمل عليه بعد المفروغية عن وقوع النسخ، بل كثرته في الشريعة، فإن ذلك صالح لصفه إلى هذا المعنى، وهو أولى من تخصيص الحديث المذكور بموارد النسخ الخاصة.

(٣) تعليل لقوله: «وأضعف...».

الأصول العملية في هذا المقام. مع أننا إذا فرضنا عاماً متقدماً وخصوصاً متأخراً فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم فاستصحاب الحكم السابق لا معنى (١) له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارض بظهوره في العموم.

ثم إن هذا التعارض إنما هو عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداءً، وإلا تعين التخصيص (٢). نعم لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص (٣).

(١) للشك في أصل حدوث الحكم واحتمال عدم إرادته من ظاهر الدليل من أول الأمر.

(٢) إذ ليس في النسخ حيثئذٍ عمل بأحد الدليلين، بخلاف التخصيص، لأن فيه عمل بالخاص. لكن هذا بنفسه لا يقتضي تعين التخصيص، إذ يمكن فرض أن يكون التصرف في كلا الدليلين بالنسخ أهون من التصرف في العام بالتخصيص، لأن ظهوره في العموم أقوى من ظهوره في الاستمرار وظهور الخاص في ثبوت حكمه من أول الأمر. مع أن الكلام ليس في الدوران بين النسخ والتخصيص، بل بين النسخ وغير التخصيص من الأمور المخالفة للظهور. نعم قد يجري فيها نظير ذلك. فلاحظ.

(٣) لأن مرجع الشك في النسخ إلى الشك في ارتفاع حكم الخاص مع اليقين بحدوثه فلا مانع من جريان الاستصحاب، لولا ما سبق من الإشكال في استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

والتحقيق: أن أصالة عدم النسخ من الأصول العقلائية غير المتينة على الاستصحاب. نعم عرفت أنها لا تنهض بمعارضة الظهور وأن اللازم رفع اليد عنها بالظهور لولا قوة ظهور الأدلة في ثبوت مضمونها من أول الأمر المانع من البناء

تقديم الحقيقة  
على المجاز  
والمناقشة فيه

ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع (١) القرينة في المعنى المجازي، وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز، ورجحوا عليه. فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي فلا أعرف له وجهاً، لأن ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية فظهوره مستند إلى الوضع (٢)، وإن استند إلى حال أو قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض (٣)، كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به. إلا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر. وإن أرادوا به معنى آخر فلا بد من التأمل فيه.

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

تعارض الصنفين  
المختلفين  
في الظهور

أما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشائع مقدم على غيره، ولهذا يحمل الأسد في: «أسد يرمي» على الرجل الشجاع دون

على النسخ. فراجع ما سبق في المسألة الأولى.

(١) أما لو كان مع القرينة نصاً في المعنى المجازي فلا إشكال في تقديم المعنى المجازي حينئذٍ.

(٢) فيكون من تعارض المعنيين الحقيقيين، واللازم تقديم الأقوى دلالة ومع عدمه يتوقف.

(٣) لما تقدم من أنه لا مجال للرجوع إلى أصالة الظهور مع قيام الحجة على عدم إرادة الظاهر.

الرجل الأبخر، ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض.

فقد يكون بقوة عموم أحد العامين على الآخر، إما لنفسه - كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف ونحو ذلك - وإما بملاحظة المقام، فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى (١) من غيره ونحو ذلك.

وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبعد الآخر، كما يقال: إن [تخصيص خ. ل.] (٢) الأقل أفراداً مقدم على غيره، فإن العرف يقدم عموم يجوز أكل كل رمان، على عموم النهي عن أكل كل حامض (٣)، لأنه أقل فرداً فيكون أشبه بالنص. وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

(١) لظهوره في التحديد وبعده التسامح فيه.

(٢) حذفت هذه الكلمة من بعض النسخ، وهو المناسب لكلام المصنف رحمته.

(٣) فلو قدم عموم النهي على عموم الإباحة لزم تخصيص عموم الإباحة بخصوص الرمان غير الحامض، ولو قدم عموم الإباحة لزم تخصيص عموم النهي بخصوص الحامض غير الرمان، والثاني أولى لما يظهر من المصنف رحمته من أن أفراد الرمان أقل من أفراد الحامض، بل لأن حمل عموم إباحة الرمان على خصوص غير الحامض وإخراج الحامض منه إخراج للفرد الشائع منه، بخلاف تخصيص النهي عن الحامض بغير الرمان. فلاحظ.

## [بيان انقلاب النسبة]

بقي في المقام شيء:

وهو أن ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر، والأظهر على الظاهر لا إشكال في تحصيله في المتعارضين، وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك، إذ قد يختلف حال التعارض [من خ. ل.] بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث.

التعارض بين  
أزيد من دليلين

مثلاً قد يكون النسبة بين الأثنين العموم والخصوص من وجه، وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق، وبالعكس، أو إلى التباين. وقد وقع التوهم في بعض المقامات (فتقول) توضيحاً لذلك:

إذا كانت النسبة  
بين المتعارضات  
واحدة

إن النسبة بين المتعارضين المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين.

لو كانت النسبة  
العموم من وجه

فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات (١)، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويجرم إكرام الفساق، ويستحب إكرام

---

(١) يعني الدلالية المتقدمة. ومع عدمها يجري ما تقدم من الترجيح بين الدليلين أو التوقف أو التخيير.

الشعراء. فيعارض الكل في مادة الاجتماع (١).

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً (٢) فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما، خصص بهما مثل المثال الآتي وإن لزم محذور - مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام فساق العلماء، ويكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد فحكم ذلك كالمبتايين، لأن مجموع الخاصين مباين للعام.

لو كانت النسبة  
عموماً مطلقاً

وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد: أكرم العلماء، ودل من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيضاً: لا تكرم النحويين، كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد إخراج الفساق عموماً من وجه.

ما توهمه بعض  
المعاصرين

ولا أظن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع أو العقل لزعم أن المخصص المذكور يكون كالم متصل، فكأن العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين، لا بين ما وضع اللفظ له وإن علم عدم استعماله فيه، فكان

(١) وهو الشاعر العالم الفاسق، والشاعر العالم العادل، والشاعر الفاسق الجاهل، والعالم الفاسق غير الشاعر.

(٢) بأن يكون أحدهما أعم من كل واحد من البواقي مطلقاً.

المراد بالعلماء في المثال المذكور عدوهم، والنسبة بين وبين النحويين عموم من وجه.

دفع التوهم  
المذكور

ويندفع بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين (١)، وظهور الظاهر إنما [إما أن خ.ل] يستند إلى وضعه، وإما أن يستند إلى قرينة المراد، وكيف كان فلا بد من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع (٢)، لا إلى إحراز المقتضي، والعام والمذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع بهما.

وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه (٣) تمام المراد، وهو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلا (٤) فهو مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه،

(١) دون ما استعمل فيه الدليل واقعاً، لأن ما استعمل فيه الدليل واقعاً هو المراد الجدي الذي يمتنع إرادته خلافه إلا بنحو البداء والنسخ، والمفروض في محل الكلام عدمهما.

(٢) يعني: دفع المانع من حجية الدليل مع تمامية مقتضيه من الظهور والصدور وغيرهما.

(٣) يعني: كون الباقي الخارج عن دليل التخصيص.

(٤) يعني: لو لم ينتف احتمال مخصص آخر.



لأن (١) الدليل المذكور (٢) قرينة صارفة عن العموم، لا معينة لتنام الباقي وأصالة عدم المخصص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي (٣)، فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له (٤) حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين، لأن (٥) ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بلا تكرم النحويين (٦). وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له (٧)، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع من مقتضى وضع العموم.

(١) تعليل لقوله: «وإلا فهو مجمل...».

(٢) يعني: الدال على عدم وجوب إكرام فساق العلماء.

(٣) فيكون المخصص اللفظي المذكور رافعاً للمقتضي في العام، لأنه لا ظهور له في العموم إلا بضميمة عدم المخصص، فمقتضى العام تعليلي، ومقتضى المخصص تنجيزي لأنه مستند إلى ظاهر لفظه من دون ثبوت مخصص له، والمقتضي التنجيزي مقدم عند التعارض، لأنه رافع للمقتضي التعليلي، كما هو ظاهر. فلا حظ.

(٤) يعني: لعموم: أكرم العلماء.

(٥) تعليل لقوله: «فلا ظهور له».

(٦) لما تقدم من أن العام المخصص لا ظهور له في إرادة تمام الباقي إلا بضميمة نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدم التخصيص التي لا تجري مع وجود مخصص آخر، وهو في المقام «لا تكرم النحويين».

(٧) يعني: لتخصيصه به.

نعم لو كان المخصص متصلاً بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض، كما في: «أكرم العلماء العدول» أو «إن كانوا عدولاً» أو «عدولهم» صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي (١) وبين المخصص اللفظي المذكور وإن (٢) قلنا بكون العام المخصص المتصل مجازاً، إلا أنه يصير حينئذٍ من قبيل: «أسد يرمى» (٣)، فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل (٤)، فإنه لا يحكم

(١) يعني: بنفسه، من دون حاجة إلى ضم أصالة عدم التخصيص.

(٢) (إن) هنا وصلية.

(٣) يعني: مما يستند فيه الظهور إلى نفس الكلام من دون حاجة إلى ضم

أصالة القرنية.

(٤) لكن سبق أن محل كلام من عاصره ما إذا كان المخصص دليلاً لبياً،

كحكم العقل والإجماع، وقد سبق منه ﷺ أن الوجه في التفصيل المذكور دعوى أن الدليل المذكور كالمخصص المتصل، فكان المناسب التعرض لهذه النقطة في رد كلامه.

والذي ينبغي أن يقال: إن الدليل اللبي يختلف وضوحاً وخفاء فتارة: يكون

من الوضوح بحيث يعد من القرائن المتصلة التي تمنع من انعقاد ظهور العام في العموم لمورده، بحيث يصح اتكال المتكلم عليه في مقام التخاطب.

وأخرى: يكون خفياً محتاجاً إلى نحو من الفحص أو التأمل. والأول بحكم

المخصص المتصل يكون العام معه بحسب ظهوره اللفظي ظاهراً في تمام الباقي، بخلاف الثاني.

هذا كله بناء على ما ذكره المصنف ﷺ من أن عموم العام بعد التخصيص لا

بمجرد (١) وجدان مخصص منفصل بظهوره (٢) في تمام الباقي إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر.

فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز (٣) جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه، وبعده

---

ظهور له في إرادة تمام الباقي إلا بضميمة أصالة عدم التخصيص، ولا مقتضي له بدونها. إذ على هذا يكون مقتضي العام معلقاً على عدم الخاص، أما مقتضي الخاص فهو لما كان مستنداً إلى ظاهر لفظه، فهو تنجيزي مقدم على المقتضي التعليقي، كما تقدم. لكنه غير ظاهر، بل ظهور العام بالإضافة إلى جميع أفراد مقتض تنجيزي للحجية، من دون فرق بين ثبوت التخصيص له في الجملة وعدمه وأصالة عدم التخصيص قبل ثبوت المخصص للعام مثلها بعد ثبوته في أنها لدفع احتمال المزامم للحجية، لا أنها متممة لمقتضيها.

وحينئذ فيلزم التفصيل في المخصص اللبي بالوجه المتقدم، فإن كان بنحو يمنع من انعقاد ظهور العام في العموم كان كالمخصص المتصل في أن النسبة معه بين العام والخاص الآخر العموم من وجه، وإلا كانت النسبة بين العام والمخصص الآخر العموم المطلق.

نعم لما كان ملاك تقديم أحد العامين على الآخر هو كون ظهوره في خصوصية مورده أقوى من ظهور الآخر فربما يكون الخاص في الصورة الأولى متعيناً للتقديم لأقوائته وإن كانت النسبة بينه وبين العام العموم من وجه. فلاحظ.

(١) متعلق بقوله: «لا يحكم» والباء للسببية أو المصاحبة.

(٢) متعلق بقوله: «لا يحكم» والباء للتعدية.

(٣) لا يبعد أن يكون المراد من إحراز المخصصات إحراز حالها من حيث

الوجود والعدم، لا إحراز خصوص وجودها.

يتعين إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

وأما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي - على القول بكونه حقيقة - أو بوضع لفظ القرينة - بناء على كون لفظ العام مجازاً صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال (١) إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة.

والظاهر أن التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل، لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر، فإذا قال: لا تكرم العلماء إلا العدول، ثم قال: أكرم النحويين، فالنسبة عموم من وجه، لأن إخراج غير العادل من النحويين (٢) مخالف لظاهر الكلام الأول.

ومن هنا يصح أن يقال: إن النسبة بين قوله: «ليس في العارية ضمان إلا الدينار والدرهم» وبين ما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه، كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين، فيرجح الأول، لأن دلالة بالعموم (٣)، ودلالة الثاني بالإطلاق (٤)، أو يرجع إلى عمومات

---

(١) هذا يصلح تعليلاً لو وصف الكلام بالظهور في مقابل وصفه بالخصوصية، لا في مقابل وصفه بالإجمال الذي هو محل الكلام.

(٢) صفة لغير العادل، لا متعلق بالإخراج. يعني: أن إخراج غير العادل للنحوي من عموم حرمة الإكرام والحكم بوجوب إكرامه لعموم أكرم النحويين، مخالف لظاهر الحصر المستفاد من الاستثناء في الكلام الأول.

(٣) هذا مبني على أن النكرة في سياق النفي من أدوات العموم لا الإطلاق، وهو غير بعيد.

(٤) من حيث أن إطلاق الذهب والفضة شامل لغير الدراهم والدنانير،

## نفي الضمان (١).

خلافاً لما ذكره بعضهم من أن تخصيص العموم (٢) بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة.

وذكره صاحب المسالك، وأطال الكلام في توضيح ذلك، فقال ما

لفظه:

«لا خلاف في ضمانهما - يعني: الدراهم والدينانير - وإنما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة، كالحلي المصوغة، فإن مقتضى الخبر الأول (٣) ونحوه دخولها (٤)، ومقتضى تخصيص الدراهم والدينانير خروجها.

ومن الأصحاب من نظر إلى أن الذهب والفضة مخصصان من عدم الضمان مطلقاً، ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدينانير، لأنهما بعض أفرادهما (٥)، ويستثنى الجميع، ويثبت الضمان في مطلق الجنسين.

كلام صاحب  
المسالك في  
ضمان عارية  
الذهب والفضة

ويمكن حمله عليهما جمعاً بين المطلق والمقيد، وهو أولى من رفع اليد عن العموم.

(١) يعني: لو فرض استحكام التعارض بين العام والمطلق.

(٢) يعني: عموم نفي الضمان.

(٣) وهو حسن زرارة أو صحيحة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعترته فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب والفضة فإنهما يلزمان...».

(٤) يعني في الضمان.

(٥) فإن العام والخاص إنما يتنافيان إذا كانا مختلفين في الإيجاب والسلب، دون ما لو كانا متفقين، كما في المقام، فإن ضمان الدراهم والدينانير لا ينافي ضمان مطلق الذهب والفضة بوجه. لكن هذا إنما يتم لو كان دليل ضمان الدرهم والدينانير

ومنهم من ألفت إلى أن الذهب والفضة مطلقان أو عامان بحسب (١) إفادة الجنس المعرف العموم وعدمه، والدرهم والدنانير مقيدان أو مخصصان، فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد أو العام على الخاص.

والتحقيق في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب:

أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»، وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام.

وثانيهما: بحكمها، إلا أنه استثنى مطلق الذهب والفضة (٢).

وثالثهما: بحكمها إلا أنه استثنى الدنانير والدرهم (٣).

مثبتاً لضمائنها فقط، لا في مثل المقام حيث كان ظاهره نفي الضمان عن غيرهما أيضاً الشامل لمثل الحلبي، فيكون منافياً لعموم ضمان الذهب والفضة، والنسبة بينها عموم من وجه، كما ذكره المصنف عليه السلام.

والحاصل: أن عموم ثبوت الضمان في الذهب والفضة وإن لم يناف دليل استثناء الدرهم والدينار بلحاظ عقد الإيجاب إلا أنه ينافيه بلحاظ عقد السلب.

(١) يعني: أن الكلام في أن الذهب والفضة عامان أو مطلقان مبني على كون الجنس المعرف موضوعاً للعموم وعدمه.

(٢) كحسن زرارة السابق أو صحيحه.

(٣) كحسن عبد الله بن سنان أو صحيحه: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تضمن

العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضماناً، إلا الدنانير فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً». وحسنة عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ليس على

وحيثُ فلا بد من الجمع، فأخراج الدراهم والدنانير لازم، لخروجهما على الوجهين الأخيرين (١)، فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنس، فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل: لما كان الدراهم والدنانير أخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما، عملاً بالقاعدة، فلا يبقى المعارضة إلا بين العام الأول والخاص الأخير (٢).

قلنا: لا شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام، لأن كلا منهما مستثنى، وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع (٣)، فيخصص العام الأول (٤) بكل منهما أو تقييد مطلقه، لأن أحدهما يخصص بالآخر، لعدم المنافاة (٥) بين إخراج الذهب والفضة في

---

صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها، إلا الدراهم فإنها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط».

(١) يعني: لأن خروجهما هو مقتضى الطائفتين الأخيرتين كليهما.

(٢) يعني: فيخصص به لا غير.

(٣) يعني: غير مانع من العمل بهما معاً وتخصيص العام بهما، لأنها متفقان في الحكم، كما لو ورد: أكرم العلماء، وورد: لا تكرم فساقهم، وورد: لا تكرم من صحب منهم السلطان. لكن عرفت أن الخاصين وإن لم يتنافيا في عقد الإيجاب إلا أنها متنافيان في عقد السلب الذي هو مقتضى الحصر المستفاد من الاستثناء.

(٤) وهو عموم عدم ضمان العارية.

(٥) عرفت المنافاة بين الدليلين في خصوص المقام.

لفظ والدرهم والدنانير في لفظ، حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن، لأن أحدهما (١) لم يخصص إلا الدنانير وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً (٢)، والآخر لم يستثن إلا الدرهم وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتهما قاصرة، والعمل بظاهر كل منهما (٣) لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة.

فإن قيل: التخصيص إنما جعلناه بهما معاً (٤)، لا بكل واحد منها (٥)، فلا يضر عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة، لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين (٦).

(١) فإن استثناء الدرهم والدنانير معاً لم يرد في خبر من أخبار الباب، بل خبر عبد الله بن سنان تضمن استثناء الدنانير فقط، وخبر عبد الملك تضمن استثناء الدرهم فقط.

(٢) لعل الأولى أن يقول: ظاهراً، لما هو المعلوم من أن الحصر من سنخ الظواهر لا النصوص الصريحة.

(٣) يعني: بظاهر كل منهما وحده، لا بظاهرها معاً، لما هو المعلوم من امتناع العمل بظاهرها معاً، لتنافيها، فلا يحتاج في رده للإجماع.

(٤) . يعني: بعد الجمع بينهما بما يرفع التنافي بين ظاهريهما.

(٥) يعني: بنحو الانفراد.

(٦) يعني: فلا يمكن دعوى: أن أحدهما قرينة على الآخر بنحو ينعقد بهما



فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود، وإنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناه (١). وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منها لا يخرج عن القصور في الدلالة على المطلوب، إذ لا يعلم منها إلا أن الاستثناء ليس مقصوراً على ما ذكر في كل واحد. فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافي إخراج جملة الذهب والفضة، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان المطلق العارية والضمان لهذين النوعين، لتحقق المنافاة بين الأمرين.

قلنا: نمنع تحقق المنافاة بين الأمرين (٢)، فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عدهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصه به أيضاً (٣)، فلا وجه

---

ظهور واحد في إرادتهما معاً لا غير، ليكون الظهور المتحصل منها حجة مخصصة للعمومين، فإن ذلك إنما يتم في الكلامين المتصلين، دون المنفصلين، كما في المقام.

(١) يعني: أن استثناء كل من الدينار والدرهم ليس بلحاظ خصوصيته، بل من حيث كونه فرداً من المستثنى، فلا يمنع من عموم الاستثناء لغيرهما من أفراد الذهب والفضة، كما هو مقتضى إطلاق الأخبار الأخر.

(٢) عرفت المنافاة بلحاظ الحصر المستفاد من الاستثناء، فلا موقع لما ذكره. نعم بناء على حمل أفراد كل من الدنانير والدراهم بالاستثناء على كون استثناء كل منهما بلحاظ كونها فرداً من المستثنى لا أنه تمام المستثنى يتجه عدم التنافي كما تقدم.

(٣) لأن عموم عدم ضمان العارية في نفسه أعم من الخاص مطلقاً، وإن كان بعد تخصيصه بدليل عدم ضمان الدراهم والدنانير يكون أعم من وجه، لما عرفت من

لتخصيص أحد المخصصين بالآخر.

وأيضاً فإن حمل العام (١) على الخاص استعمال مجازي، وإبقاؤه على عمومه حقيقة، ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن (٢) في عموم الذهب والفضة، فيتعين، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول (٣) لتعينه على كل تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن، لأن كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال، حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد وحينئذ فنقول:

قد تعارض هنا مجازان: أحدهما في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني في زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما (٤) بالدنانير والدراهم، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح. بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب

أنه لا وجه لانقلاب النسبة في مثل ذلك.

(١) وهو هنا عموم عدم ضمان الذهب والفضة.

(٢) إمكانه موقوف على رفع اليد عن ظهور استثناء الدراهم والدنانير في الحصر الحقيقي بلحاظ خصوصيتهما، وحمله على الحصر الإضافي أو على كون الاستثناء لهما من حيث كونهما من أفراد المستثنى لاتمام المستثنى، وهو مجاز أو كالمجاز بل لعله أهون من حمل العام على الخاص. نعم عرفت ما يعين الحمل المذكور هنا لانحصار رفع التنافي بين دليلي الدنانير والدراهم به.

(٣) وهو عموم عدم ضمان العارية.

(٤) يعني: عدم تخصيص عموم الذهب والفضة.

والفضة، لأن فيه مراعاة قوانين التعارض فيه وبين ما هو أخص منه (١).  
 قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين، لأن استعمال العام الأول (٢)  
 على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً، وزيادة التجوز في الاستعمال  
 لا يعارض به أصل التجوز في المعنى الآخر (٣)، فإن إبقاء الذهب والفضة  
 على عمومها استعمال حقيقي، فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت  
 أصله. وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح، لأن المرجح حاصل في  
 جانب الحقيقة.

هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين وبقي فيه  
 مواضع يحتاج إلى تنقيح». انتهى.

أقول: الذي يقتضيه النظر أن النسبة بين روايتي الدرهم والدينار -  
 بعد جعلها كرواية واحدة (٤) - وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة

نظرية المصنف  
 في الجمع بين  
 الأدلة الواردة في  
 ضمان العارية

(١) وهو استثناء الدراهم والدنانير، فإن مقتضى قواعد التعارض  
 والخصوصات المترتبة تقديم الأخص على الخاص وتخصيصه به ثم حمل العام على  
 ما يتحصل منه بعد تخصيصه به.

(٢) وهو عموم عدم ضمان العارية.

(٣) الظاهر من طريقتهم عدم كون ثبوت المخصص للعام من مرجحات  
 تخصيصه في مورد المعارضة، فإذا ورد: أكرم العلماء، وورد: لا تكرم الفساق، وورد:  
 لا تكرم زيدا - الذي هو عالم عادل - لم يرجح تخصيص الأول بالثاني على العكس  
 لأجل كون الثالث مخصصاً للأول على كل حال. فتأمل.

(٤) لا يخفى أن جعلها كرواية واحدة موقوف على الجمع بينهما بإلغاء  
 ظهورهما في الحصر الموجب لسقوط العقد السلبي فيهما، فلا ينافي العقد الإيجابي في

من قبيل العموم من وجه، لأن التعارض بين العقد السلبي من الأولى (١) والعقد الإيجابي في الثانية (٢)، إلا أن الأول عام (٣)، والثاني مطلق (٤)، والتقييد أولى من التخصيص.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد من إطلاق الذهب والفضة، وتقييدهما أولى.

إلا أن يقال: إن الحصر (٥) في كل من روايتي الدرهم والدينار

---

دليل استثناء مطلق الذهب والفضة.

اللهم إلا أن يقال: إلغاء ظهورهما في الحصر بالمرة غير ممكن، لصراحتها في وجود عقد سلبي، فلا بد من حملها على أن الحصر بلحاظ الجامع بينهما لا بلحاظ خصوصية كل منهما، فاستثناء كل منهما من حيث كونه فرداً من المستثنى لاتمام المستثنى. لكن بعد فرض إلغاء خصوصيتهما والحمل على الجامع يكون حمل الجامع على مطلق الذهب والفضة - بقرينة دليل استثنائهما - أقرب من حمله على الجامع بين خصوص الدرهم والدينار ثم تخصيص عموم الضمان في الذهب والفضة به، فيتعين اختيار ذلك في الجمع بين النصوص. وهذا هو العمدة في تقديم دليل استثناء مطلق الذهب والفضة. فلاحظ.

(١) الدال على عدم ضمان ما عدا الدرهم والدينار.

(٢) الدال على ضمان مطلق الذهب والفضة.

(٣) لاستناده إلى ظهور النكرة في سياق النفي، التي هي من أدوات العموم على الظاهر، كما تقدمت الإشارة إليه.

(٤) إذ لا منشأ له إلا إطلاق الذهب والفضة وعدم تقييدهما.

(٥) عرفت أن هذا هو العمدة في تقديم دليل استثناء مطلق الذهب والفضة،

وقد أشار إليه في المسالك.

موهون من حيث اختصاصهما (١) بأحدهما، فيجب إخراج الآخر عن عمومه، فإن ذلك يوجب الوهن في الحصر، وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العام (٢). ويؤيد ذلك أن تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيداً جداً (٣).

ومما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة (٤).

وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة (٥)، فإن كان فيها ما يقدم

إذا كانت النسبة  
بين المتعارضات  
مختلفة

(١) يعني: اختصاص كل من الروائتين بأحدهما.

(٢) حيث أن ثبوت التخصيص له في الجملة لا يوجب وهنه. وكأن وجه الفرق سهولة التفكيك عرفاً بين أفراد العام، بخلاف الحصر، فإنه معنى لا يقبل التفكيك عرفاً، فالتصرف في دليله لا بد أن يرجع إلى إلغاء الحصر وحمله على الإضافي، أو على أن ذكر موضوعه بلحاظ كونه فرداً لموضوع الحكم لا تمام الموضوع، كما أشار إليه في المسالك، على ما تقدم.

(٣) لأنه يستلزم إخراج الفرد الغالب من العموم. لكن هذا إنما يتوجه لو ادعى أن استعمال الذهب والفضة يبقى على ظاهره في العموم وبقيد العموم بالدرهم والدنانير، أما لو ادعى أن مقتضى الجمع هو حمل الذهب والفضة في دليلهما على أنهما للكناية عن الدرهم والدنانير، لمألوفية ذلك، فلا يلزم المحذور والمذكور، إذ لا عموم - حينئذٍ - فيهما حتى يلزم إخراج الفرد الغالب منه. فالعمدة ما تقدم. فلاحظ.

(٤) أشرنا إلى مواقع النظر في تعقيب كلام صاحب المسالك المتقدم.

(٥) تقدم منه الكلام فيما إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة كالعموم من وجه أو العموم المطلق.

على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة - كما في النص والظاهر، أو الظاهر والأظهر - وإما لأجل مرجح آخر (١)، قدم ما حقه التقديم، ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: أكرم العلماء، ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول، فإنه إذا خص العلماء بعدولهم (٢) يصير أخص مطلقاً من العدول، فيخصص العدول بغير علمائهم. والسري في ذلك واضح، إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافي له رأساً (٣)، وكلاهما باطل.

(١) الكلام هنا في المرجح الدلالي لا غير.

(٢) لخروج الفساق عنه بقوله: «لا تكرم فساقهم».

(٣) توضيح ذلك: أن النسبة بين عموم وجوب إكرام العلماء وعموم استحباب إكرام العدول العموم من وجه، فلو قدم عموم وجوب إكرام العلماء ولم يخصص بدليل حرمة إكرام فساقهم وحكم بوجوب إكرام كل عالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً لزم إلغاء دليل حرمة إكرام فساق العلماء الذي هو نص في مضمونه.

وإن قدم عموم استحباب إكرام العدول وخصص عموم وجوب إكرام العلماء بدليل حرمة إكرام فساقهم، وحكم باستحباب إكرام كل عادل عالماً كان أو جاهلاً وبحرمة إكرام فساق العلماء لم يبق لدليل وجوب إكرام العلماء مورد ولزم طرحه، فلم يبق إلا تقديم عموم وجوب إكرام العلماء بعد تخصيصه بدليل حرمة إكرام فساقهم فيحكم بوجوب إكرام العلماء العدول، واستحباب إكرام العدول غير العلماء وحرمة إكرام فساق العلماء، كما ذكره المصنف رحمته.

ولا إشكال فيما ذكره رحمته لو كان دليل عموم وجوب إكرام العلماء نصاً في الوجوب، أما لو كان ظاهراً فيه - كما في المثال، لأن الصيغة ليست نصاً في الوجوب -

وقد تنقلب النسبة، فيحدث الترحيح في المتعارضات بنسبة (١) واحدة، كما لو ورد أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، ويستحب إكرام الشعراء، فإذا فرضنا أن الفساق أكثر فرداً من العلماء (٢) خص بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة، ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفاسق منه مردداً بين الوجوب والاستحباب (٣).

فقد يقال بأن تخصيص عموم استحباب إكرام العدول بدليل الأمر بإكرام العدول، لأن ظهور الصيغة في الوجوب ليس بأقوى من ظهور العام في العموم. لكنه في غير محله، لأقوائية ظهور الأمر في الوجوب من ظهور العام في العموم، لعدم وضوح ذلك، كما أشرنا إليه سابقاً، بل لأن الجمع بالوجه المذكور موجب لإلغاء خصوصية العلماء في الحكم، وهو خلاف ظاهر دليل الأمر بإكرامهم، لظهوره في خصوصية العلماء وميزتهم على الجهال، وذلك لا يكون إلا بوجوب إكرام عدولهم.

نعم لو لم يخص عموم الأمر بإكرام العلماء بدليل حرمة إكرام فساقهم كان الجمع بالوجه المذكور محتماً، لعدم اقتضائه إلغاء خصوصية العلماء في الحكم، لأن خصوصيتهم - حينئذٍ - في استحباب إكرام جميعهم حتى الفساق منهم. فتأمل جيداً (١) متعلق بقوله: «المتعارضات».

(٢) كثرة الأفراد لا أثر لها في تقديم أحد العامين من وجه. نعم ينفع فيه كون مورد الاجتماع هو الفرد الغالب لأحد العامين دون الآخر، بحيث لو قدم العام الآخر فيه لزم حمل العام الأول على الفرد النادر، دون العكس.

(٣) فإنه بعد فرض سقوط دليل الحرمة فيه يحتمل الدخول تحت دليل وجوب إكرام العلماء، كما يحتمل الدخول تحت دليل استحباب إكرام الشعراء.

لكن هذا لا يختص بالعالم الشاعر الفاسق، بل يجري في العالم الشاعر العادل

ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل (١) فرداً من الشعراء خص الشعراء به، والفساق الشاعر غير مستحب الإكرام، فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقل مورداً من العلماء خص دليل العلماء بدليله، فيحكم بأن مادة الاجتماع بين الكل - أعني العالم الشاعر الفاسق - مستحب الإكرام (٢).

وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض (٣).

والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض، لانا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات، والله مقيل العثرات.

---

أيضاً. إلا أن يكون غرضه بيان حال الفرد الذي هو مورد اجتماع الأدلة الثلاثة، دون غيره مما يكون مجمعاً لدليلين فقط.

(١) تقدم معيار القلة في المقام.

(٢) لخروجه عن دليل حرمة إكرام الفساق ودليل وجوب إكرام العلماء.

والحاصل: أن من جملة مرجحات أحد العامين من وجه على الآخر أن يكون مورد الاجتماع هو الفرد الغالب دون الآخر، كما سبق. والصور القابلة للفرض كثيرة لا فائدة من إطالة الكلام فيها بعد الالتفات للضابط المذكور.

(٣) بأن فرض عدم المرجح الدلالي لبعضها ووصلت النوبة للمرجحات

الأخر، فإن أختص الترجيح لأحدها تعين العمل به، وإن كان الترجيح للدليلين على الثالث تعين سقوطه، ثم يتردد الأمر بينهما، فيرجع فيهما إلى التخيير أو التساقت، على ما سبق الكلام فيه.



## [المرجحات الأخرى]

وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها فلنشرع في مرجحات الرواية من الجهات الأخر فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء:

المرجحات  
غير الدلالية

قد عرفت (١) أن الترجيح إما من حيث الصدور، بمعنى جعل الصدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره. ومورد هذا المرجح قد يكون في السند، كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن، ككونه أفصح.

وإما (٢) أن يكون من حيث جهة الصدور، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

---

(١) تقدم في أول المقام الرابع.

(٢) عطف على (إما) في قوله: «قد عرفت أن الترجيح إما من حيث

الصدور».

وإما (١) أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع (٢).

وأما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السندية والمنتية فهو باعتبار مورد المرجح، لا باعتبار مورد الرجحان (٣). ولذا يذكرون في المرجحات المنتية مثل الفصيح والأفصح، والنقل باللفظ والمعنى (٤)، بل يذكرون المنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم وأشباه ذلك (٥). ونحن نذكر إن شاء الله نبذاً من القسمين (٦)، لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة

---

(١) عطف على (إما) في قوله: «قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور».

(٢) مع قطع النظر عن نفس الدليلين المتعارضين، وإن كان قد يستلزم قوة أحدهما، كما سيأتي الكلام فيه عند الكلام في المرجح المذكور. وقد يسمى المرجح بالمرجح الخارجي كما سيأتي منه ذلك عند التعرض له.

(٣) يعني: أن الأصوليين نظروا في تقسيمهم إلى محل المرجح، ونحن قد نظرنا في تقسيمنا إلى مورد الرجحان أعني الجهة التي تترجح بسبب المرجح، فالأفصحية مثلاً من مرجحات المتن بلحاظ التقسيم الأول، لأنها قائمة به، ومن مرجحات الصدور بلحاظ التقسيم الثاني لأنها تقتضي الظن بصدور الأفصح.

(٤) مع أنها من مرجحات الصدور بلحاظ تقسيم المصنف رحمته.

(٥) مع أنها من المرجحات الدلالية الخارجة عن الأقسام التي ذكرها المصنف في تقسيمه.

(٦) الذي يأتي منه رحمته التعرض للأقسام الثلاثة. نعم يأتي منه إرجاع القسم لأحد القسمين الأولين.

إليه بعد معرفة أن المناط كون (١) أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي.

### [المرجحات السنديّة]

|   |  |
|---|--|
| <p>أما الترجيح بالسند فبأمور:</p> <p>منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل (٢) مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزاً عن الكذب (٣).</p> <p>ومنها: كونه أعدل (٤). وتعرف الأعدلية إما بالنص عليها (٥)، وإما بذكر فضائل فيه لم يذكر في الآخر.</p> <p>ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما. ويدخل في ذلك كونه أضبط</p> | <p>المرجحات<br/>السنديّة<br/>العدالة<br/>الأعدلية<br/>الأصدقية</p> |
|---|--|

(١) هذا المناط مختص بالقسمين الأولين، ولا يجري في الثالث إلا بناء على رجوعه لهما.

(٢) في كون هذا من المرجحات السنديّة إشكال، فإن ملكة التحرز عن الكذب قد تكون في غير العادل أقوى منها في العادل.

(٣) وإلا لم يكن خبره حجة حتى يعارض خبر العدل.

(٤) العمدة في مرجحية المرجح المذكور رجوعه إلى الاوثقية أو الأصدقية، وإلا فلو كانت الأعدلية من غير حيثية التحرز عن الكذب لم تصلح للترجيح، نظير ما ذكرناه في العدالة.

(٥) يعني: من علماء الرجال ونحوهم.

وفي حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع، من جهة تعدد المزكي، أو رجحان أحد المزكيين على الآخر. ويلحق بذلك التباس اسم المزكي بغيره من المجروحين وضعف (١) ما يميز المشترك به.

ومنها: علو الإسناد، لأنه كلما قلَّت الواسطة كان احتمال الكذب أقل، وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك (٢) واستبعاد الإسناد، لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنة الإرسال. والحوالة على نظر المجتهد.

ومنها: أن يرسل أحد الراويين، فيحذف الواسطة ويسند الآخر روايته، فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارح، وهذا الاحتمال منفي في الآخر. وهذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله، وإلا فلا يعارض المسند رأساً (٣). وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند، ولم يعلم وجهه (٤).

(١) يعني: مع بلوغه مرتبة الحجية.

(٢) يعني: ندرة علو الإسناد في الخبر، فلا يظن باتصال السند، لبعده عصر أحد الراويين عن الآخر، بنحو يظن بوجود الواسطة بينهما وكون الخبر مرسلًا وإن كان هو خلاف الظاهر من كلام الراوي.

(٣) لعدم بلوغ المرسل مرتبة الحجية حتى يعارض المسند الحجية.

(٤) قد يقال: إن منشأ قبول المرسل هو اتفاق العصاة على تصحيح ما يصح عن المرسل، وهو لو تم كشف عن الاتفاق على توثيق الوسائط المحذوفة. وهو لو تم قد يوجب ترجيح المرسل المذكور على المسند، إذ قد لا يكون توثيق جميع رجال المسند اتفاقياً.

ومنها: أن يكون الراوي لأحد الروايتين متعدداً، وراوي الأخرى واحداً، أو يكون رواية إحداهما أكثر، فإن المتعدد يرجح على الواحد، و الأكثر على الأقل، كما هو واضح. وحكى عن بعض العامة عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى. ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات (١) أيضاً. وهو ضعيف.

تعدد الراوي

ومنها: أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق تحمل الآخر، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ، والآخر بقراءة الشيخ عليه (٢)، وهكذا غيرهما من أنحاء التحمل (٣).

أعلانية طريق التحمل

هذه نبذة من المرجحات السننية التي توجب القوة من حيث الصدور، وعرفت أن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر، وإلا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح، لكنه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين، فإن الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب أحدهما، وإنما التجأنا إلى طرح أحدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو

(١) يعني: مما لا يرجح الفتوى والشهادة.

(٢) فإن الثاني أرجح، لأن الغفلة من الشيخ في قراءته أبعد منها في سماعه.

(٣) فإن القراءة على الشيخ أقرب من إجازته.

وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً (١)، فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

والغرض من إطالة الكلام هنا أن بعضهم تخيل أن المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن أصلاً، فحكم بحجية الأوليين واستشكل في الثالث، من حيث أن الأحوط الأخذ بما فيه المرجح. ومن إطلاق أدلة التخيير، وقوى ذلك بناء على أنه لا دليل على الترجيح بالأمر التعبدية (٢) في مقابل إطلاقات التخيير.

وأنت خبير بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني (٣) بالمعنى الذي ذكرنا، وهو أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب الآخر. ولو فرض أن شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر من درجة الحجية (٤) ومخرجاً للمسألة عن التعارض، فيعد ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً، إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه

(١) كما أنه قد يظن بصدقها ويظن بنخل في أحدهما من حيث الجهة.

(٢) يعني: التي لا توجب الأقربية للواقع.

(٣) عرفت الإشكال في ذلك في مثل العدالة والأعدلية في الجملة.

(٤) هذا بظاهره مبني على أن المناط في الحجية عدم الظن بكذب الخبر، وهو

لا يخلو عن إشكال.

مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض  
عدم الاجتماع.

### [المرجحات المتنية]

وأما ما يرجع إلى المتن (١) فهي أمور:  
منها: الفصاحة، فيقدم الفصيح على غيره، لأن الركيك أبعد من  
كلام المعصوم عليه السلام، إلا أن يكون منقولاً بالمعنى.  
ومنها: الأفضحية ذكر جماعة، خلافاً للآخرين. وفيه تأمل، لعدم  
كون الفصيح بعيداً عن كلام [المعصوم خ.ل] الإمام ولا الأفضح أقرب  
إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية (٢).  
ومنها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمار.  
ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من  
متن الآخر (٣).

المرجحات  
المتنية

الفصاحة

الأفضحية

استقامة المتن

وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن - بعد أن عدّ هذه

(١) تقدم منه عدّ هذا القسم من المرجحات السندية.

(٢) إذ المقصود في هذا المقام غالباً البيان بالطريق المتعارف المناسب لفهم  
المسائل، وذلك لا يقتضي اختيار الأفضح. نعم لو كان علو المتن بالنحو الذي  
يقارب لسانهم عليهم السلام ويبعد عن لسان غيرهم كان من المرجحات بلا إشكال.

(٣) لكن هذا مختص بالمنقول باللفظ دون المنقول بالمعنى.

منها - بأن مرجع ذلك إلى الظن المختلف بالدلالة، وهو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام، وليس مبنياً على حجية مطلق الظن المختلف فيه (١).

ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ، والفصاحة والركاكة، والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقرئ عليه، والجزم بالسمع من المعصوم عليه السلام على غيره (٢)، وكثيراً من أقسام مرجحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم، ونحو ذلك.

وأنت خبير بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، وليس راجعاً إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

وأما مرجحات الدلالة (٣) فهي من هذا الظن المتفق عليه، وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره.

والأولى ما عرفت من أن هذه من قبيل النص والظاهر والأظهر والظاهر، ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول. فراجع.

(١) يعني: أن هذه الأمور توجب الظن بالدلالة الذي لا خلاف في حجيته لرجوعه إلى حجية الظواهر، وليس هو مبنياً على حجية مطلق الظن التي هي محل الكلام.

(٢) لعله إشارة للمضمرات التي يحتمل كونها مسموعة من غير الإمام عليه السلام. وإن كان هو خلاف الظاهر ولا يعتد به مع عدم التعارض.

(٣) يعني: التي سبقت في كلام هذا القائل، كالمنطوق والمفهوم، وغيرهما.



## [المرجحات الجهتية]

المرجحات  
الجهتيةالتقية وغيرها  
من المصالحالترجيح  
بمخالفة العامة

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور:

بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية أو نحوها من المصالح. فهي وإن كانت غير محصورة في الواقع، إلا أن الذي بأيدينا أمانة التقية، وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: «إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهما» انتهى.

وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ:

«والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام، وهو إثبات مسألة علمية (١) بخبر الواحد. ولا يخفى عليك ما فيه. مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة، كالمفيد وغيره.

(١) يعني: يعتبر فيها العلم، ولا يكفي فيها الظن. ولعل الوجه في ذلك دعوى أنها مسألة أصولية، على ما تردد في كلماتهم من أن المسألة الأصولية لا يكفي فيها الظن. وقد أشرنا إلى الإشكال في ذلك في بعض ما تقدم.

فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى (١)، والموافق للعادة  
يحتمل التقية فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنه (٢) لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى  
لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة  
يعلمها الإمام عليه السلام وإن كنا لا نعلم ذلك.

فإن قال: إن ذلك (٣) يسد باب العمل بالحديث.

قلنا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع  
من العمل، لا مطلقاً، فلا يلزم سد باب العمل « انتهى كلامه رفع مقامه.

الوجه المحتملة  
في الترجيح  
بمخالفة العامة:

أقول: توضيح المرام في هذا المقام أن ترجيح أحد الخبرين بمخالفة  
العامة يمكن أن يكون بوجوه:

الوجه الأول

الأول: مجرد التعبد، كما هو ظاهر كثير من أخباره (٤). ويظهر من  
المحقق استظهاره من الشيخ عليه السلام.

---

(١) يعني: بالحكم الواقعي.

(٢) يعني: الأبعد عن موافقة العامة.

(٣) يعني: التوقف لأجل احتمال الفتوى بما يقبل التأويل لمصلحة يعلمها  
الإمام عليه السلام.

(٤) يعني: أخبار الترجيح بمخالفة العامة. لكن لا يخفى أن الأخبار المذكورة  
وإن لم يتعرض فيها لتعليل الترجيح المذكور بأحد الوجوه الآتية، إلا أنها غير ظاهرة  
في بطلانها، بحيث تكون ظاهرة في كون المرجح المذكور تعبدياً. فلاحظ.

الوجه الثاني:  
الرشد في خالفهم

الثاني: كون الرشد في خالفهم (١)، كما صرح به في غير واحد من الأخبار المتقدمة (٢)، ورواية علي بن أسباط.

قال: «قلت للرضاء عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك.  
فقال: أتت فقيه البلد واستفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه».

وأصرح من ذلك كله خبر أبي إسحق الأرجائي.  
قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟

فقلت: لا أدري.

فقال: إن علياً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عندهم

(١) فيكون من المرجحات المضمونية الخارجية، لا الجهتية، بخلافه على الوجه الرابع.

(٢) لم يتقدم ذلك إلا في المقبولة والمرفوعة، ولا يظهر منهما أن المخالفة بنفسها من المرجحات المضمونية، كالشهرة في الفتوى - كما هو المدعى هنا - بل مجرد الحكم على الخبر المخالف بأن الرشد فيه من دون بيان لوجه ذلك، فلعل الوجه فيه عدم صدوره للتقية بخلاف الآخر.

نعم ما ذكر في هذا الوجه هو المناسب لروايتي علي بن أسباط وأبي إسحاق الأرجائي، لظهورهما في كون خالفهم من الأمارات على الواقع.

ليلبسوا على الناس».

الوجه الثالث:  
حسن المخالفة

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم، فمرجع هذا المرجح ليس إلى الأقرية إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب، ودليل الحكم الأسهل على غيره.

ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل (١) قوله عليه السلام في رسالة داود بن الحصين: «أن من وافقتنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قول أو عمل فليس منا ولا نحن منه».

ورواية الحسين بن خالد: «شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا» فيكون حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وسلم: «خالفوهم ما استطعتم» (٢).

الوجه الرابع:  
كون الموافق تقية

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقية. ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه» بناء على أن المحكي عنه عليه السلام مع عدالة الحاكي كالمسموع

(١) لا شهادة في هاتين الروايتين للاحتمال المذكور، لظهورها في أن المراد بالمخالفة هي المخالفة التي يكون بها موافقة الأئمة عليهم السلام ويقابلها الموافقة التي يكون بها مخالفة الأئمة عليهم السلام، فالمراد أنه بعد أن تميزت الفرقة المحقة التابعة للأئمة عليهم السلام عن غيرها فاللازم على من ينتسب لها أن يقوم بتمام ما تميزت به، فيتابعهم عليهم السلام كمال المتابعة ولا يتابع عدوهم فيما خالفهم مكتفياً بالانتساب لهم عليهم السلام وأين هذا من ترجيح الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام بعضها على بعض بمخالفة العامة وموافقتهم؟!.

(٢) الظاهر أن المراد به المخالفة في العادات والأخلاق التي تميزوا بها حتى صارت شعاراً لهم. فتأمل.

منه (١)، وأن الرواية مسوقة لحكم المتعارضين (٢)، وأن القضية غالبية،  
لكذب الدائمة (٣).

أما الوجه الأول فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني  
اعتبارهما على الكشف النوعي (٤)، ينافيه التعليل المذكور في الأخبار

ضمف  
الوجه الأول

(١) إذ لو فرض الجمود على خصوص المسموع - كما هو موضوع الرواية - لم  
ينفع في ترجيح الروايات الذي هو محل الكلام. لكن الفرض المذكور بعيد جداً.  
(٢) إذ لو كانت في مقام بيان شروط قبول الرواية كان الموافق خارجاً عن  
الحجية ذاتاً.

(٣) لم يتضح الوجه في كذب الدائمة بعد البناء على اختصاص الرواية  
بالمعارضين، إذ لا طريق لإثبات عدم صدور الموافق للعامة للتقية في مورد واحد،  
كي يشهد ذلك بعدم كون القضية دائمة.

(٤) هذا لا ينافي الترجيح بمرجحات تعبدية، بل لا ينافي اعتبار أمور تعبدية  
في أصل الحجية لا دخل لها في الكشف النوعي، كاعتبار العدالة في البينة وعدم  
الاكتفاء بالوثوق، وكاعتبار الحياة عندهم في المفتي وغير ذلك.

فالعمدة في بطلان هذا الوجه عدم الدليل عليه، لما ذكرنا من أن الأخبار  
الساکتة عن تعليل هذا المرجح لا تقتضي كونه تعبدياً بنحو تكشف عن بطلان  
التعليل بأحد الوجوه المذكورة في النصوص الأخرى، بل هي مجملة من هذه الجهة ولا  
تنهض بإثبات هذا الوجه.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره المصنف رحمته من رد هذا الوجه بمنافاته للتعليل  
المذكور في الأخبار المتقدمة.

وجه الإشكال: أنه تقدم منه الاستدلال على هذا الوجه بأنه ظاهر كثير من  
الأخبار. وحينئذ فإن تم ما ذكره كانت تلك الأخبار منافية لنصوص التعليل فتسقط

## المستفيضة المتقدمة (١).

ضعف  
الوجه الثالث

ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث (٢). مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ما أنتم والله على شيء مما هم فيه، ولا هم على شيء مما أنتم فيه، فخالقوهم فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء (٣)». فقد فرع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع، لا مجرد حسن المخالفة. فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الأخبار والوجه الرابع (٤)،

تعيين الوجه  
الثاني أو الرابع

نصوص التعليل بالمعارضة ولا تنهض بإبطال هذا الوجه. وإن لم تكن نصوص التعليل معارضة بتلك الأخبار لم يحسن الاستدلال لهذا الوجه بتلك الأخبار فكلامه لا يخلو عن تدافع.

(١) وهي أخبار الوجه الثاني.

(٢) فإن مجرد حسن مخالفتهم لا دخل له بالكشف النوعي فيبعد الترجيح به بين الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي، كما ذكره في رد الوجه الأول. لكن عرفت الجواب عن ذلك ومنع الاستبعاد المذكور، فلا وجه لإبطال هذا الوجه به.

نعم يتوجه رده بمنافاته لنصوص التعليل التي استدلت بها للوجه الثاني. لكنه موقوف على عدم تمامية دلالة أو سند النصوص المستشهد بها له - كما تقدم - وإلا كانت معارضة لنصوص التعليل المشار إليها.

(٣) الظاهر أن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه، وأن المراد من قوله عليه السلام: «فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء» بيان خروجهم عن أصول الدين المعتمدة فيه واقعاً فهو لبيان عدم العصمة والحرمة بيننا وبينهم بحيث يحسن منا التأسي بهم في الأخلاق وغيرها. أو لدفع تهيب الالتزام بالأموال المخالفة لهم لاستبعاد خطئهم مع كثرتهم وتعبدتهم بالدين وحملهم لشعاره، وأين هذا مما نحن فيه؟.

(٤) الظاهر أنه لا منافاة بين الوجه الرابع والثاني لإمكان اجتماع العلتين معاً

للخبر المذكور وذهاب المشهور.

إلا أنه يشكل الوجه الثاني بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم، لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتى يكون هو الحق (١)، وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته - لا ينفع في الكشف عن الحق (٢).

الإشكال على  
الوجه الثاني

نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم أو احتمال غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحق فيها نادراً. ولكنه خلاف الوجدان (٣). ورواية أبي بصير المتقدمة (٤) وإن تأكد مضمونها بالحلف، لكن لا بد من توجيهها، فيرجع الأمر إلى التعبد بعلة الحكم، وهو أبعد من التعبد بنفس

وتأكيد إحداهما للأخرى.

(١) مثلاً لو كان الحكم عندهم الوجوب فالمخالف لهم هو كل من الأحكام الأربعة الأخرى، ومن المعلوم عدم كفاية ذلك في معرفة الحق الذي لا يكون إلا حكماً واحداً منها.

(٢) لكن قد يكشف عنه في خصوص مورد التعارض، لأن الخبر المخالف لهم لما كان واحداً كان هو المعين للحق من بين الوجوه المخالفة لهم.

(٣) قد يكون خلاف الوجدان لو أريد به غلبة الباطل على جميع أحكامهم. أما لو أريد به غلبته في خصوص أحكامهم التي في مورد تعارض الأخبار أو في المسائل النادرة التي يجهل حكم أهل البيت عليهم السلام فيها، حيث ورد الأمر حينئذ بالأخذ بخلاف العامة، فلا مجال لدعوى كونها خلاف الوجدان. فلا حظ.

(٤) عرفت الأشكال في الاستدلال بها لما نحن فيه بوجه يصلح أن يكون توجيهاً لها.

## الحكم (١)

الإشكال على  
الوجه الرابع

والوجه الرابع (٢): بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو من خفاء، لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة (٣) مثل تجويز الخطاء على المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام عمداً أو سهواً، والجبر والتفويض، ونحو ذلك. وقد أطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض الإخبار العرض على الكتاب والسنة، حيث قال: «فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل» (٤) وهذا الحمل أولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام (٥) بعد تسليم الغلبة.

توجيه  
الوجه الثاني

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار بوروده

(١) يعني: أنه بعد أن لم يتضح الوجه في التعليل يلزم حمله على كونه تعليلاً تعبدياً، وهو أبعد من كون أصل الحكم بالترجيح تعبدياً - كما هو مفاد الوجه الأول - لأن ظاهر التعليل سوقه لتوضيح وجه الحكم، وهو لا يناسب كونه تعبدياً. لكن عرفت إمكان حمل التعليل على خصوص مورد المعارضة أو المسائل التي يندر الابتلاء بها ويجهل حكم أهل البيت عليهم السلام فيها.

(٢) عطف على (الوجه الثاني) في قوله: «إلا أنه يشكل الوجه الثاني».

(٣) لا ملزم بتخصيص الرواية بهذا المعنى. نعم لا بأس بدعوى شمولها له ولما نحن فيه من التعارض بين الأخبار المخالفة للعامة والموافقة لهم.

(٤) لم يتضح الوجه في حمل هذه الرواية على المعنى الذي ذكره وإن كان ممكناً.

(٥) لا مانع من حملها على الدوام بعد تخصيصها بما سبق، وهو خصوص مورد المعارضة.



على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين (١)، لأن الغالب أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين، ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة.

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً من غلبة الباطل في أقوالهم (٢) على ما صرح به في رواية الأرجائي المتقدمة. وأصرح منها ما حكي عن أبي حنيفة من قوله (٣): «خالفت جعفرأ في كل ما يقول، إلا أني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع أو السجود أو يفتحهما» وحينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

توجيه  
الوجه الرابع

ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل الوجه فيه ما هو تقرر في التراجم وأستفيد من النصوص (٤) والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقل أو أبعد

(١) بل عرفت أنه لا موقع للإشكال في خصوص مورد التعارض، لأن الخبر المخالف لهم لما كان واحداً كان هو المعين للحق من بين الوجوه المخالفة لهم.  
(٢) قد يشكل ذلك لو أريد به الغلبة في جميع أقوالهم، لكثرة موافقتهم للحق واتفاقهم معنا. فالأولى تنزيل الغلبة على خصوص مورد التعارض بين النصوص أو مطلق عدم تمييز أقوال الأئمة عليهم السلام لعدم النص أو تعارض النصوص أو اضطرابها. ولعله عليه تحمل رواية الأرجائي.

(٣) هذا الوصح فلا بد من حمله على نحو من المبالغة، أو على خصوص صورة تميز قول الإمام الصادق عليه السلام من بين أقوال العامة ومخالفتهم لهم.

(٤) بناءً على دلالة نصوص الترجيح على الكلية المذكورة، كما تقدم من المصنف عليه السلام، في المقام الثالث، وتقدم منا الكلام فيها.

احتمالاً لمخالفة الواقع من الآخر، ومعلوم أن الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق، على ما تقدم من المحقق عليه السلام (١)، فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقية، بل المراد أن الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية.

وأما ما أورده المحقق من معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التأويل.

ففيه: أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرفة في السند والتمن والدلالة، فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك، كيف؟ ولو فرض اختصاص الخبر المخالف، لما عرفت من أن النص والظاهر (٢) لا يرجع فيهما إلى المرجحات.

وأما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد بان احتمال التقية في كلامهم أقرب وأغلب.

---

(١) كأنه لما تقدم من قوله: «فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية... قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام...» فإن ظاهره المفروغية عن عدم احتمال التقية في المخالف وأن احتمال فيه أمور آخر غير الفتوى بالحق.

(٢) لكن تقدم منا أن هذا مختص بما إذا كان مرجع التأويل إلى الجمع العرفي، ولا يبعد كون مراد المحقق من التأويل غير ذلك من التأويلات البعيدة.

ففيه - مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التأويل، مع ما عرفت من خروج ذلك محل الكلام - : منع أغلبية التقية في الأخبار من التأويل.

ومن هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختص بالمباينين، وأما في ما كان من قبيل العامين من وجه - بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر، فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر.

مثلاً: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وورد: كل شيء يطير لا بأس بخرثة وبوله، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه - فلا وجه لترجيح التقية لكونها (١) في الكلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص.

فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ما تقدم (٢) من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم (٣) من المتعارضين هو ما تقدم (٤) من

(١) هذا التعليل إنما ذكره في المعالم، ولا يبتني على ما ذكره المصنف عليه السلام، بل ما ذكره المصنف عليه السلام سابقاً هو عين ما سيذكره بقوله: «فالعمدة في الترجيح...»، فكلامه لا يخلو عن اضطراب.

(٢) في أوائل المقام الرابع.

(٣) وهو تعارض العامين من وجه.

(٤) تقدم أن العمدة هو إطلاق أدلة المرجحات.

وجوب الترجيح بكل مزية في أحد المتعارضين، وهذا موجود فيما نحن فيه، لان احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما، والمخالف للعامة مختص بمزية مفقودة في الآخر وهو عدم احتمال الصدور لأجل التقية.

فتلخص: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب (١).

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزية، لعدم احتمال التقية. ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية، معللاً بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقاً.

ولعل الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك في ما يأتي إن شاء الله (٢).

---

(١) عرفت أنه لا يقتضيه إلا روايتا علي بن أسباط وأبي إسحاق الأرجاني، وهما غير واردتين في علاج تعارض الأخبار.

(٢) عند الكلام في الترتيب بين المرجحات في الأمر الخامس من الأمور



بقي في هذا المقام أمور:

## الأول

حمل موارد التقية  
على التورية

أن الخبر الصادر تقية يحتمل أن يراد به ظاهره، فيكون من الكذب (١) المجوز لمصلحة. ويحتمل أن يراد منه تأويل مختلف على المخاطب، فيكون من قبيل التورية. وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية.

---

(١) إنما يكون من الكذب في الخبريات دون الإنشائيات، كالأمر والنهي ونحوهما، بل المتعين فيها الحمل على عدم صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي أو على الوجه الثاني الآتي في كلام المصنف عليه السلام.

## الثاني

أن بعض المحدثين - كصاحب الحدائق - وإن لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لأخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما أدعاه، إلا أن الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما، إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية وإن كانا مخالفيين لهم (١).

ما أفاده المحدث  
البحراني في  
منشأ التقية

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح، كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن على

---

(١) كأنه لعدم المرجح لأحدهما بالخصوص بعد مخالفتها معاً لهم. لكن لا مانع من ثبوت المرجح لأحدهما في ذلك، لقيام بعض القرائن الموجبة لاختصاصه باحتمال الصدور تقية بالمعنى الذي ذكره صاحب الحدائق رحمته.

نعم هذا خارج عن المرجح المنصوص، وهو مخالفة العامة أو كون حكاهم إليه أميل، كما تضمنته النصوص المتقدمة. إلا أن مبنى كلام المصنف رحمته على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية، بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحداثك خلوا الأخبار عن الأخبار المكذوبة، لتنيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخرة بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة، صح للقائل أن يقول:

فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع؟ فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال: بأن معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين وأن الاختلاف إنما هو منهم عليهم السلام، واستشهد على ذلك بأخبار زعمها دالة على أن التقية كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك يحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة، كيلا يعرفوا، فيؤخذ برقابهم.

المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني

وهذا الكلام ضعيف، لأن الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء وأما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم (١) فهو وإن أمكن حصوله أحياناً، لكنه نادر جداً، (٢) فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المختلفة. مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه» (٣).

(١) ربما يكون ذلك مع اختلاف العامة فيما بينهم، فإن اتفاق الشيعة على ما يتفق مع أحد الأقوال قد يوجب شهرتهم و معرفتهم.

(٢) هذا غير ظاهر.

(٣) لا يبعد كون المراد في الخبر بالتقية هي الموافقة لهم تقية، لا مطلق صدور



فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا - على ما توهمه بعض الإخباريين - أو الظن بصدور جميعها إلا قليل في غاية القلة - كما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب - هو أن يقال:

منشأ اختلاف الروايات

إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى - أو منفصلة مخفية - من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس - وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من أن التقية على وجه التورية أو غير التقية من المصالح الأخر (١).

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بان ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إلا أن يظهر فيه قرينة عليها.

إرادة المحامل والتأويلات البعيدة في الأخبار

فمنها: ما روى عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سأله بعض أهل

---

الكلام لا لبيان الحكم الواقعي الذي هو مراد صاحب الحدائق.

(١) لعل من جملة المصالح إحداث الاختلاف بين الشيعة لئلا يعرفوا فيؤخذ

برقابهم، كما تضمنته النصوص التي تمسك بها في الحدائق.

العراق، وقال: «كم آية تقرأ في صلاة الزوال؟» فقال له عليه السلام: (ثمانون) ولم يعد السائل فقال عليه السلام: «هذا يظن أنه من أهل الإدراك» ف قيل له عليه السلام: «ما أردت بذلك، وما هذه الآيات؟» فقال: «أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال، فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات و نافلة الزوال ثمان ركعات».

ومنها: ما روي من أن الوتر واجب، فلما فزع السائل واستفسر قال عليه السلام: «إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله وسلم».

ومنها: تفسير قولهم عليه السلام: «لا يعيد الصلاة فقيه» بخصوص الشك بين الثلاث والأربع.

ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليه السلام: «لا تطوع في وقت الفريضة» بزمان قول المؤذن: قد قامت الصلاة، إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتبع.

ويؤيد ما ذكرنا من أن عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقية ما ورد مستفيضاً (١) من عدم جواز رد الخبر وإن كان مما ينكر ظاهره حتى إذا قال للنهار أنه ليل، ولليل أنه نهار، معللاً ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر [فلو خ. ل] فإن كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلة تقية لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام

---

(١) لا يخفى أن إرادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة عليه قد يكون لداعي التقية، فما ذكره المصنف رحمته الله لا يدفع ما نقله عن صاحب الحدائق.

### مفسدة (١) فضلا عن كفر الراد.

---

(١) لا يخفى أنه لو فرض إرادة الإمام عليه السلام للمعنى المخالف للظاهر لأجل التقية - نظير التورية كما سبق - فإنكار الرواية إنكار لذلك المعنى، فيلزم الرد على الإمام عليه السلام فيما أراد.

### الثالث

أن التقية قد تكون من فتوى العامة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة أنواع التقية العامة في الأخبار.

وأخرى من حيث أخبارهم التي رووها، وهو المصرح به في بعض الأخبار (١). لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوى.

وثالثة: من حيث عملهم، ويشير إليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة: «ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم (٢)».

ورابعة: بكونه أشبه بقواعدهم وأصول دينهم وفروعه، كما يدل

---

(١) كما تضمنه الخبر الرابع من الأخبار المتقدمة المتضمنة للمرجحات، وهو ما عن رسالة القطب الراوندي.

(٢) هذا ظاهر في إرادة موافقة فتواهم ولو كان منشأ الفتوى موافقة حكام الجور. وأما مجرد الموافقة لعملهم من دون فتوى لهم على طبق العمل فلا دلالة في الخبر عليه.

عليه الخبر المتقدم (١).

وعرفت سابقاً قوة احتمال إرادة التفرع على قواعدهم الفاسدة،  
ويخرج الخبر حينئذٍ عن الحجية ولو مع عدم المعارض، كما يدل عليه عموم  
الموصول (٢).

---

(١) والمتضمن لقوله عليه السلام: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية».

(٢) يعني: في الخبر المذكور. وربما يقتضيه مع قطع النظر عن الخبر أن التفرع  
على قواعد العامة من القرائن النوعية على صدور الخبر للتقية، ومعه لا بناء للعقلاء  
على أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي.

## الرابع

الملاك في  
مرجحية التقية

أن ظاهر الأخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور (١) أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي (٢)، فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين (٣) فالترجيح به مستند إلى الكلية المستفادة

---

(١) هذا مبني على كون المرجح المذكور جهتيّاً راجعاً إلى احتمال التقية في الموافق، أما على بقية الوجوه المتقدمة فيختلف المعيار في الموافقة والمخالفة، كما يظهر بالتأمل في تلك الوجوه.

(٢) لأن ظاهر إطلاق العامة إرادة الاستغراق، نظير الجمع المحلى باللام، وإنما لم يعتبر الاستغراق الحقيقي، لبعده تحققه وبعد الإطلاع عليه.

(٣) بأن لم يعلم رأي الباقيين في المسألة، أو علم بأنه لا رأي لهم فيها بأن لم يتعرضوا لها. ولا يبعد أن يكون نظير ذلك ما لو كانوا على قولين، وكان أحد الخبرين موافقاً لأحد القولين، والآخر مخالفاً لهما معاً، فإن الخبر الآخر وإن كان مخالفاً للكل، إلا أن الترجيح بمخالفة الكل إنما بين الخبرين الذين يكون أحدهما موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، والمفروض أنه لا موافق من الخبرين لهم جميعاً. فلاحظ.

من الأخبار من الترجيح بكل مزية (١).

وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة «قلت: يا سيدي هما معا موافقان للعامة» أن المراد بها وافق العامة أو خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض وخالفه.

ويرده أن ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكل أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منها (٢) وتساويهما من هذه الجهة، لا صورة وجود هذا

---

(١) التي عليها يبتني التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٢) يعني: بعدم الترجيح حينئذٍ لعدم تحقق موضوع المرجح المذكور، المستلزم لاختصاص المرجح بموافقة الكل، لا لتزاحم جهة الترجيح المستلزم لعموم المرجح لموافقة البعض.

لكن هذا خلاف ظاهر الحديث، إذ لو فهم السائل من الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم إرادة الكلّ لكان المناسب له أن يقول: إذ كان كلا الخبرين غير موافق للعامة، ولا مخالف لهم، فالتعبير بموافقة الخبرين للعامة أو موافقتهما ظاهر في أنه أراد تحقق المرجح المذكور في كليهما المستلزم لكون موافقة البعض ومخالفتهم كافية في تحقق المرجح حسبما فهمه السائل من كلام الإمام عليه السلام، ويكون فهمه بالوجه المذكور قرينة يرفع بها اليد عن ظهور الجمع المحلى باللام في الاستغراق، وهو المرتكز عرفاً، فإنه إذا فرض كون المرجح المذكور مضمونياً، لأن الأصل في فتوَاهم المخالفة للواقع لم يفرق بين الكل والبعض، وكذا إذا فرض كون المرجح جهتياً، لأن موافقة البعض كموافقة الكل مما يقوي احتمال التقيّة.

ويؤيد ذلك تضمن بعض النصوص أن المعيار في هذا المرجح على موافقة أخبار العامة، فإن المنصرف منه وإن كان خصوص ما لو كانت فتوَاهم على طبق

المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة.

لو كان كل واحد  
من الخبرين  
المتعارضين  
موافقاً  
لبعض العامة

وكيف كان فلو كان كل واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم  
وجب الرجوع إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه (١).

وربما يستفاد ذلك من أشهرية فتوى أحد البعضين في زمان  
الصدور (٢)، ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ، فقد حكي عن  
توارنجهم: أن عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان  
الثوري ورجل آخر، وأهل مكة على فتاوى ابن أبي جريح، وأهل المدينة  
على فتاوى مالك، وأهل البصرة على فتاوى عمان وسوادة، وأهل الشام على  
فتاوى الاوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، وأهل  
خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري. وكان فيهم أهل الفتاوى

الأخبار، إلا أن الظاهر أنه يكفي في ذلك عمل بعضهم بالأخبار، ولا يتوقف على  
عمل الكل وفتواهم بها. ولا سيما مع قلة اتفاقهم على رأي واحد، وشيوع الخلاف  
بينهم إلا في المسائل المهمة التي صارت شعاراً لهم، كتحریم متعة النكاح، وفي مثل  
ذلك يكون رأي الشيعة واضحاً غالباً، فحمل نصوص الترجيح على خصوص  
صورة مخالفة البعض داخله في المرجح المنصوص، ولا يتوقف الترجيح بها على  
التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(١) لا إشكال في خروج ذلك عن المرجح المنصوص إلا في الصورة الآتية  
فالبناء على الترجيح فيه بما ذكره المصنف رحمته مبني على التعدي عن المرجحات  
المنصوصة.

(٢) لا يبعد استفادة الترجيح بذلك من قوله عليه السلام في المقبولة: «ينظر إلى ما  
هم أميل إليه حكاهم وقضاتهم...» فلاحظ.



من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الراوي ومحمد بن شهاب الزهري، إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلثائة، كما حكي.

وقد يستفاد ذلك (١) من الإمارات الخاصة، مثل قول الصادق عليه السلام حين حكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده».

وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم، ولذا أنيط الحكم في بعض الراويات بموافقة أخبارهم.

---

(١) يعني: تعيين من يتقى منه من العامة.

## الخامس

مرتبة  
المرجح الجهتي

قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان - أي الرجحان من حيث جهة الصدور - فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقاً للعامة قدم على الأضعف المخالف، لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح.

تقدم المرجح  
الصدوري  
على الجهتي

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً، كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر (١)، وفيما نحن فيه يمكن

---

(١) لعدم المرجح الصدوري فيهما.

ذلك [والترجيح خ. ل.] بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور (١)، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور (٢).

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة (٣)، ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمل أدلة التعبد بخبر العادل. نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية وإلغائه، وأما إذا لم يعلم بصدورهما - كما في ما نحن فيه من المتعارضين - فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية (٤)، فإن أمكن ترجيح أحدهما

(١) عملاً بعموم دليل الحجية الشامل لهما معاً، ولا موجب للرجوع للمرجحات الصدورية فيهما.

(٢) نعم لو تعذر الترجيح الجهتي تعذر التعبد بالسندين ووجب الرجوع للمرجحات السندية.

(٣) إذ أثر التعبد بالصدور هو العمل، فمع فرض حمل الخبر على التقية وسقوطه عن مقام العمل لا أثر للتعبد بالصدور.

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك، إذ ليس هناك ما يقتضي تقديم المرجح الصدوري، وتوضيح ذلك: أن التعبد بالحكم الذي يتضمنه الخبر متوقف على التعبد بصدوره وجهته وظهوره، فمع عدم التعبد بأحدها لا مجال لإحراز الحكم الذي يترتب عليه العمل ويتقوم به الأثر، فيلغو التعبد ببقية الجهات المذكورة، لعدم

وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في أحدهما مرجحاً.

فمورد هذا المرجح (١) تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علماً، كما في المتواترين، أو تعبداً، كما في المتكافئين من الآحاد. وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور (٢).

والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند: أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل (٣)،

---

الأثر، فكما لا أثر للتعبد بصدور خبر يحمل على التقية لا أثر للتعبد بجهة خبر لا يتعبد بصدوره، وحينئذ لا موجب لتقديم النظر في الترجيح من بعض الجهات على بعض الجهات الأخر. وقد تقدم في قاعدة أن الجمع أولى من الطرح ماله نفع في المقام.

(١) يعني: المرجح الجهتي.

(٢) لأن الجهة من عوارض الكلام الصادر فهي متفرعة على أصل الصدور تفرع العرض عن العروض، وحينئذ فلا معنى للتعبد بجهة الكلام الذي لم يثبت صدوره ولم يتعبد له. لكن هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا ينهض بوجه تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي بعد ما تقدم من الإرتباطية بين الصدور والجهة في ترتب الأثر والعمل، فلاحظ.

(٣) لترتب العمل على الخبر بما يناسب التأويل، فلا يلزم طرحه. مضافاً إلى ما عرفت من خروجه عن التعارض عرفاً.

بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقية الذي هو في معنى  
إلغائه وترك التعبد به.

هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية. أما لو  
قلنا بأن الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد من الباطل -  
كما يدل عليه جملة من الأخبار - فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء  
حالتها مع غيرها.

## [المرجحات الخارجية]

المرجحات  
الخارجية

أما المرجحات الخارجية.  
وقد أشرنا إلى أنها على قسمين:  
الأول: ما يكون غير معتبر بنفسه.  
والثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

## [القسم الأول]

شهرة أحد  
الخبرين

فمن الأول: شهرة أحد الخبرين:  
إما من حيث روايته [روايته خ.ل] بأن اشتهر روايته بين الرواة، بناء  
على كشفها عن شهرة العمل (١).  
أو اشتهار (٢) الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

---

(١) إذ مع قطع النظر عن شهرة العمل تكون من المرجحات الصدورية،

كما تقدم.

(٢) عطف على قوله: «أما من حيث روايته».

ومنه: كون الراوي له افقه من راوي الآخر في جميع الطبقات، أو في بعضها، بناء على أن الظاهر عمل الأفقه به (١).

كون الراوي أفقه

ومنه: مخالفة أحد الخبرين للعامة، بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها (٢).

مخالفة أحد الخبرين للعامة

ومنه: كل أمانة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين، إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم كالقياس (٣).

كل أمانة مستقلة غير معتبرة

ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقرية أحدهما إلى الواقع (٤). وإن كان خارجاً عن الخبرين. بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي فإن أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب، وقد عرفت أن المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال موجود في الآخر، كقلة الوسائط ومخالفة العامة، بناء على الوجه السابق (٥)، وقد يوجب وبعد الاحتمال الموجود في ذهاب النسبة

الدليل على هذا النحو من المرجح

(١) يعني: وفتوى الأفقه أقرب للواقع من غيرها.

(٢) تقدم الكلام في ذلك آنفاً.

(٣) أما مثل القياس فسيأتي الكلام فيه في التنبيه الأول.

(٤) وعليه يبتني للتعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٥) وهو كونه مرجحاً جهتياً.

إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية والأوثقية، والمرجح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم (١) تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر. بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار (٢).

ومن هنا (٣) يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بناء على عدم شموله للمقام (٤) من حيث (٥) أن الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه ومن حيث هؤلاء مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع، لموافقة أمانة خارجية، فيقال (٦) في تقريب الاستدلال: إن الأمانة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في

---

(١) لعل الأولى أن يقول: عدم الظن التفصيلي بالجهة التي يكون بلحاظها الترجيح لتردها بين الصدور والجهة والدلالة.

(٢) المنصوص عليه في المرفوعة هو ترجيح خبر الأوثق، لا الخبر الذي يكون في نفسه أوثق. مع أن المنصرف منه إرادة الثقة من حيث الصدور، لا ما يعم حيثية الجهة والظهور، ولذا عدَّ تَبَيُّنُ الأوثقية من المرجحات الصدورية لا غير. هذا مع أن المرفوعة ضعيفة السند، والمقبولة قد تضمنت جعل الأوثقية من مرجحات الحكم لا الرواية.

(٣) يعني: بعد إرجاع المرجح الخارجي للمرجح الداخلي.

(٤) يعني: عدم شموله للمرجح الخارجي في نفسه مع قطع النظر عن رجوعه للمرجح الداخلي.

(٥) تعليل لقوله: «بناء على عدم شموله...».

(٦) تفريع وتوضيح لقوله: «ومن هنا يمكن...».



الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه.

فإن قلت (١): إن المتيقن من النص ومعاقد الإجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل، وأما الأمانة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من (٢) حيث دخولها في ما لا يعلم (٣) فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية.

هذا مع أنه لا معنى لكشف الأمانة (٤) عن الخلل في المرجوح، لأن الخلل في الدليل من حيث أنه دليل قصور في طريقتيه، والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقة، ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك، لأن الطريقة، ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك، لأن الطريقة ليست منوطة بمطابقة الواقع (٥).

قلت: أما النص فلا ريب في عموم التعليل في قوله: «لأن المجمع

(١) الظاهر أن هذا الوجه مبني على غض النظر عن إرجاع المرجح الخارجي للمرجح الداخلي. نعم قوله فيما بعد: «هذا مع أنه لا معنى...» وارد للتعقيب على ذلك. فلاحظ.

(٢) تعليل لقوله: «دل الدليل على عدم...».

(٣) يعني: فما دل على عدم حجية غير العلم يقتضي عدم حجيتها.

(٤) يعني: الخارجية التي جعلها المصنف عليه السلام من المرجحات المضمونية.

(٥) بل هي منوطة بكشف الدليل نوعاً عنه، لاشتماله على ما هو الدخيل في

الكشف عنه من وثاقة الراوي ونحوها.

عليه لا ريب فيه» وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» لما نحن فيه (١)، بل قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم» وكذا التعليل في رواية الأرجائي: «لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة؟» وارد في المرجح الخارجي (٢)، لأن مخالفة العامة نظير موافقة المشهور.

وأما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع، والأرجح مدلولاً (٣)، ولو بقريته ما يظهر من العلماء قديماً وحديثاً من إناطة الترجيح بمجرد الأقربية إلى الواقع، كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الأقربية مثل ما سيحيى من كلماتهم في الترجيح بالقياس، ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأن الظن في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان (٤)، واستدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين

---

(١) تقدم الكلام في ذلك في آخر المقام الثالث.

(٢) أشرنا إلى الكلام في دلالة قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم» على أن مخالفة العامة من المرجحات الخارجية عند التعرض للقسم الثاني من المرجحات، كما تقدم تسليم دلالة رواية الأرجائي على ذلك.

(٣) يعني: وليس المراد خصوص الأقربية الناشئة من قوة نفس الدليل، كالأوثقية والنقل باللفظ. وقد تقدم منه بُيِّنَ في خاتمة دليل الانسداد الكلام في هذه الجهة بتفصيل.

(٤) يعني: وهو المخالف للأصل، دون الموافق له، فتعرض الشارع للمخالف للأصل أقرب من تعرضه للموافق، فيكون أرجح. لكن لا يبعد رجوع هذا التعليل إلى كون مخالفة الأصل من المرجحات الصدورية لا الخارجية. فتأمل.

بعمل أكثر الطائفة بأن (١) الكثرة أمانة الرجحان (٢)، والعمل بالراجح واجب، وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم.

مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجيتها من حيث الطريقة. فتأمل (٣).

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أن الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص - كالقياس - هل هي من المرجحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه.

الترجيح بما ورد  
المنع عن العمل  
به كالقياس

وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً، حيث قال:

«وذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر. ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما

(١) متعلق بقوله: «واستدلال...».

(٢) لعل هذا راجع إلى كون الكثرة أمانة على رجحان الدليل الذي عمل به الأكثر من حيث نفسه، فيرجع إلى المرجح الداخلي، كما تقدم من المصنف رحمته تقريبه في خاتمة دليل الانسداد.

(٣) لعله إشارة إلى اختصاص ذلك بما إذا كان ملاك الحكم المذكور هو الأقربية الفعلية بنظر المكلف، وليس كذلك، بل لعل الملاك فيه الأقربية بنظر الشارع، وهي قد تكون فيما هو المرجوح بنظر المكلف.

فتعين العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير المتعارض فلا بد في العمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به (١)، لا بذلك القياس (٢). وفيه نظر انتهى.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين.

والحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به (٣) حقيقة، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه (٤) إلى الأصول (٥).

(١) يعني: بالراجح.

(٢) يعني: حتى يشمل النهي عن العمل بالقياس.

(٣) يعني: بالقياس.

(٤) يعني: مع الخبر المعارض بالقياس.

(٥) يعني: فكما يكون معارضة الخبر بالقياس - بحيث يسقطه عن الحجية ويرجع معه للأصل - عملاً بالقياس و منهياً عنه، كذلك يكون ترجيح أحد المتعارضين بالقياس عملاً به، لأنه مستلزم لطرح المرجوح لأجل القياس.

أقول: اللازم النظر في مفاد دليل النهي عن القياس، فإن كان مرجعه إلى النهي عن الاعتناء به ولو في الجملة بحيث يكون وجوده كعدمه اتجه ما ذكره المصنف رحمته. وإن كان مرجعه إلى النهي عن العمل به الراجع إلى عدم حجيته كان

وأى فرق (١) بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل، وبين دفعه [رفعه خ.ل.] لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر (٢) وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً (٣)، ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، ولم نجد موضعاً منهم يرجحونه به، ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأصول، ليرجح به في الفروع.

الثاني: في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة.

مرتبة هذا  
المرجح بالنسبة  
للمرجحات  
الأخرى

الفرق بين الأمرين ظاهراً، لأن الخبر لما كان في نفسه حجة فلا يعارضه إلا حجة مثله، فلا يصلح القياس لمعارضته إلا إذا كان حجة مثله.

أما الترجيح بين الخبرين فحيث كان ملاكه - عند المصنف عليه السلام - أقربيه أحدهما للواقع، فلا يتوقف الترجيح بالقياس إلا على كونه موجباً لأقربيه أحد الدليلين وإن لم يكن حجة في نفسه، لما هو المعلوم من عدم اعتبار كون المرجح حجة في نفسه.

هذا ولا يبعد ظهور أدلة النهي عن القياس في الأول. بل قد يظهر من رواية العيون المتقدمة في الرواية الثالثة في أدلة الترجيح النهي عن الترجيح بين الخبرين بالرأي وهو يعم القياس. فلاحظ.

(١) عرفت الفرق بينهما بتوقف الأول على حجية القياس حتى يصلح لمعارضة الحجة، وعدم توقف الثاني عليها، لعدم اعتبار الحجية في المرجح.

(٢) بناءً على جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين تخييراً.

(٣) هذا لو تم مستلزم لعدم الترجيح به، لأنه نحو من الاعتناء به.

فنقول: أما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات. نعم لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن الأرجح دلالة (١) فهو يسقطه عن الحجية (٢)، ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين.

ومن هنا قد يقدم العام المشهور والمعتضد بالأمور الخارجية الأخر على الخاص (٣).

وأما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي (٤). لكن الظاهر أن الأمر بالعكس، لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإن الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق

(١) تمييز من قوله: «الأرجح».

(٢) كما لو كشفت الشهرة في الفتوى عن إطلاع المشهور على قرينة صارفة للدليل المخالف للمشهور عن معناه الظاهر فيه، فإنه لا بد من رفع اليد عنه وإن كان في نفسه أقوى دلالة من الدليل الموافق للمشهور.

(٣) الظاهر أن هذا غالباً مبني على سقوط الخاص بالإعراض الكاشف عن خلل فيه إجمالاً، لا في خصوص الدلالة، بل قد يكون احتمال الخلل في الجهة مثلاً.

(٤) لتقديم الترجيح فيها بشهرة الرواية على الترجيح بمخالفة العامة بناءً على أنه من المرجحات الخارجية لا الجهتية. وأما الترجيح فيها بموافقة الكتاب فهو داخل في القسم الثاني الذي يأتي الكلام فيه، والكلام هنا فيما لا يكون حجة بنفسه. إلا أن يكون مراد المصنف عليه السلام في خصوص هذه المسألة ما يعم ذلك، كما هو غير بعيد.

الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مزنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مزنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالأعدلية (١)، وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامة، بناء على أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقيية (٢).

(١) لا يخفى أنه كما يكون الترجيح السندي معتبراً من حيث الأقربية للواقع كذلك الترجيح بالمرجح المضموني، وعليه فكما يكون اشتغال المرجوح سنداً على المرجح المضموني موجباً للظن بمطابقته للواقع كذلك اشتغال المرجوح المضموني على المرجح السندي يكون موجباً للظن بمطابقته للواقع، فلا وجه لترجيح إحدى الجهتين على الأخرى إلا بقوة مناط الترجيح وهو الظن والأقربية للواقع.

وأما الترتيب بين المرجحات في الروايات فاللازم - بعد فرض حملها على الترجيح بكل مزية، لأن مناط الترجيح هو الأقربية للواقع - إلغاؤه وحملها على مجرد بيان المرجحات من دون خصوصية تقتضي الترتيب بينها.

(٢) فيرجع إلى المرجح الجهتي. والظاهر أيضاً عدم الترتيب بينه وبين المرجح المضموني، لما تقدم في المرجح السندي. وأما لو كان الترجيح بمخالفة العامة من جهة كون الرشد في خلافهم، فهو يكون مرجحاً مضمونياً.

## [القسم الثاني]

وأما القسم الثاني، وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار ولو خلى المورد عن الخبرين فقد أشرنا إلى أنه على قسمين:  
الأول: ما يكون معاضد المضمون أحد الخبرين.  
والثاني: ما لا يكون كذلك.

فمن الأول الكتاب والسنة، والترجيح بموافقتها مما تواتر به الأخبار.  
واستدل في المعارج على ذلك بوجهين:  
أحدهما: أن الكتاب دليل مستقل، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر.  
وثانيهما: أن الخبر المنافي (١) لا يعمل به لو انفرد عن المعارض (٢)،  
فما ظنك به معه؟ انتهى.

وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي سواء قلنا بحجيته مع

---

(١) يعني: المخالف للكتاب.

(٢) كأنه لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب مطلقاً.

١- الترجيح  
بموافقة  
الكتاب والسنة  
والدليل عليه



معارضته لظاهر الكتاب، أم قلنا بعدم حجيته، فلا يتوهم التنافي بين دليليه (١).

ثم إن توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضين فنقول:

إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

صور مخالفة  
ظاهر الكتاب:

الأولى: أن يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدماً عليه (٢)، لكونه (٣) نصاً بالنسبة إليه (٤)، لكونه أخص منه أو غير ذلك، بناء على تخصيص الكتاب بخبر

الصورة الأولى

---

(١) كأن وجه التنافي بين دليليه: أن ظاهر الدليل الأول فرض الخبر المنافي للكتاب حجة في نفسه، ولذا يعارض الخبر الموافق للكتاب ويحتاج في تقديم الموافق إلى ترجيحه بالموافقة من حيث أن الكتاب يكون دليلاً على صدقه. أما الدليل الثاني فظاهره سقوط الدليل المنافي عن الحجية رأساً بسبب منافاته للكتاب، فلا يصلح للمعارضة.

وقد ذكر المصنف رحمته في وجه دفع التنافي أن غرض المحقق رحمته الاستدلال على طرح المنافي للكتاب على كلا شقي الترديد، فالوجه الأول للأول والوجه الثاني للثاني. لكن لا يخفى أن طرح المنافي على الوجه الثاني لا يحتاج إلى الاستدلال، لأنه عين الفرض. فلاحظ.

(٢) يعني: كان الخبر المخالف مقدماً على ظاهر الكتاب.

(٣) يعني: لكون الخبر المخالف.

(٤) يعني: بالنسبة إلى ظاهر الكتاب.

الواحد(١)، فالمانع عن التخصيص - حيثئذ - ابتلاء الخاص بمعارضة مثله، كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم، ولا تكرم زيدا العالم، وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

ومقتضى القاعدة في هذا المقام:

أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف للكتاب(٢) على المطابق له، فإن وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب، لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه في ابتلائه بمزاومة الخبر المطابق

---

(١) وإلا كان كالصورة الثانية الآتية.

(٢) يظهر من كلام المصنف رحمته هنا إهمال الترجيح بموافقة الكتاب والنظر في غيرها من المرجحات. والذي يظهر من مجموع كلامه هنا وفيما يأتي أن الوجه في إهمال عدم صدق المخالفة على المخالفة بالخصوص والعموم، لأن الخاص لو خلي ونفسه لتقدم على العام، وكان من سنخ المفسر لا المعارض.

لكن هذا الوجه لا يصحح إهمال المرجح المذكور هنا، لأن تقديم الخاص على العام وإن كان مسلماً، إلا أنه من باب تقديم أقوى الدليلين فهو مبني على مخالفة ظهور العام، وحيث كان ظهور العام من سنخ الأمارات الموجبة لأقربية مضمونها للواقع كان لا محالة صالحاً لأن يرجح الخبر الموافق له، ولا وجه لإهماله في مقام الترجيح.

هذا بناء على التعدي عن المرجحات المنصوطة وأن ملاك الترجيح هو الأقربية للواقع. وأما بناء على الجمود عليها فكذلك بناء على عموم ما هو الظاهر من عموم الموافقة والمخالفة لهذه الصورة وعدم اختصاصها بالصورة الثانية والثالثة للإطلاق، ولا سيما مع خروج الصورة الثانية عن باب تعارض الحججتين، وعدم شيوع الثالثة. فلاحظ.

للكتاب، لأنه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر، وقد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتى لو قلنا بكونها (١) من باب الظهور النوعي، فإذا عولجت المزاومة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المتعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

ولو لم يكن هناك مرجح. فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخير - إما لأنه الأصل في المتعارضين، وإما للورود الأخبار بالتخير - كان اللازم التخير وأن له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصص به عموم الكتاب، لما سيحييء من أن موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخير (٢). وإن قلنا بالتساقط أو التوقف كان المرجح هو ظاهر الكتاب (٣). فتلخص أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصور.

---

(١) يعني: بكون أصالة الحقيقة.

(٢) لم يتضح دخل هذا بما نحن فيه، إلا أن يكون مراده التنبيه على أنه لا مجال لدعوى ترجيح الموافق بموافقته لأصالة العموم، لأن الأصل لا يوجب رفع اليد عن التخير بين الخبرين.

لكن يشكل بأن ذلك إنما يتم في الأصل العملي الذي لا يفيد الظن والأقربية للواقع، ولا يجري في الأصل اللفظي الذي هو راجع إلى لزوم العمل بالأمانة الموجبة للأقربية للواقع، بل يلزم الترجيح به بناءً على أن ملاك الترجيح الأقربية للواقع، وكذا بناءً على الاقتصار على المرجحات المنصوصة، كما سبق.

(٣) لسقوط ما خالفه بالمعارضة.

الصورة الثانية

الثانية: أن يكون (١) على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً، لمخالفة الكتاب، كما إذا تبين مضمونها كلية، كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم (٢).

واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية رأساً، لتواتر الأخبار ببطان الخبر المخالف للكتاب والسنة، والمتيقن من المخالفة هذا الفرد (٣)، فيخرج المفروض [الفرض خ.ل] عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً، لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزية فيه، لا لما يسقط الآخر عن الحجية. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الصورة الثالثة

الثالثة: أن يكون على وجه لو خلى المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره (٤).

وحينئذٍ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق

---

(١) يعني: ظاهر الكتاب.

(٢) فيعارض الخبر الدال على حرمة إكرامه، فيسقطه عن الحجية رأساً مع قطع النظر عن الخبر المعارض له لعدم نهوض خبر الواحد بمعارضة الكتاب.

(٣) حيث أنه تقدم في مسألة حجية خبر الواحد أنه لا مجال لحمل المخالفة للكتاب التي دلت الأخبار على كونها مسقطاً للخبر عن الحجية على ما يعم المخالفة بالعموم والخصوص، بل المتيقن منها المخالفة بالتباين.

(٤) كما لو كان بينهما عموم من وجه.

بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف. والترجيح حينئذٍ بالتعارض وقطعية سند الكتاب.

فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة (١).

لكن هذا الترجيح مقدم: على الترجيح بالسند، لأن أعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر (٢).

وعلى الترجيح بمخالفة العامة، لأن التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة (٣).

مرتبة هذا  
المرجح

(١) تقدم منّا توجيهه في الصورة الأولى أيضاً.

(٢) هذا لا يشهد بتقديم الموافقة للكتاب رتبة على الأعدلية ونحوها من المرجحات السندية، بل هو راجع إلى أن موافقة الكتاب أقوى مرجحاً من الأعدلية، لأن الأعدلية موجبة للظن والكتاب مقطوع، وحينئذٍ فلا يجري مثل هذا في مثل شهرة الرواية، التي قد توجب القطع بصدورها، بل يتعين حينئذٍ مزاحمتها للترجيح بموافقة الكتاب.

(٣) الخلل في الجهة لا ينحصر باحتمال التقية، بل يمكن فرضه في غيرها مما يقتضي عدم صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي، وربما يجتمل ذلك في الكتاب. بل لو فرض صدور الكتاب لبيان الحكم الواقعي، إلا أنه أحتمل نسخه، وكان هناك خبران أحدهما يقتضي نسخه، وهو مخالف للعامة، والثاني يقتضي عدم نسخه، وهو موافق لهم، فإنه يمكن حينئذٍ فرض الترجيح بين الخبرين بمخالفة العامة، فيزاحم الترجيح بموافقة الكتاب. هذا ولو فرض القطع بعدم كون الموافق للعامة الموافق للكتاب وارداً للتقية، بل علم بوروده لبيان الحكم الواقعي إلا أنه يمكن القطع أيضاً بذلك في المخالف للعامة، فيقع النزاحم بين جهتي الترجيح، ولا موجب لتقديم الترجيح بموافقة الكتاب من هذه الجهة، كما تقدم في المرجح السندي.

وعلى المرجحات الخارجية، لأن الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتمدة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار (١). ولو فرضت الأمانة المذكورة مسقطاً لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية، لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم الظن الشخصي على خلافها، خرج المورد عن فرض التعارض.

ولعل ما ذكرناه هو الداعي للشيخ عليه السلام (٢) في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات، وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح. إذا عرفت ما ذكرناه علمت توجه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة (٣)، بل وفي غيرها مما أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة،

الإشكال في مقبولة ابن حنظلة

(١) لكن القطع باعتباره لا يستلزم القطع بمضمونه، بل يكون ظنياً، وحينئذ لو فرض كون الأمانة الظنية موجبة للظن الأقوى بمضمون الخبر المخالف للكتاب تعين تقديمها. إلا أن يقال بعدم جريان الترجيح في تعارض الكتاب مع غيره، بل مع فرض عدم المرجح الدلالي يتعين التساقط أو ترجيح الكتاب، إذ حينئذ يتعين عدم ترجيح المخالف للكتاب، بل إما أن يرجح الموافق له أو يتساقطان. فلاحظ.

(٢) تقدم ذلك منه في كلامه المحكي عن العدة في أوائل المقام الرابع في بيان المرجحات.

(٣) حيث قدم فيها الترجيح بشهرة الرواية على الترجيح بموافقة الكتاب. لكن أشرنا إلى أنه بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة لا بد من إلغاء ظهور النصوص في الترتيب، والإلتزام بأنها في مقام التمثيل للمرجحات لا غير. ومعه لا مورد للإشكال.

من (١) حيث أن الصورة الثالثة (٢) قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة، والصورة الثانية أقل وجوداً، بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها، وإن (٣) لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض.

ويمكن التزام دخول الصورة الأولى في الأخبار التي أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقل موردها (٤). وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب (٥) ممنوع، بل نقول: إن ظاهر تلك الأخبار - ولو بقرينة لزوم قلة المورد، بل عدمه، وبقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما (٦) أن (٧) الخبر المعتضد بظاهر

(١) متعلق بقوله: «توجه الإشكال» فهو بيان لوجه الإشكال.

(٢) التي عرفت منه بقرينة توجه الترجيح بموافقة الكتاب فيها. لكن عرفت منا توجهه في الصورة الأولى أيضاً التي هي شائعة، فلا إشكال.

(٣) (إن) هنا وصلية.

(٤) كما تقدم منا توجيهه مع قطع النظر عما سيذكره المصنف بقرينة.

(٥) يعني: مع قطع النظر عن الترجيح بالكتاب، كما أشرنا إليه في تعقيب كلامه آنفاً.

(٦) يعني: مع كون الكتاب ظاهراً في نفي الجبر والتفويض، لا نصاً في نفيها، فإن هذا شاهد بأن المراد من المخالفة هنا ما يعم المخالفة بين الظاهر والأظهر أو النص - كما في الصورة الأولى - لا خصوص المخالفة بالتباين التي لا يمكن معها الجمع. وقد سبق منا التعرض لذلك وتوجيهه.

(٧) خبر (إن) في قوله: «بل نقول: إن ظاهر تلك الأخبار...».

الكتاب لا يعارضه خبر آخر، وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب (١).

الجواب عن  
الإشكال

وأما الأشكال المختص بالمقبولة، من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أن الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكماً، وأول المرجحات الخبرية فيه هي شهرة إحدى الروايتين وشدوذ الأخرى، ولا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب (٢).

ثم إن [حكم خ.ل] الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى، وأما في الصورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لا غير (٣).

---

(١) وعليه فتكون الموافقة لظاهر الكتاب من المرجحات، كما سبق.

(٢) كأنه من جهة كونها موجبة للقطع بصدور الخبر المشهور، كالقطع بصدور الكتاب، فيرجع إلى ما ذكرناه آنفاً في الإشكال على ما ذكره المصنف رحمته من تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح من جهة السند. كما أنه عرفت أنه لا بد من إلغاء ظهور نصوص الترجيح في الترتيب بين المرجحات بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٣) الذي ينبغي أن يقال في المقام: إن الدليل المستقل إن كان قطعياً بحيث يوجب القطع ببطلان ما يخالفه خرج المقام عما نحن فيه، لخروج المخالف له عن موضوع الحجية. وإن كان ظنياً كان هو والخبر الموافق له معارضين للخبر المخالف.



وأما القسم الثاني - وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين - فهي عدة أمور:

٢- الترجيح بما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين

منها: الأصل، بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري، إذ لو بني إفادة الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول. ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب.

الترجيح بموافقة الأصل

لكن يشكل الترجيح بها، من حيث أن مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق والمخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح (١)، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً، فلا بد من التزام عدم الترجيح بها، وأن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل. وأما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الاستناد (٢) ولا في مقام الترجيح.

الإشكال في الترجيح بالأصول

وحينئذ إن كان الدليل المعاضد موجباً لأقوائية الموافق له من المخالف تعين سقوط المخالف له عن الحجية، أما لو أحتف المخالف بما يوجب قوته فإن كان بنحو يكافئ الدليلين معاً لزم التساقط، وإن كان بنحو يترجح عليها لزم البناء على الترجيح إن قيل بعدم اختصاص الترجيح بتعارض الخبرين وجريانه في مطلق التعارض بين الأدلة، والإلزام البناء على التساقط أيضاً.

(١) كما أنه بناء على عدم التخيير بين المتكافئين، بل تساقطهما يتجه البناء على كون الأصل مرجعاً لا مرجحاً.

(٢) يعني: بنحو يكون مرجعاً مع عدم الدليل. وقد تقدم الكلام في ذلك في

وقد يتوهم أن ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الأصول الثلاثة، فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين (١).

ويندفع بأن ما دل على التخيير حاكم على الأصل، فإن موداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها، فكما أن ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً عليه، من غير فرق أصلاً.

مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح - وإن كانت النسبة عموماً من وجه - لأنها أقل مورداً (٢)، فتعين تخصيص أدلة الأصول.

مع أن التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير من مواردها، بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلة الأصول.

---

مبحث البراءة والاحتياط.

(١) وكذا موضوع بقية الأصول.

(٢) فقد تقدم منه في آخر الكلام في تعارض الظهورين من سنخ واحد: أن العموم كلما كثرت أفراده كان أضعف دلالة على حكم الفرد، فيكون تخصيصه أقرب من تخصيص العموم الذي تكون أفراده قليلة. وقد تقدم الإشكال في ذلك، فالعمدة هو الوجه الثاني الذي يرجع إلى ما أشرنا إليه هناك أيضاً. فلاحظ.

مع أن بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول، مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحل، ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في محل الانتقال من حال إلى حال في أحوال الصلاة (١).

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف، من:

ما استدل به على تقديم الموافق للأصل ومناقشته

أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف (٢)، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق، وتخصيص آخر فيما دل على حجية الأصول (٣).

وأن الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري (٤)، فيقوى به الخبر الموافق (٥).

وأن الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقى الأصل سليماً عن

(١) تقدمت الإشارة للروايتين المذكورتين في أخبار التخيير. ولعل مراد المصنف عليه السلام من الأصل الذي ورد الخبران في مورده أصالة البراءة من الجزء أو الشرط المحتمل اعتباره، بناء على جريانها في المستحبات.

(٢) فإن مقتضى إطلاق دليل الحجية كون الخبر حجة تعييناً لا تخييراً.

(٣) يدفعه: أن الدليل المخالف للأصل لا يكون منافياً للأصل بنحو يقتضي تخصيص دليله حتى يكون مرجوحاً، لما تقدم في وجه تقديم الأدلة على الأصول.

(٤) بل يفيد القطع به في مورده.

(٥) لا معنى لقوته به مع اختلاف مضمونها. مع أنه لا يجري الأصل مع الدليل الموافق له بناءً على ما سبق من المصنف عليه السلام فلا يكون موجباً لقوته.

## المعارض (١).

بقي هنا شيء:

تعارض  
المقرر والناقل

وهو أنهم اختلفوا في تقديم المقرر - وهو الموافق للأصل - على الناقل، وهو الخبر المخالف له.

والأكثر من الأصوليين منهم العلامة رحمته وغيره على تقديم الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين، معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، ولا يستغنى عنه بحكم العقل (٢). مع أن الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل. لكن لا يحضرنى الآن مورد لما نحن فيه (٣)، أعني:

(١) هذا - مع ابتناؤه على أن الأصل في المتعارضين التساقط لا التخيير - يقتضي كون الأصل مرجعاً لا مرجحاً، كما هو محل الكلام.

(٢) هذا لو سلم لا يقتضي أفوائية الخبر المخالف للأصل، بحيث يوجب الظن بصدوره دون الموافق، فإن كثرة صدور الخبر المخالف لا توجب الظن بكون الخبر الخاص المخالف صادراً. نعم لو كان المدعى غلبة عدم صدور الخبر الموافق للأصل بحيث يكون صدوره نادراً مظنون العدم كان للترجيح بذلك وجه. لكنه لا يظن من أحد دعواه.

(٣) يعني: حتى ينظر أن عملهم في المسألة الفرعية مطابق لمبناهم في المسألة الأصولية أو مخالف له. لكن ما سبق منه من أن الذي عثر في الكتب الاستدلالية الفرعية هو الترجيح بالاعتضاد بالأصل ينافي ذلك، فإنه صريح في وجود مورد للتعارض بين الخبرين الموافق أحدهما للأصل.

نعم في بعض النسخ هكذا: «أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل العقلي»، فيمكن دفع الإشكال حيثئذٍ، لإمكان كون الذي عثر عليه هو الاعتضاد

المتعارضين الموافق أحدهما للأصل. فلا بد من التبع

ومن ذلك: ترجيح كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر، فإن المشهور تقديم الحاضر على المبيح، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه،

تعارض المبيح  
والحاضر

وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل، استناداً إلى قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وقوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال».

وفيه أنه لو تم هذا الترجيح لزم لحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة (١)، لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح، فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أن المشهور تقدم الإباحة على الحظر.

ابتناء المسألة  
على أصالة الحظر  
أو الإباحة؟

فالمتجه ما ذكره الشيخ ذَيْبِيُّ في العدة من ابتناء المسألة على أن الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف، حيث قال:

«وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث أن أحدهما

كلام الشيخ  
الطوسي في ذلك

بالأصل الشرعي، والذي لم يحضره هو التعارض في مورد الأصل العقلي الذي هو مورد كلامهم في المسألة الأصولية أعني: مسألة تقديم الناقل على المقرر. فلاحظ.

(١) بل يلزم البناء على احتمال الحظر ولو مع وجود دليل على الإباحة غير معارض. ودعوى: أن دليل اعتبار ذلك الدليل يكون حاكماً على أدلة لزوم العمل على مقتضى احتمال الحظر، لو تمت جرت في المقام، لأن دليل التخيير بين الخبرين المتعارضين يكون حاكماً أيضاً. نعم بناء على أصالة التساقط في المتعارضين يتجه الفرق.

يتضمن الحظر والآخر الإباحة، والأخذ بما يقتضى الحظر أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف، لأن الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك، وينبغي لنا الوقف بينهما جميعاً أو [و.خ.ل.] يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء» انتهى.

الاستدلال  
لترجيح الحظر

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين (١)، وإرجاع ما ذكره من الدليل إلى ذلك (٢) فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين.

رجوعٌ إلى كلام  
الشيخ الطوسي

وما ذكره الشيخ إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين (٣).

مع أن ما ذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دل من الشرع (٤) على أصالة الإباحة، مثل

---

(١) تقدم من المصنف رحمته في المسألة الثالثة من مسائل دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب أن الدليل على ذلك مختص بالمرفوعة، وأن ضعف سندها مانع من الرجوع إليها في ذلك. فراجع.

(٢) لا يخفى أن الحديثين المتقدمين غير واردين في خصوص تعارض الأدلة، بل يبعد حملهما على خصوص ذلك.

(٣) فكلامه السابق إنما يصلح الرجوع إليه مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة.

(٤) لأن الحكم بأحدهما - حينئذٍ - مستفاد من الشرع فلا ينافي كونها توقيفيتين

قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» أو على أصالة الحظر مثل قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» مع أن مقتضى التوقف على ما أختره لما كان وجوب الكف عن الفعل - على ما صرح به وغيره - كان اللازم - بناء على التوقف - العمل بما يقتضيه الحظر. ولو ادعى ورود أخبار التخير على ما يقتضيه التوقف من الحظر (١) جرى مثله على القول بأصالة الحظر (٢).

ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكره من الخلاف في تقدم المقرر على الناقل، وإن حكي عن الأكثر تقدم الناقل، وعدم ظهور الخلاف في تقدم الحاضر على المبيح (٣).

الإشكال في  
الفرق بين مسألتين  
الناقل والمقرر،  
والحاضر والمبيح

ويمكن (٤) الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمرين الوجوب وعدمه، ولذا رجح بعضهم الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط.

---

مستفادين من الشرع. والظاهر رجوع هذا إلى الوجه الأول. فلاحظ.

(١) يعني: فالبناء على كون مقتضى الأصل التوقف لا ينافي البناء على التخير عملاً بأدلته، لأنها تكون واردة على الأصل المذكور ورافعة لموضوعه.

(٢) لأن موضوعها يرتفع بأخبار التخير أيضاً، فلا يتجه من الشيخ عليه السلام الاعتراف بتقديم الحاضر على القول بأصالة الحظر.

(٣) فإن الوفاق هنا لا يناسب الخلاف في تلك المسألة.

(٤) تقدم نظير هذا في المسألة الثالثة من مسائل دوران الأمرين الحرمة وعدم الوجوب وتقدم أن بعض أدلتهم لا يناسب الحمل المذكور، كما سيشير إليه هنا.

لكن فيه - مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها (١) - إطلاق كلامهم فيها (٢) وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم. ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة على الحظر، لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة.

هذا مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم. والتحقيق هو ذهاب الأكثر. وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكى عن بعضهم تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل (٣).

لوتعارض  
دليل الحرمة  
ودليل الوجوب

ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضها، واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلاً في مسائل أصالة البراءة، عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم.

الحق هو التخيير  
في هذا المورد

والحق هنا التخيير وإن لم نقل به في الاحتمالين (٤)، لأن الاستفادة من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه: هو لزوم

---

(١) يعني: في مسألة الدوران بين الوجوب وعدمه، أو في مسألة تقدم التعارض بين الناقل والمقرر.

(٢) يعني: في مسألة التعارض بين المقرر والناقل، حيث لا يظهر منهم تخصيصها بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه.

(٣) يعني: فأقوالهم في المسألتين جارية على مسلك واحد.

(٤) يعني: مع فقد النص.



التخيير مع تكافؤ الخبرين (١) وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء.

بل لو بنينا (٢) على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه (٣)، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع (٤)، ولا مصب [يلتفت خ. ل.] إلى المرجحات الثلاث الأخيرة (٥) الراجعة إلى

(١) ولا سيما مع ما قد يدعى من اختصاص بعض أخبار التخيير بما إذا كان أحد الخبرين المتعارضين دالاً على الوجوب والآخر دالاً على الحرمة، كموثق سماعه المتقدم في أخبار التخيير، وإن كان لا يخلو عن تأمل. هذا وقد سبق في الإشكال في دلالة الأخبار على التخيير في المتكافئين. فراجع.

(٢) يعني: أنه لو بني على الترجيح بموافقة الأصل لا يبقى لأخبار التخيير إلا صورة الدوران بين الوجوب والحرمة، فإذا بني على الترجيح دليل الحرمة لم يبق لأخبار التخيير مورد يعمل فيه ولزم سقوطها بالمرّة. نعم لو لم نقل بالترجيح بموافقة الأصل كان لها مورد تعمل فيه وإن قلنا بترجيح دليل الحرمة، بأن دار الأمر بين غير الحرمة من الأحكام.

(٣) الجار والمجرور متعلق بقوله: «لحمل» والضمير المجرور يرجع إلى قوله: «مورد».

(٤) سواء كان مرجحاً داخلياً أم خارجياً مضمونياً.

(٥) وهي التي ذكرها في القسم الثاني من المرجحات الخارجية، أعني:

ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له (١)،  
لحكومة (٢) أخبار التخيير على جميعها (٣)، وإن قلنا بها في تكافؤ  
الاحتمالين (٤).

تعارض غير  
الخبرين من  
الأدلة الظنية

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية إذا  
قلنا بحجيتها من حيث الطريقة المستلزمة للتوقف عند التعارض (٥).  
لكن ليس هذا من الترجيح في شيء (٦).

نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط (٧) كان

---

الترجيح في مورد الأصل، والترجيح في مورد الدوران بين الحظر والإباحة،  
والترجيح في مورد الدوران بين الحرمة وغيرها.

(١) بل من حيث كونه حكماً ظاهرياً يرجع إليه مع فرض عدم الدليل في  
المسألة.

(٢) تعليل لقوله: «ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاث...».

(٣) لأنها تقتضي حجية الدليل الذي يختار، ومعه لا يرجع إلى المرجحات  
الثلاثة، لأنها لو تمت مختصة بصورة عدم الحجة.

(٤) يعني: مع عدم النص.

(٥) تقدم في أوائل الكلام في المتكافئين أن الأصل في المتعارضين التساقط و  
التوقف من غير فرق بين السببية والطريقة.

(٦) بل تكون الأمور المذكورة مرجعاً بعد تساقط الدليل من المتعارضين، لا  
مرجعاً لأحدهما، كما هو محل الكلام.

(٧) إذ بدونه لا وجه للبناء على التخيير في غير الأخبار مع اختصاص أدلته

- لو تمت - بها.

حكمها حكم الخبرين لكن فيه تأمل، كما (١) في إجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات، مستظهِراً عدم الخلاف في ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث أنه خبر (٢) فيشملة حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل.

لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة، لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقهاء دعوى حجيتها من حيث أنه ظن مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد (٣)، فإن قيل بحجيتها (٤) فإنما هي من باب مطلق الظن، ولا ريب أن المرجع في

(١) يعني: كالتأمل في إجراء المرجحات المتقدمة في تعارض غير الأخبار من الأدلة الظنية لدعوى تنقيح المناط.

(٢) بناءً على أن نقل الإجماع يرجع إلى نقل قول الإمام عليه السلام.

(٣) وأما الشهرة فلا يعقل فيها فرض التعارض. نعم يشكل الأمر في ظواهر الكتاب لو تعارضت فيما بينها أو تعارضت مع غيرها، كالخبر.

نعم لا إشكال في عدم جريان المرجح السندي فيها. كما تقدم من المصنف عليه السلام عدم جريان المرجح الجهتي، وعرفت الإشكال فيه. كما أن المرجح الخارجي يمكن فرضه فيبني الكلام فيه على ما يأتي الكلام فيه من عموم دليل الترجيح لغير الخبر. فلاحظ.

(٤) يعني: بحجية الطرق الظنية غير الخبر.

تعارض الإمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين (١) إن ارتفع الظن من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

وأما الإجماع المنقول، فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور جار فيه لا محالة (٢). وأما الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور فالظاهر أنه كذلك (وإن (٣) قلنا بخروجه) عن الخبر عرفاً (٤)، فلا

---

(١) هذا إنما يتم بناء على اختصاص دليل الانسداد بإثبات حجية الظن الشخصي بالمسألة الفرعية، أما بناءً على عمومته للظن بالطريق - كما هو مختار المصنف عليه السلام - فيمكن فرض تعارض الطريقتين مع عدم إفادتهما الظن الشخصي، كما لعله يظهر بالتأمل.

(٢) كأنه لأن مرجع حجية الإجماع المنقول إلى حجية ظاهر كلام ناقله، فيلحقه حكم سائر الظواهر من حيث استحكام التعارض والجمع العرفي وغيرها.

لكن لا يبعد اختصاص أكثر أحكام تعارض الظهورات بما إذا صدرت من متكلم واحد أو ما هو بمنزله، كالأئمة عليهم السلام الذي حديثهم واحد لا يحتمل الاختلاف فيه، ولا يجري مع تعدد المتكلم واحتمال الاختلاف بينهم كما في المقام، فلا يجب حمل كلام بعضهم على بعض، لكونه أظهر، بل يتعين البناء على التعارض، ولذا لا يظن من أحد البناء على الجمع بالتخصيص ونحوه في البيتين المتعارضين.

بل لا يبعد عدم جريان ذلك مع وحدة المتكلم إذا أحتمل عدوله واختلاف رأيه، فيكون البناء على النسخ أولى من الجمع العرفي في كثير من الموارد. فلاحظ.

(٣) (إن) هنا وصلية.

(٤) لاختصاص الخبر عرفاً بما يتعارف من نقل كلام الإمام عليه السلام عند الرواة،

يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار، وإن (١) شمله لفظ النبأ من آية النبأ لعموم (٢) التعليل المستفاد من قوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله: «لأن الرشد في خلافهم» فإن خصوص المورد لا يخصه (٣).

**ومن هنا يصح إجراء جميع التراحيح المقررة في الخبرين في الإجماعين**

ولا يشمل مثل نقل الإجماع، خصوصاً إذا كان مرجع نقل الإجماع إلى نقل رأي الإمام عن حدس لا عن حس.

(١) (إن) هنا وصلية. وقد أشار بهذا إلى وجه القول بحجية الإجماع المنقول، وإن سبق منه صحيح في مبحث الإجماع المنقول الإشكال فيه.

(٢) تعليل لقوله: «فالظاهر أنه كذلك...».

(٣) هذا موقوف على إلغاء خصوصية مورد التعليل عرفاً، بحيث يكون ظاهر الكلام أن ترجيح الخبرين بذلك من حيث كونها حجتين، لا لخصوصيتهما، وهو غير ظاهر، وعموم التعليل ممنوع، فإن (الجمع) لما كان محلي باللام فحملة على العهد بإرادة خصوص الخبر من بين المتعارضين لو لم يكن أقرب من حملة على مطلق الحجة فلا أقل من كونه المتيقن منها.

كما أن قوله: «الرشد في خلافهم» لما لم يمكن حملة على عمومه لاستلزامه كون مخالفة العامة من الحجج، فلا بد من حملة على خصوص ترجيح أحد المتعارضين، والمتيقن منه تعارض الخبرين. هذا مع أنه تقدم في مبحث التعدي عن المرجحات المنصوطة الكلام في استفادة العموم من التعليل. فراجع.

ثم إن المرجح الجهتي في الإجماع المنقول إن كان راجعاً إلى كون نقل الإجماع من ناقله ليس لبيان الواقع بل لتقية ونحوها فلا مجال له مع العلم بكون الناقل في مقام بيان الواقع. وإن كان راجعاً إلى كون كلام الإمام ليس لبيان الواقع فلا مجال له مع كون المنقول رأي الإمام عليه السلام لا كلامه أو فعله أو تقريره إذ لا موضوع للتقية ونحوها في الرأي.

المنقولين، بل غيرهما من الإمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص.

ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصة (١) لو وجد.

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار في باب الترجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات بجاه (محمد واله السادة السادات عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيات وعلى أعدائهم أشد العتاب وأسوأ العقوبات أمين أمين أمين).

(١) فإنه وإن خرج عن أخبار العلاج، لاختصاصها بتعارض الخبرين، إلا أنه يصح إجراء أحكامها فيه بناء على عموم التعليل المدعى. وقد عرفت الإشكال فيه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

انتهى الكلام هنا في تعقيب ما ذكره المصنف رحمته في مبحث التعادل والتراجع. وبه تم ما قصدناه من شرح هذا الكتاب والحمد لله على تسهيل ذلك وتيسيره، وله الشكر.

وكان الفراغ من ذلك بيد مؤلفه الفقير (محمد سعيد) عفي عنه نجل العلامة الحجة السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته أول ليلة الأحد ليلة الثلاثين من شهر ربيع الأول سنة ألف وثلاثمائة وأثنتين وتسعين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلوات وأزكى التحيات. وكان ذلك في النجف الأشرف ببركة صاحب الحرم المشرف - عليه أفضل الصلاة والسلام - الذي نسأل الله سبحانه أن لا يجرمنا من بركات مجاورته مشهده، وأن يوفقنا لأداء حقوق مجاورته.

كما نسأله سبحانه أن يجعل هذه الأوراق مورد نفع لأخواننا المؤمنين من

وقد فرغنا من تسويد هذا الكتاب الذي صنفه العالم الرباني  
والفاضل الصمداني ناشر علم الأصول في الأطراف ومروج الفروع  
في الأكناف جناب الشيخ المرتضى أعلى الله مقامه. وطبع في دار طباعة  
الباستان في تبريز.

---

طلبة علوم أهل البيت عليهم السلام، وأن يتقبل ذلك بقبول حسن، إنه أفضل مأمول وأكرم  
مسؤول، وهو حسبنا ونعم الوكيل. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.  
كما انتهى تبيضه بعد تجديد النظر فيه بيمنى مؤلفه الفقير صباح الجمعة الثاني  
من شهر محرم الحرام سنة ألف وثلاثمائة وثلاث وتسعين للهجرة النبوية على صاحبها  
وآله آلاف الصلاة والتحية، في النجف الأشرف على مشرفه الصلاة والسلام والحمد  
من البدء والختام وبه الاعتصام.

## المحتويات

### خاتمة

شرائط العمل بالاستصحاب:

- ٦..... شروط بقاء الموضوع.
- ٧..... الدليل على هذا الشرط .
- ٨..... المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع .
- ٩..... هل يجوز إحراز الموضوع في الزمان اللاحق بالاستصحاب؟
- ١٦..... الشك في الحكم من جهة الشك في القيود المأخوذة في الموضوع  
ما يميز به القيود المأخوذة في الموضوع أحد أمور:
- ١٧..... العقل
- ١٨..... لسان الدليل .
- ١٩..... العرف
- ٢٣..... كلام الفاضلين تأييداً لكون الميزان نظر العرف .
- ٢٤..... الفرق بين نجس العين والمنتجس عند الاستحالة .
- ٢٤..... الإشكال في هذا الفرق .
- ٢٦..... عدم الفرق بناءً على كون المحكمّ نظر العرف .
- ٢٨..... مراتب التغير والأحكام مختلفة .
- ٣٠..... معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء».



- ٣٣..... اشتراط الشك في البقاء
- ٣٣..... الدليل على اعتبار هذا الشرط
- ٣٤..... قاعدة اليقين والشك الساري
- ٣٤..... تصريح الفاضل السبزواري بأن أدلة الاستصحاب تشمل قاعدة (اليقين)
- ٣٥..... دفع التوهم المذكور وتوضيح مناط قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين
- ٣٦..... عدم إرادة القاعدتين من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»
- ٤١..... عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضاً
- ٤٣..... اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب
- ٤٧..... هل يوجد مدرك لقاعدة (اليقين) غير هذه الخبر؟
- ٤٧..... لو أريد من القاعدة إثبات الحدوث والبقاء معاً

#### قاعدة اليقين

- ٤٨..... ضعف الاستدلال بأصالة الصحة في الاعتقاد
- ٤٩..... تفصيل كاشف الغطاء عليه السلام
- ٤٩..... لو أريد من القاعدة إثبات مجرد الحدوث
- ٥٠..... لو أريد منها مجرد إمضاء الآثار المترتبة سابقاً
- ٥٢..... اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع
- ٥٢..... حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب
- ٥٣..... معنى الحكومة
- ٥٥..... احتمال أن يكون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص
- ٥٥..... ضعف هذا الاحتمال
- ٥٨..... المسامحة فيما جعله الفاضل التوني عليه السلام من شرائط الاستصحاب
- ٥٩..... ما أورده المحقق القمي عليه السلام على الفاضل التوني عليه السلام والمناقشة فيه
- ٦١..... المراد من (الأدلة الاجتهادية) و(الأصول)
- ٦٢..... تردد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً

## تعارض الاستصحاب مع غيره

وفيه مقامات:

المقام الأول: عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات، وفيه مسائل:

- ٦٧..... المسألة الأولى: تقدم (اليد) على الاستصحاب والاستدلال عليه.
- ٦٨..... الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت (اليد) بالإقرار  
(اليد) على تقدير كونها من الأصول مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من  
الأمارات..... ٧٠
- ٧١..... تقدم البيئة على (اليد) والوجه في ذلك ..
- ٧٣..... المسألة الثانية: تقدم قاعدة (الفراغ والتجاوز) على الاستصحاب والاستدلال عليه .
- ٧٥..... أخبار قاعدة التجاوز.....
- ٧٥..... الأخبار العامة.....
- ٧٧..... الأخبار الخاصة.....
- ٧٨..... تنقيح مضامين الأخبار المذكورة.....
- ٧٩..... ما هو المراد من (الشك في الشيء)؟.....
- ٨٣..... ما هو المراد من (محل الشيء المشكوك فيه)؟.....
- ٨٦..... هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير، أم لا؟.....
- ٨٩..... عدم كفاية الدخول في مقدمات الغير.....
- ٩٠..... الأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ.....
- ٩٢..... عدم صحة التفصيل بين الصلاة والوضوء.....
- ٩٤..... عدم جريان القاعدة في أفعال الطهارات الثلاث.....
- ٩٤..... مستند الخروج.....
- ٩٥..... ظاهر رواية ابن أبي يعفور أن حكم الوضوء من باب القاعدة.....
- ٩٦..... الإشكال في ظاهر ذيل الرواية.....
- ٩٨..... عدم غرابة فرض الوضوء فعلاً واحداً.....
- ١٠٠..... هل تجري القاعدة في الشروط كما تجري في الأجزاء؟.....

- ١٠١..... الأَقْوَى التَّفْصِيل
- ١٠٤..... معنَى عَدَم العِبْرَةِ بِالشَّكِّ بَعْدَ تَجَاوُزِ المَحَلِّ
- ١٠٧..... التَّفْصِيلُ بَيْنَ الوُضُوءِ وَنَحْوِهِ وَبَيْنَ غَيْرِهِ
- ١١٠..... هَلْ يَلْحَقُ الشَّكُّ فِي الصَّحَّةِ بِالشَّكِّ فِي الإِتْيَانِ؟
- ١١٤..... المَرَادُ مِنَ الشَّكِّ فِي مَوْضُوعِ هَذِهِ القَاعِدَةِ
- ١١٧..... عَدَمُ الفَرْقِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ المَحْتَمَلُ التَّرْكَ نَسِيَانًا أَوْ تَعَمُّدًا
- ١١٩..... المَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: أَصَالَةُ الصَّحَّةِ مِنَ الأَصُولِ المَجْمَعِ عَلَيْهَا بَيْنَ المُسْلِمِينَ
- ١١٩..... مَدْرَكُ أَصَالَةِ الصَّحَّةِ
- ١٢٠..... الاسْتِدْلَالُ بِالأَيَاتِ وَالمُنَاقِشَةُ فِيهِ
- ١٢١..... الاسْتِدْلَالُ بِالأَخْبَارِ
- ١٢٢..... المُنَاقِشَةُ فِي دَلَالَةِ الأَخْبَارِ
- ١٢٣..... مِمَّا يُوْثِّقُ عَدَمَ الدَّلَالَةِ أَيْضًا
- ١٢٥..... الاسْتِدْلَالُ بِالإِجْمَاعِ القَوْلِيِّ
- ١٢٥..... الاسْتِدْلَالُ بِالإِجْمَاعِ العَمَلِيِّ
- ١٢٦..... الاسْتِدْلَالُ بِالعَقْلِ
- ١٢٩..... هَلْ يَحْمَلُ فِعْلُ المُسْلِمِ عَلَى الصَّحَّةِ الوَاقِعِيَّةِ أَوْ الصَّحَّةِ عِنْدَ الفَاعِلِ؟
- ١٢٩..... ظَاهِرُ المَشْهُورِ الحَمَلِ عَلَى الصَّحَّةِ الوَاقِعِيَّةِ
- ١٣٠..... ظَاهِرُ بَعْضِ المُتَأَخِّرِينَ الحَمَلِ عَلَى الصَّحَّةِ بِاعتِقَادِ الفَاعِلِ
- ١٣١..... الإِشْكَالُ فِي المَسْأَلَةِ المَذْكُورَةِ
- ١٣٤..... هَلْ يَعْتَبَرُ فِي جَرِيَانِ أَصَالَةِ الصَّحَّةِ فِي العَقُودِ اسْتِكْمَالُ أَرْكَانِ العَقْدِ؟
- ١٣٤..... كَلَامُ المَحْقُقِ الثَّانِي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي بَابِ الضَّمَانِ وَغَيْرِهِ مِنَ أَبْوَابِ الفِئَةِ
- ١٣٥..... كَلَامُ العَلَامَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي القَوَاعِدِ
- ١٣٧..... الأَقْوَى التَّعْمِيمِ وَعَدَمِ اعْتِبَارِ اسْتِكْمَالِ الأَرْكَانِ
- ١٣٨..... المُنَاقِشَةُ فِيمَا ذَكَرَهُ المَحْقُقُ الثَّانِي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ
- ١٤١..... صَحَّةُ كُلِّ شَيْءٍ بِحَسْبِهِ وَباعتِبَارِ آثَارِ نَفْسِهِ

|     |  |
|-----|--|
| ٤٨٧ | المحتويات  |
| ١٤٣ | مما يتفرع على ما ذكرنا   |
| ١٤٧ | اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحة  |
|     | الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة عن الميت تبرعاً أو           |
| ١٤٨ | بالإجارة   |
| ١٤٩ | توجيه الفرق  |
| ١٥٢ | عدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحة   |
| ١٥٤ | وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد   |
|     | اضطراب كلمات الأصحاب في تقديم أصالة الصحة على الاستصحابات                          |
| ١٥٥ | الموضوعية  |
| ١٥٥ | التحقيق في المسألة   |
| ١٦١ | أصالة الصحة في الأقوال   |
| ١٦٤ | أصالة الصحة في الاعتقادات  |
|     | المقام الثاني: تعارض الاستصحاب مع القرعة   |
| ١٦٧ | تقدم الاستصحاب على القرعة  |
| ١٦٧ | تعارض القرعة مع سائر الأصول  |
|     | المقام الثالث: تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية                        |
| ١٧٣ | تقدم الاستصحاب وغيره من الأدلة والأصول على أصالة البراءة                           |
| ١٧٧ | حكومة دليل الاستصحاب على قوله <small>طائفة</small> : «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» |
| ١٨١ | الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية                             |
| ١٨٤ | ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال  |
| ١٨٦ | ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير   |
|     | تعارض الاستصحابين  |
| ١٨٧ | أقسام الاستصحابين المتعارضين   |
| ١٨٩ | القسم الأول: إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر                        |
| ١٨٩ | تقدم الاستصحاب السببي والدليل عليه   |

- ١٨٩..... الدليل الأول
- ١٩٠..... الدليل الثاني
- ١٩٨..... الدليل الثالث
- ١٩٩..... عدم تمامية الدليل الثالث
- ٢٠٠..... الدليل الرابع
- ٢٠١..... لا تأمل في ترجيح الاستصحاب السببي
- ٢٠١..... لو عملنا بالاستصحاب من باب الظن فالحكم أوضح
- ٢٠٣..... ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة
- ٢٠٦..... تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين (السببي والمسببي)
- ٢٠٦..... عدم صحة الجمع
- ٢٠٨..... دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي
- ٢٠٩..... المناقشة في دعوى الإجماع
- ٢١٠..... القسم الثاني: إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث  
هنا دعويان:

- ٢١٢..... عدم الترجيح لأحد الاستصحابين
- ٢١٢..... الدليل على عدم الترجيح
- ٢١٤..... أن الحكم هو التساقط دون التخيير والدليل عليه
- ٢٢٤..... لو ترتب أثر شرعي على كلا المستصحبين
- ٢٢٦..... لو ترتب الأثر على أحدهما دون الآخر

#### خاتمة

#### في التعادل والتراجع

- ٢٣٣..... التعارض لغة واصطلاحاً
- ٢٣٤..... عدم التعارض بين الأصول والأدلة الاجتهادية
- ٢٣٦..... ورود الأدلة على الأصول العقلية
- ٢٣٦..... حكومة الأدلة على الأصول الشرعية

|     |   |
|-----|---|
| ٤٨٩ | المحتويات   |
| ٢٣٧ | ضابط الحكومة  |
| ٢٤٠ | الفرق بين الحكومة والتخصيص  |
| ٢٤٢ | الشمرة بين التخصيص والحكومة                                       |
| ٢٤٣ | جريان الورد والحكومة في الأصول اللفظية أيضاً                      |
| ٢٤٧ | عدم التعارض في القطعيين ولا في الظنيين الفعليين                   |
| ٢٤٨ | الكلام في قاعدة أولوية الجمع على الطرح                            |
| ٢٤٩ | كلام ابن أبي جمهور <small>رضي الله عنه</small> في عوالي اللآلي    |
| ٢٤٩ | ما استدل به على هذه القاعدة                                       |
| ٢٥١ | عدم إمكان العمل بهذه القاعدة                                      |
| ٢٥١ | عدم الدليل على هذه القاعدة  |
| ٢٥٨ | دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة                                 |
| ٢٥٨ | مخالفة هذه القاعدة للإجماع  |
| ٢٥٩ | رجوع إلى كلام عوالي اللآلي  |
| ٢٦٠ | أقسام الجمع   |
| ٢٦١ | تعارض الظاهرين  |
| ٢٦١ | لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر                               |
| ٢٦٢ | لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر                            |
| ٢٦٥ | تفصيل في الظاهرين المتعارضين                                      |
| ٢٦٥ | ما فرعه الشهيد الثاني <small>رضي الله عنه</small> على قاعدة الجمع |
| ٢٦٨ | إمكان الجمع بين البيئات بالتبعيض                                  |
| ٢٦٨ | عدم إمكان الجمع بالتبعيض في تعارض الأخبار                         |
| ٢٧١ | الجمع بين البيئات في حقوق الناس                                   |
| ٢٧٢ | الأصل في تعارض البيئات هي القرعة                                  |

الكلام في أحكام التعارض في مقامين:

### المقام الأول: في المتكافئين

- ٢٧٥..... ما هو مقتضى الأصل الأولي في المتكافئين؟
- ٢٧٦..... كلام السيد المجاهد عليه السلام في أن مقتضى الأصل هو التساقط.
- ٢٧٨..... المناقشة فيما أفاده السيد المجاهد عليه السلام.
- ٢٨٠..... الأصل عدم التساقط والدليل عليه.
- ٢٨٢..... مقتضى الأصل التخيير بناءً على السببية.
- ٢٨٤..... مقتضى الأصل التوقف بناءً على الطريقية.
- ٢٨٥..... مقتضى الأخبار عدم التساقط.
- ٢٨٥..... ما هو الحكم بناءً على عدم التساقط؟
- ٢٨٦..... المشهور هو التخيير للأخبار المستفيضة الدالة على التخيير.
- ٢٩٠..... أخبار التوقف والجواب عنها.
- ٢٩٣..... لو وقع التعادل للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء.
- ٢٩٦..... لو وقع التعادل للحاكم والقاضي فالظاهر التخيير.
- ٢٩٧..... هل التخيير بدوي أو استمراري؟
- ٢٩٧..... مختار المصنف عليه السلام التخيير البدوي.
- ٢٩٩..... حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام.
- ٣٠١..... لا بد من الفحص عن المرجحات في المتعارضين.

### المقام الثاني: في الترجيح

- ٣٠٥..... تعريف الترجيح
- وهنا مقامات:
- ٣٠٦..... المقام الأول: وجوب الترجيح بين المتعارضين والاستدلال عليه.
- ٣١٠..... المناقشة في وجوب الترجيح
- ٣١٠..... الجواب عن المناقشة
- ٣١١..... عدم اندراج المسألة في مسألة (دوران الأمر بين التعيين والتخيير).

|          |  |
|----------|--|
| ٣١٢..... | التحقيق في المسألة .....   |
| ٣١٦..... | الأصل وجوب العمل بالمرجح بل ما يحتمل كونه مرجحاً .....                         |
| ٣١٧..... | استدلال آخر على وجوب الترجيح والمناقشة فيه .....                               |
| ٣١٨..... | ضعف القول بعدم وجوب الترجيح وضعف دليله .....                                   |
| ٣١٨..... | أضعفية دليله الآخر .....   |
| ٣١٨..... | جواب العلامة <small>رحمته</small> عن هذا الدليل .....                          |
| ٣١٩..... | المناقشة في جواب العلامة <small>رحمته</small> .....                            |
| ٣١٩..... | حمل أخبار الترجيح على الاستحباب في كلام السيد الصدر <small>رحمته</small> ..... |
| ٣٢٠..... | المناقشة فيما أفاده السيد الصدر <small>رحمته</small> .....                     |
|          | المقام الثاني: الأخبار العلاجية:   |
| ٣٢٢..... | مقبولة عمر ابن حنظلة .....   |
| ٣٢٤..... | ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات .....                                  |
| ٣٢٥..... | بعض الإشكالات في ترتب المرجحات في المقبولة .....                               |
| ٣٢٧..... | عدم قدح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة .....                                   |
| ٣٢٨..... | مرفوعة زرارة .....   |
| ٣٢٩..... | رواية الصدوق .....   |
| ٣٢٩..... | رواية القطب الراوندي .....   |
| ٣٣٠..... | رواية الحسين ابن السري .....   |
| ٣٣٠..... | رواية الحسن ابن الجهم .....  |
| ٣٣٠..... | رواية محمد ابن عبد الله .....  |
| ٣٣٠..... | رواية سماعة ابن مهران .....  |
| ٣٣١..... | رواية المعلی ابن خنيس .....  |
| ٣٣١..... | رواية الحسين ابن المختار .....   |
| ٣٣١..... | رواية أبي عمرو الكناني .....   |
| ٣٣٢..... | رواية محمد بن مسلم .....   |



- ٣٣٢..... رواية أبي حيون
- ٣٣٣..... رواية داود بن فرقند
- علاج تعارض الأخبار العلاجية في مواضع:
- ٣٣٤..... الموضوع الأول: علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة
- ٣٣٨..... الموضوع الثاني
- ٣٣٩..... الموضوع الثالث
- ٣٤٠..... الموضوع الرابع
- ٣٤١..... الموضوع الخامس
- ٣٤٣..... المقام الثالث: في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة
- ٣٤٣..... التعدي عن المرجحات المنصوصة
- ٣٤٣..... حاصل ما يستفاد من أخبار الترجيح
- ٣٤٤..... كلام الشيخ الكليني في ديباجة الكافي
- ٣٤٥..... توضيح كلام الشيخ الكليني
- ٣٤٦..... كلام المحدث البحراني
- ٣٤٦..... المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني
- ٣٤٧..... عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة
- ٣٤٧..... ما يمكن أن يستفاد منه هذا المطلب
- ٣٥٤..... المقام الرابع: في بيان المرجحات
- ٣٥٤..... أصناف المرجحات
- ٣٥٦..... المرجحات الداخلية
- ٣٥٧..... تأخر المرجحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة والاستدلال عليه
- ٣٥٨..... ظاهر كلام الشيخ الطوسي رحمته خلاف ذلك
- ٣٥٨..... كلام الشيخ رحمته في الاستبصار
- ٣٥٩..... كلام الشيخ رحمته في العدة
- ٣٦١..... ظهور كلام المحدث البحراني رحمته في ذلك أيضاً

|   |     |
|---|-----|
| المحتويات .....   | ٤٩٣ |
| يلوح ذلك من المحقق القمي <small>رحمته الله</small> أيضاً .....                  | ٣٦١ |
| المناقشة فيما ذكره <small>رحمته الله</small> .....                              | ٣٦١ |
| مرجح التعارض بين النص والظاهر .....   | ٣٦٢ |
| الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن رفع المنافاة بينهما بالتصرف في كل واحد منهما .. | ٣٦٣ |
| تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح .....                               | ٣٦٩ |
| انحصار الترجيح بالدلالة في تعارض الأظهر والظاهر .....                           | ٣٦٩ |
| ظهور خلاف ما ذكرنا من بعض الأصحاب .....   | ٣٧١ |
| كلام الوحيد البهبهاني <small>رحمته الله</small> .....                           | ٣٧٣ |
| المناقشة فيما أفاده الوحيد البهبهاني <small>رحمته الله</small> .....            | ٣٧٣ |
| المرجحات في الدلالة .....   | ٣٧٥ |
| الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين وقد تكون بملاحظة نوعها ..              | ٣٧٥ |
| ترجيح التخصيص على النسخ .....   | ٣٧٧ |
| الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة بالمخصصات المتأخرة .....                     | ٣٧٩ |
| الأوجه في دفع الإشكال .....   | ٣٨١ |
| ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق والعموم .....                       | ٣٨٥ |
| تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق .....                             | ٣٨٧ |
| تقديم الجملة الغائية على الشرطية، والشرطية على الوصفية .....                    | ٣٨٨ |
| ترجيح كل الاحتمالات على النسخ .....   | ٣٨٩ |
| تقديم الحقيقة على المجاز والمناقشة فيه .....                                    | ٣٩١ |
| تعارض الصنفين المختلفين في الظهور .....   | ٣٩١ |
| بيان انقلاب النسبة .....  | ٣٩٣ |
| التعارض بين أزيد من دليلين .....  | ٣٩٣ |
| إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة .....                                      | ٣٩٣ |
| لو كانت النسبة العموم من وجه .....  | ٣٩٣ |
| لو كانت النسبة عموماً مطلقاً .....  | ٣٩٤ |

- ٣٩٤..... ما توهمه بعض المعاصرين.
- ٣٩٥..... دفع التوهم المذكور.
- ٤٠٠..... كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب والفضة.
- ٤٠٦..... نظرية المصنف في الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية.
- ٤٠٨..... إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة.
- ٤١٢..... المرجحات غير الدلالية.
- ٤١٤..... المرجحات السندية.
- ٤١٤..... العدالة.
- ٤١٤..... الأعدلية.
- ٤١٤..... الأصدقوية.
- ٤١٥..... علو السند.
- ٤١٥..... المسندية.
- ٤١٦..... تعدد الراوي.
- ٤١٦..... أعلائية طريق التحمل.
- ٤١٨..... المرجحات المتنية.
- ٤١٨..... الفصاحة.
- ٤١٨..... الأفصحوية.
- ٤١٨..... استقامة المتن.
- ٤٢٠..... المرجحات الجهتية.
- ٤٢٠..... التقية وغيرها من المصالح.
- ٤٢٠..... الترجيح بمخالفة العامة.
- ٤٢١..... الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة:
- ٤٢١..... الوجه الأول.
- ٤٢٢..... الوجه الثاني: الرشد في خالفهم.
- ٤٢٣..... الوجه الثالث: حسن المخالفة.

|     |  |
|-----|--|
| ٤٩٥ | المحتويات  |
| ٤٢٣ | الوجه الرابع: كون الموافق تقيية                          |
| ٤٢٤ | ضعف الوجه الأول  |
| ٤٢٥ | ضعف الوجه الثالث   |
| ٤٢٥ | تعين الوجه الثاني أو الرابع                              |
| ٤٢٦ | الإشكال على الوجه الثاني                                 |
| ٤٢٧ | الإشكال على الوجه الرابع                                 |
| ٤٢٧ | توجيه الوجه الثاني                                       |
| ٤٢٨ | توجيه الوجه الرابع                                       |
| ٤٣١ | تلخيص ما ذكرنا   |
|     | بقي في المقام أمور:                                      |
| ٤٣٣ | الأول: حمل موارد التقيية على التورية                     |
| ٤٣٤ | الثاني: ما أفاده المحدث البحراني في منشأ التقيية         |
| ٤٣٥ | المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني                      |
| ٤٣٦ | منشأ اختلاف الروايات                                     |
| ٤٣٦ | إرادة المحامل والتأويلات البعيدة في الأخبار              |
| ٤٣٩ | الثالث: أنواع التقيية                                    |
| ٤٤١ | الرابع: الملاك في مرجحية التقيية                         |
| ٤٤٣ | لو كان كل واحد من الخبرين المتعارضين موافقاً لبعض العامة |
| ٤٤٥ | الخامس: مرتبة المرجح الجهتي                              |
| ٤٤٥ | تقدم المرجح الصدوري على الجهتي                           |
| ٤٤٩ | المرجحات الخارجية  |
|     | وهي على قسمين:   |
| ٤٤٩ | القسم الأول: ما يكون غير معتبر في نفسه                   |
| ٤٤٩ | شهرة أحد الخبرين   |
| ٤٥٠ | كون الراوي أفقه  |

- ٤٥٠..... مخالفة أحد الخبرين للعامّة .
- ٤٥٠..... كل أمانة مستقلة غير معتبرة .
- ٤٥٠..... الدليل على هذا النحو من المرجح .
- ٤٥٤..... الترجيح بما ورد المنع عن العمل به كالقياس .
- ٤٥٦..... مرتبة هذا المرجح بالنسبة للمرجحات الأخرى .
- القسم الثاني: ما يكون معتبراً في نفسه:
- ٤٥٩..... الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والدليل عليه .
- ٤٦٠..... صور مخالفة ظاهر الكتاب:
- ٤٦٠..... الصورة الأولى.
- ٤٦٣..... الصورة الثانية .
- ٤٦٣..... الصورة الثالثة .
- ٤٦٤..... مرتبة هذا المرجح .
- ٤٦٥..... الإشكال في مقبولة ابن حنظلة .
- ٤٦٧..... الجواب عن الإشكال .
- ٤٦٨..... الترجيح بما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين .
- ٤٦٨..... الترجيح بموافقة الأصل .
- ٤٦٨..... الإشكال في الترجيح بالأصول .
- ٤٧٠..... ما استدل به على تقديم الموافق للأصل ومناقشته .
- ٤٧١..... تعارض المقرر والناقل .
- ٤٧٢..... تعارض المبيح والحاضر .
- ٤٧٢..... ابتناء المسألة على أصالة الحظر أو الإباحة؟ .
- ٤٧٢..... كلام الشيخ الطوسي في ذلك .
- ٤٧٣..... الاستدلال لترجيح الحظر .
- ٤٧٣..... رجوعٌ إلى كلام الشيخ الطوسي .
- ٤٧٤..... الإشكال في الفرق بين مسألتي الناقل والمقرر، والحاضر والمبيح .

|     |                                    |
|-----|------------------------------------|
| ٤٩٧ | المحتويات                          |
| ٤٧٥ | لو تعارض دليل الحرمة ودليل الوجوب  |
| ٤٧٥ | الحق هو التخيير في هذا المورد      |
| ٤٧٧ | تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية |
| ٤٨٣ | المحتويات                          |