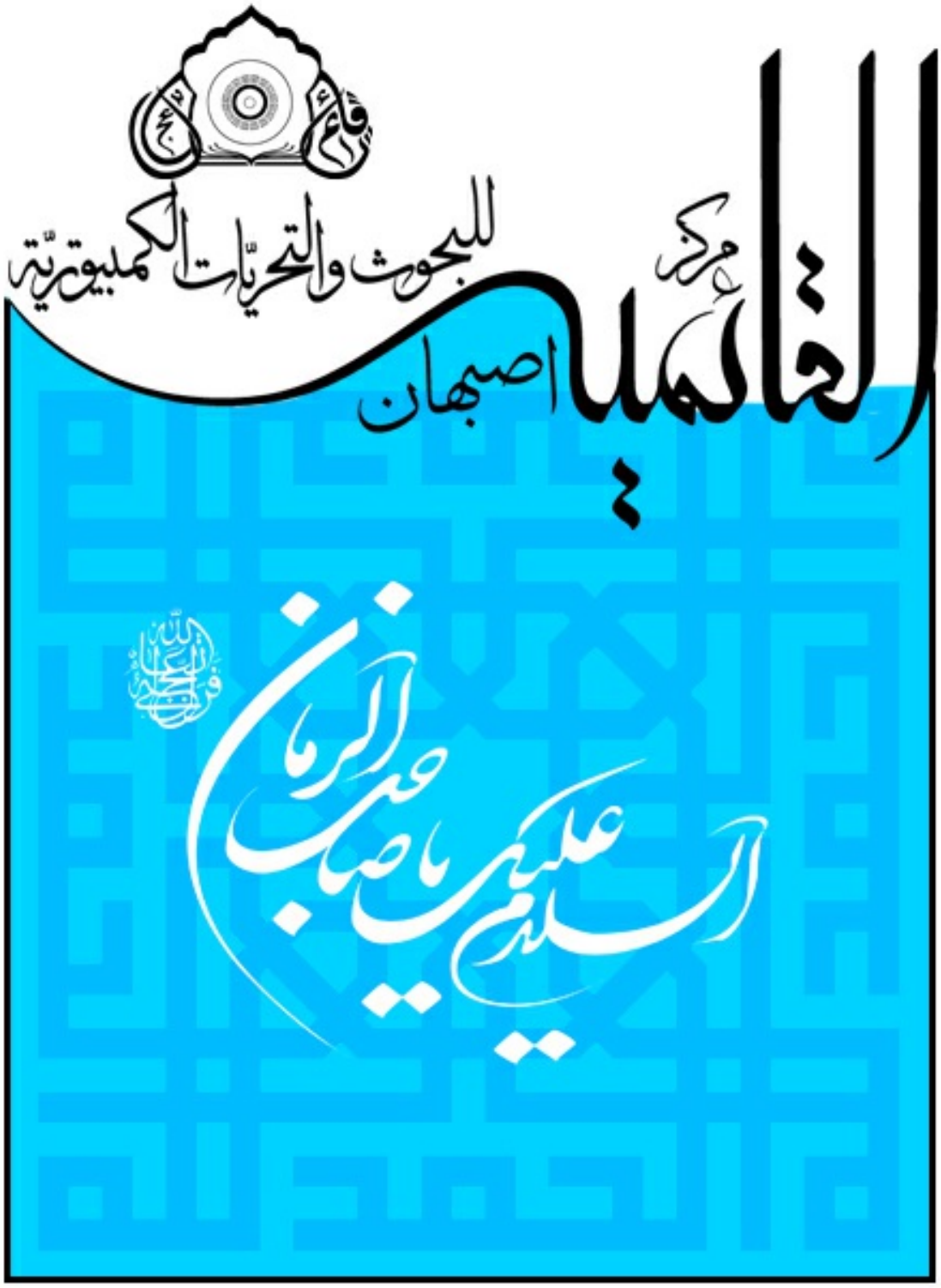

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

تقريرات

آية الله المجدد الشيرازي

للعلامة المحقق

المولى محمد علي المروّج الكلباسي

المتوفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ

الجزء الرابع

بقلم

سماحة السيد عبد الهادي الشيرازي

بسم الله الرحمن الرحیم

تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى

كاتب:

محمدحسن بن محمود ميرزای شيرازی

نشرت فی الطباعة:

موسسه آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس 5

تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی المجلد 4 8

اشاره 8

اشاره 8

اشاره 9

[فی البراءه] 9

اشاره 9

فی الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی 10

الفرق بین التخصیص و الحکومه 14

صور الاشتباه فی الشبهه الحکمیه 15

الاستدلال بآیه نفی التکلیف علیها 17

الاستدلال بآیه نفی التعذیب علیها 21

الاستدلال بآیه قل لا أجد و غیرها 24

فی الاستدلال بالسنه 26

الاستدلال بحدیث الرفع 26

الاستدلال بالحسد معصیه و غیره 32

الاستدلال بصحیحه عبد الرحمن 33

فی الاستدلال بالإجماع 42

فی الاستدلال بالعقل 42

الاستدلال بالاستصحاب 48

فی الاحتیاط 49

اشاره 49

الاستدلال علی الاحتیاط بالکتاب و السنه و العقل 50

اشاره 50
الشبهه المحصوره و أحكام أقسامها 63
وظيفه الجاهل عند عدم إفتاء المجتهد بالاحتياط 78
عدم استناد الحليه إلى أصاله الحل 80
التمسک بقوله (لا يحل مال) فى الشبهه الموضوعيه 83
إيراده على الحر العاملى 85
بيان رأى المحدث الحر العاملى 89
أخبار من بلغه 92
بيان مشروعيه الاحتياط 97
اختصاص أدلتها بالشک فى الوجوب التعيينى و عدمها 98
فى التعادل و الترجيح 108
اشاره 108
التعارض بين الحكم الواقعى و الظاهرى 109
ميزان الحكومه و الورود 128
الوجوه المتصوره فى اعتبار الأصول 131
جريان الورود و الحكومه فى الأصول اللفظيه 137
قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الترک 140
بيان منشأ التعارض بين الخبرين 149
تأسيس الأصل الأولى فى المتعارضين و المتزاحمين 154
مفاد الأخبار عند التعارض 168
حكم الترجيح عند تعارض الأخبار 176
كلام السيد الصدر من مفاد الأخبار و التحقيق فيها 193
التعدى عن المرجحات و عدمها 203
انقسام المرجحات 211
الكلام فى الخبرين المتعارضين 213

تشخیص موضوعی النص و الأظهر فی المتعارضات 232

انقسام المرجحات إلی السندیه و المتنیه 247

فهرس الموضوعات 256

تعریف مرکز 260

تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی المجلد ۴

اشاره

سرشناسه:میرزای شیرازی، محمدحسن بن محمود، ق ۱۳۱۲ - ۱۲۳۰

عنوان و نام پدیدآور:تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی/ للعلامه المحقق علی الروزدری

مشخصات نشر:قم: موسسه آل البیت(ع) لاحیاآ التراث، ۱۴۰۹ق. = ۱۴۱۵ - ۱۳۶۸ق. = ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری:ج ۴

فروست:(موسسه آل البیت(ع) لاحیاآ التراث؛ ۷۵ ۷۸)

شابک:۹۶۴-۵۵۰۳-۵۱-۵۲۰۰۰ریال(ج.۱)؛بهای هرجلدمتفاوت ؛ ۹۶۴-۳۱۹-۰۰۳-X(ج.۴)

یادداشت:کتابنامه

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:روزدری، علی، - ۱۲۹۰؟ق.، گردآورنده

شناسه افزوده:موسسه آل البیت(علیهم السلام) لاحیاآ التراث

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/م ۹ت ۷ ۱۳۶۸

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:م ۶۸-۳۶۳۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ [و به ثقتی] و الحمد للّه رب العالمين، [و أفضل صلواته و أكمل تسليماته على أكرم أنبيائه محمّد و آله الطيّبين الطاهرين](۱).

[فی البراءه]

اشاره

قوله- قدّس سرّه-: (المكلف الملتفت.).(۲).

(۱) هـذا القيـد ليس احترازيا، بل توضـيحی محقّق لموضوع القاطع و الظانّ و الشاكّ، فإنّ القاطع من حيث هو قاطع لا يكون إلّا بوصف كونه ملتفتا، و هكذا الكلام فی الظانّ و الشاكّ فالالتفات مأخوذ فی هذه العناوين.

قوله- قدّس سرّه-: (لم يكن فيه كشف.).(۳).

(۲) فـإنّ صـفه الطريقيه ليست ثـابته للشكّ أصـلا: لأنّه مجرّد التردّد و التحيّر، فالتردّد مأخوذ فی حقيقته، فكيف يمكن معه كونه مرآه لشـی ء و كاشـفا عنه و ليس له إلاّـ جهه الموضوعيه، و من تلـك الجهه له أحكام فی الشـريعه؟! قوله- قـدّس سـرّه-: (لأنّه حكم واقعی للواقعه المشكوك ... إلخ»(۴).

(۳) فإنّ الواقعه المشكوك فی حكمها- من حيث كونها مشكوكه- موضوع

۱- أثبتناه من النسخه المستنسخه.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۰۸.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۰۸.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۰۸.

من الموضوعات الواقعيه، و له حكم واقعیّ بهذه الحيثيّه، فهذا الحكم بالنسـبه إلی هذا الموضوع من تلك الجهه يسـمی واقعيا، و من جهه حكمه الأـوّلی- بلحاظ نفس الأمر مع قطع النّظر عن هـذا العنوان- يكون هـذا الحكم المفروض كونه ظاهريا فی مرحله الظاهر بالنسبه إلی الحكم الأوّلی ثانويّا، فإباحه شرب التتن- مثلا- من حيث كونه مجهول الحكم حكم واقعی ثانویّ بالنسبه إلی حكمه الأوّلی الواقعی، و هو الحكم الكلّی الإلهی المشكوك فيه الثابت لشرب التتن باعتبار المصلحه و المفسده الواقعيتين لذات التتن.

قوله- قدّس سرّه-: (متأخّرا طبعا.).(۱).

(۱) ضروره تأخّر الحكم عن الموضوع بوصف كونه موضوعا بالطبع.

قوله- قدّس سرّه-: (لمناسبه مذكوره فى تعريف الفقه و الاجتهاد.).(۲).

(۲) فإنّ الفقه قد أخذ العلم فى تعريفه، حيث عرّف: بأنّه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيّه (۳)، و لا ريب أنّه لا علم للفقيه إلّا فى مرحله الظاهر فى مجارى الأصول فلذا تقيّد هذه الأصول [بالفقاهتيه](۴).

و أمّا الاجتهاد فنظرا(۵) إلى تعريفه باستفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى الفرعىّ بحسب الجهد و الطاقه من ألفاظ الكتاب و السنه

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۰۸

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۰۹

۳- لا يخفى أنّ هذا ناظر إلى ظاهر تعريف الفقه، و إلّا فلو جعل العلم فيه بمعنى الظن أو مطلق الاعتقاد الراجح أو الملكه فتنتفى[كذا و الصحيح: لانتفت.] المناسبه جدّاً. لمحرّره عفا اللّه عنه.

۴- كذا فى الأصل و الصحيح: الفقاهيّه.

۵- فى الأصل: نظرا ...

و غيرها من الأدلّه الظنّيه، فتسمّى الأدلّه المستنبطه منها تلك الأحكام الظنّيه بالأدلّه الاجتهاديه.

قوله- قدّس سرّه-: (حكمه حكم الشكّ.).(۱).

(۱) فمجارى هذه الأصول حال كونها مظنونه بالظنّ الغير المعتبر كمجاوريها حال كونها مشكوكه من غير فرق بينهما أصلا.

فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى

قوله- قدّس سرّه-: (فلا معارضه بينهما.).(۲).

(۲) أقول: لا شبهه فى وجود أحكام واقعيّه مشتركه بين العالم و الجاهل غير متغيّره بالعلم و الجهل و غير مقيّده بشى ء منها، و إلّا لاستلزم الدور، مضافا إلى استلزامه للتصويب- أيضا- كما لا يخفى، إذ على هذا التقدير يكون العلم و الجهل من قبيل القدره و العجز و السفر و الحضر من حيث تبدّل الأحكام الواقعيّه بتبدّلهما كما فيها.

نعم، تنجزها على المكلّف مشروط بالعلم، فنقول:

إنّ الشاكّ كما يتوجّه إليه الأحكام الظاهريه المجعوله حال الشكّ، فكذا يتوجّه إليه تلك الأحكام الواقعيه الغير المقيده بالعلم و الجهل أيضا فى تلك الحال، و ربما تكون هى منافيه لتلك الأحكام الظاهريّه و مناقضه لها، فيؤدّى ذلك إلى اجتماع حكمين متناقضين فى حقّ المكلّف- بالفتح- فى حاله واحده فى واقعه واحده كشرب التتن- مثلا- يكون منهيّا عن شربه فى الواقع حال الشكّ و مرخّصا فيه فى تلك الحال فى مرحله الظاهر، و تعدّد الجهه هنا غير مجد بالضروره، لأنّه لا يجعله شخصين، بل كيف كان فهو شخص واحد قد يوجه نحوه خطابان متناقضان فى آن واحد.

١- فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٠٩

هذا، و يمكن حل الإشكال: باختلاف تعلّق الحكمين به من حيث القوّه و الفعل، فإنّ الحكم الواقعى إنّما يتعلّق به شأنا، و الظاهرىّ متعلّق به فعلا، و يشترط فى التناقض الوحدات الثمانيه التى منها القوّه و الفعل.

و أمّا بالنسبه إلى المكلّف- بالكسر- و هو الآمر، فينهض إشكال آخر:

فإنّه و إن لم يكن ما بين خطابى الأمر و النهى- أو النهى و الرخصه بالذات- تناقض، لكنّه يلزم بالنسبه إلى نفس المكلف- بالكسر- فإنّه فى حاله واحده مريد للفعل جزما، و غير مريد له كذلك، أو مبغض له و غير مبغض له، كما إذا كان الحكم الواقعى الوجوب و الظاهرى الإباحه، أو كان الحكم الواقعى الحرمه، و الظاهرى الرخصه، أو كان الأمر بالعكس فيهما، بأن يكون الحكم الواقعى الإباحه و الرخصه، و الظاهرى الوجوب أو الحرمه، فالمكلف- فى جميع تلك الصور- نفسه كارهه للفعل و مبغضه له و راضيه به، أو مريده له جزما و راضيه بتركه، بل قد يؤدّى إلى كونه كارها للفعل و مبغضا له و مريدا له، كما إذا كان أحد الحكمين الوجوب، و الآخر الحرمه.

و هذا الإشكال أعظم من ذاك كما لا يخفى، و تعدّد الجهه هنا غير مجد أيضا بالضروره لأنه لا يجعل المكلف- بالكسر- شخصين يكون أحدهما كارها و الآخر راضيا.

و يمكن حلّ ذلك أيضا:

تاره: بأن الموجود فى نفس الآمر من جهه الحكم الواقعى بالنسبه إلى الشى ء المشكوك حكمه عند المكلف- بالفتح- ليس إلّا مجرّد العلم بالمصلحه و المفسده الكامنتين فى ذات ذلك الشى ء القابلتين للتدارك من الآمر، بحيث يتمكّن هو من جبران فوت الأولى على المكلّف أو الوقوع فى الثانيه إذا كان الفوت أو الوقوع من جهه قصور المكلف، أو لإذن الآمر فى الترك فى مورد الأولى، أو فى الفعل فى مورد الثانيه فى مرحله الظاهر لمصلحه من المصالح راجحه

على الفوت أو الوقوع فى تلك الواقعه الشخصيّه مع تمكّن المكلّف من تحصيل العلم بحكم الواقعه أو من الاحتياط فيه و لو كانت تلك المصلحه تسهيل الأمر عليه، لئلا يشق عليه امتثال سائر الأوامر و النواهى المعلومتين له.

و أمّا بالنسبه إلى الحكم الظاهرى فالموجود فى نفسه هو الإراده أو الرضا بالترك من جهه تلك المصلحه الموجبه لرخصه المكلف فى مخالفه الواقع، فإذن لا منافاه بين الحكم الظاهرى و الواقعى بالنسبه إلى نفس الآمر لعدم المنافاه بين العلم بالمصلحه و المفسده الواقعيّتين و بين الرضا بالفعل فى مورد الأولى أو بالترك فى مورد الثانيه.

و أخرى: بأنّا لو سلّمنا أنّ الموجود فى نفسه بالنسبه إلى الحكم الواقعى ليس هو مجرّد العلم بالمفسده أو المصلحه نقول: إنّه ليس بحيث يبلغ إلى حدّ الكراهه و الإراده الفعليّتين، بل إنّما هو مجرّد حب أو بغض نفس(۱) ذلك الشى ء المشكوك حكمه عند المكلف، بمعنى أنّه يحب أو يبغض وجود ذلك الشى ء فى الخارج، لكن المصلحه الخارجيّه دعته إلى الرضا فعلا- حال كون المكلف شاكّا- بفوت محبوبه أو وجود مبغوضه، بل قد تدعوه إلى إراده ترك الأوّل أو فعل الثانى فعلا فى تلك الحال، و تلك الإراده و إن كانت ملزومه للحبّ أو البغض أيضا، إلاّ أنّهما متعلّقان بصدور ذلك الشى ء من المكلف حال الشك أو تركه منه فى تلك الحال، و ذلك الحبّ و البغض متعلّقان بوجود ذلك الشى ء فى نفسه أو عدمه كذلك، مع قطع النّظر عن ملاحظه المكلّف، فلا منافاه بين ذينك و بين هذين، لانتفاء الوحده- من جهه الإضافه- بينهما(۲).

۱- فى الأصل: أو بغض إلى نفس.
۲- الظاهر تعلّق الظرف(بينهما) بقوله:(لانتفاء الوحده).

و ثالثه: بأنّ الخطابات الظاهريه لا يجب أن تكون مضامينها مقصوده فى نفس الآمر، بل لا يجوز لاستلزامه للتناقض كما مرّ، فالترخيص الظاهرى للمكلف الشاكّ فى حكم الواقعه الخاصّه الواقعى فيما إذا كان حكم الواقعه الخاصّه فى الواقع الحرمه أو الوجوب ليس ملزوما للرضا النفسانىّ بارتكاب المكلف الفعل أو تركه فى تلك الواقعه، و كذا النهى الظاهرى فيما إذا كان حكم الواقعه الواقعى الوجوب، أو الأمر الظاهرى فيما إذا كان حكمها الواقعى الحرمه، ليس شى ء منهما ملزوما للحبّ و الإراده أو البغض و الكراهه فى نفس الآمر و الناهى بالنسبه إلى فعل الشى ء المشكوك فى تلك الواقعه أو إلى تركه، و إنّما تلك الخطابات أحكام صوريه- خاليه عن الرضا النفسانىّ أو الحبّ و البغض أو الكراهه و الإراده- دعت مصلحه خارجيّه إلى توجيهها على هذا النحو نحو المكلف، فالحب و البغض و الإراده و الكراهه الواقعيّات ثابتات فى نفس الآمر بالنسبه إلى المصلحه و المفسده الواقعيتين فى تلك الوقائع، و ليس فى نفسه حب و بغض [بالنسبه] إلى طرف نقيض متعلّق الحب و البغض من حيث المصلحه و المفسده الواقعيّتين، و كذا ليس فى نفسه إراده أو كراهه غير اللتين فى نفسه بالنسبه إلى المصلحه و المفسده الواقعيّتين.

نعم الإراده و الكراهه الواقعيّتان ليستا بحيث توجبان استحقاق العقاب على مخالفه الأمر و النهى الواقعيّتين الناشئين منهما، و إنّما [توجبانه](۱) إذا علم المكلف بالأمر و النهى الواقعيّتين، أو قام عنده طريق ظنّى معتبر عليهما.

و بالجمله: المتحقق فی نفس المکلف- بالکسر- فی تلک الوقائع- زائدا علی الإراده و الکراهه بالنسبه إلی الفعل من جهه المفسده أو المصلحه الواقعیّتین- إنّما هو الإراده [بالنسبه] إلی مجرّد توجیه نفس الخطابات الظاهریّه

۱- فی الأصل: توجبان له.

ص: ۱۱

دون مضامینها، و المنشأ للتناقض هی الثانیه، لا الأولی.

و هذا الّذی ذکرنا فی دفع التناقض ممّا یجده المتأمّل المصنف من نفسه فی خطاباته العرفیه بالبدیهه، و ذلک کما إذا ورد أحد تبغضه علی مائدتک، فیأخذک الحیاء من أن لا تأذن [له](۱) فی الأکل منها، فیدعوک ذلک إلی ترخیصه فی الأکل، مع أنّک فی نفسک تکره و تبغض أن یأکل من مائدتک، بل قد یدعو الحیاء إلی إلزامک إیّاه بالأکل، فهل تجد من نفسک- حینئذ- إراده و کراهه و حبّا و بغضا؟

حاشاک ثمّ حاشاک، بل لم تجد فیها إلّا الکراهه وحدها و البغض وحده.

و کیف کان، فاجتماع الأحکام الظاهریّه مع الواقعیّه بالنظر إلی ملزوماتها من قبل المکلّف- بالکسر- مما یشهد به وجدان کلّ أحد، و إنّما أردنا بذلک بیان السرّ فیه تفصیلا، لئلا یبقی مجال لبعض المغالطات المتوهّمه فی المقام.

و من ذلک الّذی ذکرنا فی الوجه الأخیر ظهر: أنّ المعتمد فی دفع التناقض هو دون الأوّلین، فخذه و کن من الشاکرین، و قل الحمد للّه ربّ العالمین.

ثمّ إنّ تقدیم الأدلّه الظنّیه علی الأصول العملیّه بناء علی اعتبار تلک الأصول من باب العقل إنّما هو من باب الورود، فإن العقل علی تقدیر حکمه باعتبارها فإنّما یحکم به علی تقدیر عدم قیام حجّه شرعیّه فی مواردها، فبوجود الحجّه یرتفع موضوع حکمه، و لا ریب أنّ الأدلّه الظنّیه حجّه شرعیّه، فیرتفع بقیامها فی مورد موضوع دلیل اعتبار تلک الأصول، و هو حکم العقل.

و أمّا بناء علی اعتبارها من باب الأخبار فهو من باب الحکومه: لأنّ الأخبار ظاهره فی کون الموضوع فیها صفه الشکّ، و لا ریب أنّها لا ترتفع بقیام الأدلّه الظنّیه علی مواردها، بل المرتفع بها- حینئذ- إنّما هو حکمها بمقتضی أدلّه اعتبار تلک الأدلّه الظنّیه، و یمکن أن یقال: إنّ التقدیم المذکور من باب

۱- فی الأصل:(من أن لا تؤذنه فی الأکل منها). و الصحیح ما أثبتناه.

ص: ۱۲

تخصیص أدلّه اعتبار الأصول بأدلّه اعتبار تلک الطرق الظنّیه، بتقریب ما ذکره- قدس سرّه-، فراجع(۱).

قوله- قدّس سرّه-: (و كون دليل تلك الأماره أعمّ من وجه.). إلى قوله: (لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق فى اعتبار تلك الأماره حينئذ بين مواردها)(۲).

(۱) توضيح ذلك: أنّه إذا وقع التعارض بين العامّين من وجه: فإمّا أن يمكن إخراج مورد التعارض عن كلّ واحد منهما و إدخاله فى الآخر، أو لا:

فعلى الأوّل: لا يجوز جعل أحدهما مخصصا للآخر و مخرجا لمورد التعارض عن تحت الآخر و مدخلا إيّاه تحت نفسه إلّا إذا كان له مرجح على الآخر من المرجحات المعمول بها فى تعارض العامّين من وجه، و مرجعها إلى ما يوجب كون مورده من العامّين أظهر دلاله على مورد التعارض من الآخر، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجح.

و أمّا على الثانى: فيتعيّن كون العامّ الّذى لا يمكن إخراج مورد التعارض عنه مخصصا للعام الآخر الّذى يمكن إخراجه عنه بالبديهه، فنقول- حينئذ-: إنّ النسبه بين دليل اعتبار الأمارات الظنيه و بين دليل اعتبار الأصول العمليّه و ان كانت هى العموم من وجه، إلّا أنّه لا يمكن إخراج مورد التعارض عن الأوّل، لقيام الإجماع على عدم الفرق بين موارده، فيدور الأمر بين طرح الأوّل رأسا حتّى فى غير مورد التعارض و هو مورد الافتراق من جهته و بين تخصيص الثانى، لكن الأوّل باطل جدّاً، ضروره أنّه لا يعارض الثانى الأوّل فى مورد افتراق الأوّل عنه، فحينئذ يثبت به اعتبار الأماره فى مورد الافتراق،

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۰۹.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۰۹.

فإذا ثبت اعتبارها فيه بذلك الدليل ثبت اعتبارها فى مورد التعارض بالإجماع المركّب، فيجب إخراجه عن تحت الثانى، و تخصيصه بغير مورد التعارض، فافهم.

قوله- قدّس سرّه-: (توضيح ذلك.).(۱).

(۱) المشار إليه إنّما هو أصل المدّعى، و هو تصوير كون تقديم الأدلّه على الأصول من باب التخصيص الحقيقى، لكن العباره موهمه فى بادئ النّظر أنّ المشار إليه هو ما ذكر من عدم نفع كون دليل اعتبار الأماره أعمّ من وجه.

قوله- قدّس سرّه-: (و هو الشكّ.).(۲).

(۲) يعنى غير العلم الشامل للظنّ أيضا.

الفرق بين التخصيص و الحكومه

قوله- قدّس سرّه-: (لا مخصص.).(۳).

(۳) الفرق بين التخصيص و الحكومه: أنّ الحاكم متعرّض لحال المحكوم عليه و مفسّر له، فلذا لا يفهم التعارض بينهما من أوّل الأمر، هذا بخلاف المخصص، فإنّه معارض للمخصص- بالفتح- من أوّل الأمر و مناف له، و لذا يعمل بالعلاج بينهما.

قوله- قدّس سرّه-: (و أمّا الأصول المشخصه لحكم الشبهه فى الموضوع.). إلى قوله: (إلّا لمناسبه يقتضيها المقام.).(۴).

(۴) و ذلك لأنّ التعرض لحكم الشبهات فى الموضوعات الخارجيه- كاستصحاب الطهاره مع الشك فى الحدث أو العكس و كذا سائر الموارد- من وظيفه الفقيه، فمورده الكتب الفقهيه.

و أما الأصولى فليس شأنه إلا التعرض للقواعد الكليه التى يستنبط منها

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۰۹.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۰۹.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۱۰.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۱۰.

الأحكام الفرعيه الكليه الإلهيه.

صور الاشتباه فى الشبهه الحكميه

قوله- قدس سره-: (ثم إن انحصار موارد الاشتباه فى الأصول الأربعه عقلى.).(۱).

(۱) يعنى أن انحصار موارد الاشتباه فى الموارد الأربعه- التى هى مجار للأصول الأربعه- عقلى.

لكن لا يخفى أن العباره ليس لها تمام الانطباق على المقصود.

ثم إنه- قدس سره- إنما ادعى انحصار موارد الاشتباه عقلا فى الأربعه، و لم يدع انحصار الأصول فى الأربعه كذلك، لأن انحصار الأصول فى الأربعه فى الموارد الأربعه ليس عقليا كما لا يخفى، لأنه يمكن أن يجعل الشارع فى كل مورد من الموارد الأربعه أزيد من أصل واحد، بأن يحكم فى موارد الاستصحاب- مثلا- فى بعض المقامات بالأخذ على طبق الحاله السابقه، فيكون الأصل فى ذلك المقام الاستصحاب، و فى بعض المقامات من ذلك المورد بالأخذ على خلاف الحاله السابقه، فيكون هذا أصلا آخر وراء الأصول الأربعه و يترك الاستصحاب من حيث كون النّظر فيها إلى الحاله السابقه، و هكذا الكلام فى سائر الموارد الأربعه.

نعم الواقع فى الشريعه ليس أزيد من الأصول الأربعه، فالحصر فيها اتفاقى لا عقلى.

قوله- قدس سره-: (لأن الشك إما فى نفس التكليف ... إلخ)(۲).

(۲) أقول: الشبهه الحاصله فی مقام الشک و التحیر: إما شبهه فی الحکم، و إما شبهه فی الموضوع.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۱۰.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۱۳.

و الأولی تقع من وجوه(۱).

الأول: من جهه الاشتباه فی موضوع الحکم کالصلاه.

و الثانی: من جهه الاشتباه الحاصل فی محموله کالوجوب.

و الثالث: من جهه الاشتباه الحاصل من الجهتین معا.

و کل هذه داخله فی الشبهه الحکمیه، کما لا یخفی.

و قد یطلق علی الشبهه فی الحکم الشبهه فی المراد، و علی الشبهه فی الموضوع الشبهه فی المصداق.

ثم إن التکلیف فی کل من الشبهه فی الحکم و الشبهه فی الموضوع: إما معلوم، أو لا- و المراد بالتکلیف نوعه الخاصّ کالوجوب و الحرمه و الاستحباب- مثلا- لا جنسه، و هو القدر المشترک بین الوجوب و الاستحباب، أو بین أحدهما و الحرمه، أو بین الثلاثه، و هو الطلب مثلا، فلو علم جنس التکلیف و تردد بین الوجوب و الاستحباب فهو شک فی التکلیف- لا المکلف به-، فتحصل من ملاحظه الشق الثانی مع القسمین المذکورین قسمان.

و أما الشق الأول: و هو الّذی علم فیه التکلیف- و إنما الاشتباه فی تعیین المکلف به- فیدور الأمر فیه: إما بین المتباینین حقیقه أو حکما، و الثانی کالمطلق و المقید، و التعیین و التخییر الشرعی أو العقلی، و إما بین الأقل و الأکثر الارتباطیین.

و أما الاشتباه فیه مع تردده بین الاستقلالیین فهو داخل فی الشک فی أصل التکلیف، و خارج عن الشک فی المکلف به جدا، لانحلال العلم الإجمالی فیه إلی العلم التفصیلیّ و الشک البدوی.

و یتلوه- فی الخروج عن الشبهه فی المکلف به و الدخول فی الشک فی أصل

۱- کذا فی الأصل، و المناسب: من جهات: الأولی ... و الثانیه ... و الثالثه ..

التکلیف- الشبهه التحریمیه فی الارتباطیین لانحلالها إلی العلم التفصیلیّ، و هو حرمه الأکثر، و شک بدوی، و هو حرمه الأقل، و

ذلک کالشک فی حرمه قراءه سور العزائم(۱) فی الصلاه هل هو تمام السوره، أو بعضها المخصوص کآیه السجده أو المطلق؟ فحرمه المجموع متیقنه، و حرمه البعض- معینا أو مطلقا- مشکوکه کما لا یخفی، و یحصل من ملاحظه هذین القسمین فی الشق الأول مع القسمین السابقین- أعنی الشبهه فی الموضوع و الحکم- أربعه أقسام، و مع کل من ذلک:

إما الشک فی جمیع الأحکام الخمسه، أو بعضها مع بعض، ثنائیا، أو ثلاثیا، أو رباعیا، فیکثر صور الاشتباه، لکن نکتفی بذکر بعض من الثنائیات حتی یظهر منها أحکام سائر الأقسام فنقول: إنّ الشکّ: إمّا بین التحریم و غیر الوجوب و إمّا بین الوجوب و غیر التحریم، أو بین الوجوب و التحریم، و مع ملاحظه هذه الثلاثه مع الأقسام الأربعه للمکلّف به یحصل اثنا عشر قسما، و مع القسمین فی الشکّ فی التکلیف سته أقسام.

و منشأ الاشتباه فی الشبهه الموضوعیه هو وقوع الاشتباه فی الأمور الخارجیّه، و رفع الاشتباه فیها لیس من وظیفه الشارع إلّا بجعل طریق کلّیّ یجعله میزانا لرفع الاشتباه کالبیّنه و الید و القرعه و نحوها مما یرجع فی الحقیقه إلی بیان الحکم الظاهری الکلّیّ فی الموضوع الکلّیّ.

و أمّا منشأ الاشتباه فی الشبهه الحکمیّه من هذه الأقسام إمّا عدم النصّ فی المسأله أصلا، أو إجماله مع وجوده، أو تعارض النصین، و فقد النصّ أعمّ من عدمه مطلقا و بالمرّه بحیث یشمل صوره [وجود] أماره(۲) ضعیفه کخبر ضعیف

۱- فی الأصل: سوره العزائم.
۲- فی الأصل: صوره أماره له ضعیفه.

أو فتوی فقیه أو نحو ذلک.

و الأوّل خارج عن محلّ النزاع فی الجمله، لکن قبل ورود الشرع، لعدم وجود احتمال الوجوب من أحد من المتنازعین، و لعل الوجه فی ذلک کون المراد إثبات الإباحه بالمعنی الأعمّ الشامل للوجوب أیضا بإیکال رفع الوجوب إلی مسأله البراءه، لا أن عدم احتمال الوجوب مسلم منهم بحیث صار خارجا عن محل النزاع بینهم.

و کیف کان فالکلام یقع فی أقسام الشک فی التکلیف لا غیر، و أما الشک فی المکلف به فسیجی ء الکلام فیه بعد الفراغ عن حکم الشک فی التکلیف، کما قال- قدس سره-: (و الموضوع الأول یقع الکلام فیه فی مطالب ... إلخ)(۱).

الاستدلال بآیه نفی التکلیف علیها

قوله- قدس سره-: (منها: قوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها(۲))(۳).

(۱) تقریب الاستدلال بالآیه: أن المراد بالموصوله هو التکلیف، فهی مفعول مطلق لقوله عز اسمه-: لا یُکَلِّفُ، و المراد بالإیتاء هو الإعلام، فیکون المراد: لا یکلف اللَّه نفسا إلا تکلیفا أعلمها به، فیشمل الشبهه التحریمیه المتنازع فیها، و یقتضی عدم وجوب

الاحتياط لعدم العلم بالتكليف فيها بالفرض، و إلا لما كانت شبهه.

و الجواب عنه: منع ظهور الآيه فى ذلك، بل الظاهر خلافه، فإن حقيقه الإيتاء الإعطاء، لا الاعلام، و الظاهر من الموصوله: بقرينه اتحاد سياقها

١- فرائد الأصول ١: ٣١۴.

٢- الطلاق: ٧.

٣- فرائد الأصول ١: ٣١۶.

ص: ١٨

[مع](١) الموصوله الوارده فى الآيه السابقه على هذه الآيه، و هى قوله تعالى:

وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ(٢)، هو المال، لا الحكم و التكليف، فتكون الموصوله مفعولا به لقوله: لا يُكَلِّفُ، و إراده ذلك و إن كانت مستلزمه لارتكاب مخالفه الظاهر فى الجمله، نظرا إلى لزوم إضمار الإعطاء أو الإنفاق أو الدفع قبل الموصوله، ليكون هو المكلف به فى الحقيقه، حيث إنه لا يصح تعلق التكليف بنفس الأعيان، بل لا بد من تعلقه بالأفعال لكن مخالفه الظاهر على هذا التقدير أقل منها على فرض المستدل، إذ عليه مخالفتان للظاهر:

إحداهما: حمل الإيتاء على الإعلام.

و الأخرى: حمل الموصوله- الظاهره فى المال بقرينه اتحاد سياقها [مع](٣) ما قبلها- على الحكم و التكليف.

هذا مع عدم ملائمه إراده الحكم منها لمورد الآيه، فإن قوله تعالى:

لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها تعليل لما فى الآيه السابقه من وجوب الإنفاق مما آتاه من المال، و لا ريب أنه- على تقدير إراده الحكم و التكليف من الموصوله فيه- مستلزم لكون التعليل أجنبيا عن مورده بالمره، لعدم اندراجه تحت موضوع الحكم المعلل به، كما هو الشأن فى مقام التعليل، فلا بد إذن من حمل الآيه على ما ذكرنا مع التزام إضمار فيها بكون المضمر مضافا إلى الموصوله.

و يمكن أن لا يراد بالموصوله المال، بل يراد منها نفس الفعل من غير حاجه إلى إضمار شى ء قبلها، فإن إراده ذلك منها و إن كانت مخالفه لظاهرها بالنظر إلى اتحاد سياقها [مع](۴) الموصوله فى الآيه السابقه إلا أنه لا يبعد دعوى

١- فى الأصل: اتحاد سياقها للموصوله.

٢- الطلاق: ٧.

٣- فى الأصل: اتحاد سياقها للموصوله.

۴- فی الأصل: اتحاد سیاقها للموصوله.

ص: ۱۹

ظهورها بقرینه إیقاع التکلیف علی نفسها(۱)، فإنها ظاهره فی کون المکلف [به](۲) نفسها(۳)، و هو لا یکون إلا بأن یراد منها ما هو من مقوله الأفعال لا الذوات، لما مر، فیکون المفعول به حینئذ هو نفس الموصوله حقیقه، و یکون المراد بالإیتاء هو الإقرار، و یکون التعلیل علی هذا التقدیر- أیضا- فی محله، لدخول الإنفاق من المیسور فیما أقدر اللّه المکلف علیه من الأفعال.

و بالجمله: إیقاع التکلیف علی نفس الموصوله قرینه علی إراده الفعل منها، و علی إراده الإقرار من الإیتاء، فالمراد من الآیه حینئذ نفی التکلیف عن غیر المقدور.

و لعل هذا المعنی أظهر مما ذکر و أشمل، لما مر من شموله لمورد الآیه و لغیره.

لا یقال: إن هنا احتمالا آخر فی الآیه، و هو أن یراد بالموصوله الأعم من الفعل الشامل للحکم مع إبقاء الإیتاء علی ظاهره، و هو الإعطاء، فإنه معنی یصح نسبته إلی الحکم و إلی الفعل علی حد سواء، و إنما الاختلاف فی مصادیقه، حیث إنه بالنسبه إلی الحکم إعلامه، و بالنسبه إلی الفعل الإقدار علیه، و هذا الاحتمال لیس أقل مما اخترتم، فإنه لا یلزم منه محذور إلا مخالفه ظاهر الموصوله من جهه اتحاد سیاقها [مع](۴) ما قبلها، و قد التزمتموها أنتم، فلا یرد علینا شی ء أزید مما یرد علیکم، فإذا صح إراده ذلک من الآیه صح الاستدلال بها.

لأنا نقول: إن هذا الاحتمال ینفیه لزوم استعمال الموصوله فی معنیین علی تقدیره، کما ذکره- قدس سره- بقوله: (و إراده الأعم منه و من المورد یستلزم

۱- کذا فی الأصل، و الصحیح: هی نفسها.

۲- کذا فی الأصل، و الصحیح:(علیها نفسها) أی علی نفس الموصوله.

۳- إضافه یقتضیها السیاق.

۴- فی الأصل: اتحاد سیاقها لما قبلها ...

ص: ۲۰

استعمال الموصول فی معنیین، إذ لا جامع بین تعلق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم علیه)(۱).

و توضیحه: أن تعلق التکلیف بالحکم إنما یکون من باب تعلق الفعل بالمفعول المطلق- کما مرت الإشاره إلیه- و تعلقه بالفعل المحکوم علیه إنما یکون من باب تعلق الفعل بالمفعول به- کما هو واضح، و مرت الإشاره إلیه أیضا- و لا ریب أنه لا یمکن اجتماع هاتین الحیثیتین فی معنی واحد، لعدم الجامع بینهما، فلا یعقل کون لفظ باعتبار معنی واحدا مفعولا مطلقا و به لفعل واحد فی استعمال واحد، فلا بد- حینئذ- من إراده کل من الحکم و الفعل من الموصول بطریق الاستقلال و الانفراد، لا الجامع

بينهما حتى يكون التكليف متعلقا بالموصول باعتبار الأول من الحيثيه الأولى، و باعتبار الثانى فى الحيثيه الثانيه، لكن اللازم باطل، فالملزوم مثله.

قوله- قدس سره-: (بغير المستقلات.).(٢).

(١) فإن المستقلات العقليه فى مخالفتها استحقاق العقاب قطعا من غير توقف على ورود بيان نقلى فيها.

قوله- قدس سره-: (أو يلتزم بوجوب التأكيد.).(٣).

(٢) على تسليم أنه لا عقاب فيها بمجرد حكم العقل، و إن كان فيها الذم، بل يتوقف العقاب على تأييد العقل بالنقل.

و كيف كان، فالكلام فيما نحن فيه فى غير المستقلات، و الآيه(٤) تدل على نفى العقاب عنها على كل تقدير سواء اختص البيان بالنقلى مع تعميم مورد

١- فرائد الأصول ١: ٣١٦.

٢- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٣- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٤- و هى قوله تعالى:i\ وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا\E الإسراء: ١٥.

الآيه بالنسبه إلى المستقلات، أو تخصيصه بغير المستقلات، أو عم البيان العقلى أيضا.

ثم إنه تمسك بعضهم بالآيه على التفكيك بين حكم العقل و الشرع، بتقريب:

أن المراد بالرسول هو البيان النقلى، و مورد الآيه عام بالنسبه إلى المستقلات العقليه، فتدل على نفى العذاب عنها إلا بعد البيان [النقلى](١)، مع أن العقل مستقل باستحقاق العقاب و العذاب عليها، فلزم التفكيك بين العقل و الشرع.

فأجاب عنه بعض من استدل بها فيما نحن فيه على أصاله البراءه، بأن الآيه إنما تدل على نفى فعليه العذاب، و هو أعم من نفى الاستحقاق، و لا دلاله للعام على الخاصّ، فيمكن معه ثبوت نفس الاستحقاق عند اللّه- أيضا- الّذى يحكم به العقل، و يكون عدم فعليه العذاب من باب العفو، فلا ينافى ثبوت أصل الحكم المدعى، كما فى الظهار على ما قيل، فلم تنف الآيه حكم العقل حتى يلزم التفكيك. هذا.

أقول: و يرد عليه أيضا: أن الاستدلال بها على التفكيك مبنى على اختصاص البيان بالنقلى، كما عرفت، مع عموم الآيه للمستقلات العقليه، و فى كل واحده من هاتين المقدمتين منع ظاهر، لعدم ما يدل على الاختصاص إن لم نقل بظهور البيان بالنسبه إلى العقلى، و معه تدل الآيه على التطبيق، لا التفكيك، نظرا إلى وجه التعلق بالغايه، فإنه غايه نفى العذاب أو استحقاقه

حاصله فی المستقلات.

و لو سلمنا فغایته الإجمال، و معه تسقط الآیه عن الاستدلال بها علی ما

۱- فی الأصل:(العقلی)، و هو من سهو القلم.

صار إلیه، و لبداهه ثبوت استحقاق العقاب فی المستقلات العقلیه أیضا.

ثم إنه قد أورد ثالث علی هذا المجیب: بأن الاستدلال بالآیه فی المقام علی أصاله البراءه یناقض رد ذلک المستدل، فإن المطلوب فی مسأله البراءه إنما هو إثبات نفی استحقاق العقاب علی ارتکاب المشتبه، لا نفی فعلیته و لو بطریق العفو، فحینئذ إن لم تقتض الآیه أزید من نفی الفعلیه الأعم من نفی الاستحقاق فلا وجه للاستدلال بها علی أصاله البراءه، و إن اقتضت نفی الاستحقاق فلا وجه لرد ذلک المستدل، فإن نفی الاستحقاق ملازم لعدم الحکم الشرعی.

هذا، لکن الإنصاف اندفاعه بما ذکره- قدس سره- بقوله: (و یمکن دفعه: بأن عدم الفعلیه ... إلخ)(۱).

و حاصله: أن الإجماع قائم علی الملازمه بین نفی فعلیه العذاب و بین نفی استحقاقه علی ارتکاب الشبهات مما لا یستقل بها العقل التی هی المتنازع فیها فی مسأله البراءه، فإن القائلین بالاحتیاط فیها مسلمون بعدم الاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیه، فحینئذ یکفی للمستدل علی عدم الاستحقاق دلاله الآیه علی عدم الفعلیه، فإنه بضمیمه الإجماع المرکب المذکور یتم مطلوبه.

و أما فی المستقلات العقلیه فلم [یقم] فیها إجماع علی الملازمه بین نفی فعلیه العذاب و بین نفی الاستحقاق الملازم لنفی الحکم الشرعی، بل یحتمل فیها التفکیک، فلا یلزم فیها من إثبات نفی الفعلیه نفی الحکم، فیکون الرد فی محله.

و بالجمله: الکلام فیما نحن فیه مع من یسلم الملازمه المذکوره، فیکفی فی رده إثبات نفی الفعلیه، و هناک مع من لا یسلمها فیه، فلا یکفی فی رده ذلک، و المراد بفعلیه العذاب إنما هو عدم العفو المحتمل، لا الوقوع کیف کان، فإن

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۱۷.

ذلک غیر متیقن فی المحرمات المعلومه فکیف بمشتبهاتها؟! و علیه یحمل قوله- قدس سره- (و العقاب و الهلاک فعلا)(۱) فإن مراد الخصم أیضا ذلک، لا الوقوع کیف کان.

الاستدلال بآیه نفی التعذیب علیها

و مما ذکرنا ظهر الجواب عما ربما یتوهم من الإیراد علی الاستدلال بالآیه علی أصاله البراءه من أن غایه ما تدل علیه إنما هی

نفی فعلیه العذاب، دون استحقاقه کما هو المدعی.

لکن الإنصاف عدم نهوضها علی المطلوب.

أما أولا- فلما ذکره- قدس سره- من کونها إخبارا عن وقوع التعذیب سابقا فی الأمم السابقه بعد بعث الرسول إلیهم، کما یدل علیه قوله: وَ ما کُنَّا ... بصیغه الماضی، فیختص بالعذاب الدنیوی الواقع فیهم، لأن الأخروی لم یجئ وقته بعد لأحد.

أقول: لا یخفی کثره إطلاق لفظ الماضی علی المستقبل فی القرآن، خصوصا فیما یتعلق بأحوال القیامه، و لا شبهه [فی](۲) وقوع التعذیب سابقا إلا أنه لا یوجب ظهوره أیضا فی أحوال القیامه، فتسقط الآیه عن الاستدلال بها.

و یمکن أن یقال:- علی فرض تسلیم کون الآیه فی مقام الإخبار عن وقوع التعذیب فی الأمم السابقه بعد البعث-: إن فی العدول عن لفظ: (و ما عذبنا) إلی قوله: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ(۳) إشعارا بأنه تعالی أراد: أنه لم یکن شأنه تعذیب أحد إلا بعد البیان، فیستفاد أن هذا شأنه تعالی فی جمیع الأمور و فی الدنیا و الآخره، فیتم به المطلوب، إلا أنه مجرد إشعار لا ینبغی الرکون إلیه.

و أما ثانیا- فبأن الظاهر من الرسول هو الشخص المبعوث من اللّه

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۱۷.

۲- فی الأصل: فلا شبهه له علی ..

۳- الإسراء: ۱۵.

تعالی لا البیان- سواء خصوص النقلی أو الأعم- فظاهر الآیه علی هذا:

ما کنا معذبین أحدا فی زمان الفتره من الرسل إلی أن نبعث إلیهم رسولا، و لذا تمسک بالآیه بعض الأخباریین- علی ما حکی عنه- علی ثبوت العقاب علی ارتکاب ما لم یعلم الإذن فیه من اللّه تعالی فی شریعتنا، سواء بینه النبی صلی اللّه علیه و آله أو أحد أوصیائه صلوات اللّه علیهم- و لم یصل البیان إلینا، أو لم یبینه أحد منهم علیهم السلام أصلا، فإن غایه نفی العذاب هو بعث شخص النبی صلی اللّه علیه و آله لا بیانه، و هی حاصله، فالآیه بمقتضی مفهوم الغایه تدل علی ثبوت العذاب علی ارتکاب ما لم یعلم الاذن فیه من اللّه فی شریعتنا.

لا یقال: إن هذا مناف لحکم العقل بقبح العذاب من غیر بیان، فهو قرینه علی إراده البیان من الرسول لا الشخص.

لأنا نقول: هذا یرجع بالأخره إلی الاستدلال بالعقل، لا الآیه، فلا معنی لعدها حینئذ من أحد أدله البراءه.

قوله- قدس سره-: (و الإنصاف: أن الآیه لا دلاله لها علی المطلب فی المقامین.).(۱).

(۱) یعنی فی مقامنا هذا و فی مقام التمسک بها علی التفکیک، فإن الاستدلال بها فیهما مبنی علی دلالتها علی نفی فعلیه العذاب لا- محاله، مضافا إلی ابتنائه علی الإجماع علی الملازمه بینه و بین الاستحقاق فی الثانی لو سلم تحققه فی الأول، و قد مر منع دلالتها علی نفی فعلیه العذاب أیضا، بل إنما تدل علی نفی العذاب الدنیوی فی الأمم السابقه کما مر.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۱۷.

قوله- قدّس سرّه-: (و فیه ما تقدّم فی الآیه السابقه.)(۱). (۱) من أنّها تدلّ علی وقوع العذاب بعد البیان، فیختصّ بالدنیویّ.

أقول: و یمکن أن یقال فیها أیضا ما قلنا فی الآیه السابقه من أنّ العدول إلی لفظ (ما کنا) معشر بأنّ شأنه تعالی لم یکن إلّا الخذلان و العذاب بعد البیان، فیکون هذا شأنه تعالی و هو ثابت له فی الآخره أیضا، فلا یعذّب بعذاب الآخره أیضا إلا بعد البیان، إلّا أنّه مجرّد إشعار لا ینبغی الرکون إلیه، کما مرّ.

قوله- قدّس سرّه-: (إلّا بالفحوی.).(۲) (۲) بأن یقال: إنّه إذا أوقف اللّه- سبحانه و تعالی- العذاب الدنیویّ الّذی هو أهون من الأخروی علی البیان، فإیقافه الأخرویّ علیه أولی.

و فیه: أنّا نقطع بانتفاء العذاب الدنیویّ فی أکثر المحرّمات المعلومه، مع القطع بترتّب العذاب الأخروی علیها، فلا ملازمه بین انتفاء الأوّل و بین انتفاء الثانی، فضلا عن کون الثانی أولی.

قوله- قدّس سرّه-: (فی دلالتها تأمّل.).(۳).

(۳) فإنّها مذکوره فی سوره الأنفال فی مورد خاصّ، و هو غزوه بدر، فیحتمل ان یکون المراد بالهلاک هو القتل، و بالبیّنه البصیره الحاصله لکلّ أحد من ظهور معجزات النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله- الظاهره فی تلک الغزوه للکفّار، فیکون المراد منها- و اللّه أعلم- أنّا فعلنا ما فعلنا(۴) فی تلک الواقعه من إظهار مقامات النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله- لهم لیقتل من یقتل عن بصیره، فلا ربط لها- علی

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۱۷.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۱۸.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۱۸.

۴- فی الأصل غیر مقروءه و یحتمل انها:(فعلناها فعلا)، و لکن العباره التی أثبتناها أقوم.

هذا- بالمدّعی، و لو لم تکن هی ظاهره فی هذا المعنی لم تکن ظاهره فی المطلوب أیضا، فتسقط بالإجمال عن الاستدلال بها.

قوله- قدّس سرّه-: (عدم المؤاخذه على مخالفه النهى المجهول.).(۱).

(۱) فلا يصلح لرد الأخباريين، حيث إنهم مسلمون بذلك، و إنما يدعون ثبوت المؤاخذه على تكليف معلوم، و هو وجوب الاحتياط فى موارد الشبهه التحريميه، فأدله الاحتياط على تقدير تماميتها من قبيل الدليل، و تلك من قبيل الأصل، فيرتفع موضوعها بأخبار الاحتياط.

الاستدلال بآيه قل لا أجد و غيرها

قوله- قدس سره-: (و منها: قوله تعالى مخاطبا لنبيه) صلى اللّه عليه و آله إلى قوله: قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً.)(۲)(۳) ..

الآيه.

(۲) تقريب الاستدلال بهذه الآيه: أنه تعالى لقن نبيه صلى اللّه عليه [و آله- طريق الرد على اليهود بقوله: قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً، فيجعل طريق الرد عليهم عدم وجدانه ما التزموا بحرمته فيما أوحى إليه، مع أن رده صلى اللّه عليه [و آله- إياهم بنفى الحرمه صريحا- بأن يقول لهم: ليس ما التزمتم بحرمته حراما عند اللّه- كان كافيا فى الرد، فإنه كما يكون إخباره عن عدم الحرمه دليلا قطعيا للغير على عدم الحرمه واقعا، فكذلك عدم وجدانه شيئا محرما فيما أوحى إليه دليل قطعى على عدم حرمه ذلك الشى ء، فإن أفاد أحدهما الغير فائده فيفيدها الآخر، و إن لم يفدها لم يفدها الآخر، ففى العدول عن

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۱۸.

۲- الأنعام: ۱۴۵.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۱۸.

العباره الثانيه إلى الأولى- و هى قوله: لا أَجِدُ- دلاله على أن عدم الوجدان كاف فى الحكم بعدم الحرمه و إن كان هو من النبى صلى اللّه عليه [و آله- يفيد القطع، لكن الحكم بعدم الحرمه يدور مدار الوصف، و هو عدم الوجدان، لا القطع.

هذا غايه ما يقال فى توجيه الاستدلال.

لكن يتجه عليه وجوه:

الأول: ما ذكره- قدس سره- من أن غايه ما يستفاد منها الإشعار بما ذكر، و أما الدلاله فلا(۱).

الثانى: ما أفاده- دام ظله- من منع إشعارها بذلك أيضا، إذ لعل النكته فى العدول إلى قول: لا أَجِدُ فى مقام الرد على اليهود كون الرد بهذه العباره لاشتمالها على نوع من التأدب (۲) لعدم كونه تكذيبا لهم صريحا- كما فى العباره الثانيه- مجادله معهم بالأحسن، و قد امر صلى اللّه عليه و آله بها بقوله تعالى: وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ(۳)، و احتمال كون النكته فى العدول هذا

ليس بأبعد من احتمال كونها ذاك إن لم نقل بكونه أظهر منه، كما هو ليس ببعيد.

الثالث: أنه على فرض التسليم و الإغماض عن هذين الوجهين نقول:

إنه تعالى جعل المناط فى الحكم بعدم الحرمه عدم وجدان النبى صلى اللَّه

١- فرائد الأصول ١: ٣١٨.

٢- و هذا كما يقال فى العرف فى نفى مدعى الخصم[غير مقروءه و المثبت استظهارا.] إذا أريد نفى مدعاه بطريق التأدب-: إنى لا أجد ما تقول فى شى ء من الكتب، و لا يقال: إنه باطل أو كذب، لكونه موجبا لاستخفاف المدعى[الأنسب بالسياق ظاهرا هو: للاستخفاف بالمدعى.] لمحرره عفا اللَّه عنه.

٣- النحل: ١٢٥

عليه [و آله-، كما يشهد به قوله: لا أَجِدُ، لا عدم الوجدان من كل أحد، كما هو مبنى الاستدلال.

الرابع: أنه- على تقدير الإغماض عن هذا أيضا، و تسليم إلغاء خصوصيه الفاعل- نقول: إنه تعالى جعل المناط عدم الوجدان فيما أوحى إلى النبى صلى اللَّه عليه [و آله- فخصوصيه المفعول فيه معتبره جدا، و ظاهر الموصوله العموم، بل إراده العموم منها متعينه جدا، و إلا لما كان وجه لتوبيخ اليهود على التزامهم بحرمه بعض الأشياء المحتمل للحرمه عند اللَّه، فإن الاحتياط مما يستقل بحسنه العقل، فكيف يصح معه الذم و التوبيخ عليه؟! إلا أن يقال: إن الظاهر من الآيه التوبيخ على الالتزام بالحرمه، و الاحتياط هو الالتزام بترك محتمل التحريم، لا بحرمته، فإنه تشريع، فالتوبيخ فى محله، مع عدم إراده العموم أيضا.

و كيف كان، فظاهر الموصوله كاف فى حملها على العموم، فيكون المناط فى الحكم بعدم الحرمه هو عدم وجدان الشى ء المشتبه فى جميع ما أوحى إليه صلى اللَّه عليه [و آله- من المحرمات، فلا ينطبق على المدعى، و هو جعل عدم الوجدان فيما بأيدينا منها مناطا فى الحكم بعدم الحرمه، ضروره أنه ليس بتمام ما أوحى إليه صلى اللَّه عليه [و آله- للقطع باختفاء كثير منها عنا.

اللهم إلا أن يقال: إنا نعلم أنه لا مدخليه لصفه عدم الوجدان فى جميع ما أوحى إليه صلى اللَّه عليه [و آله- من حيث هى- فى الحكم بعدم الحرمه، بل كونها مناط لذلك إنما هو من جهه كونها من مصاديق عدم البيان، فالمناط هو، و هو متحقق فى عدم الوجدان فيما بأيدينا أيضا، لكنه مشكل غايه الإشكال جدا.

قوله- قدس سره-: (فالتوبيخ فى محله.).(١).

١- فرائد الأصول ١: ٣١٩.

(۱) إشاره إلی وجه تأیید إراده العموم من الموصول، فإنه لو کان ما التزموا بترک أکله مما احتمل کونه من المحرمات الإلهیه المفصله مع عدم اطلاعهم علی تفصیله- و لو لتقصیر- لم یکن وجه لتوبیخهم علی الالتزام بترک أکله، لکونه احتیاطا، و هو مما یستقل العقل بحسنه و لو مع التمکن من السؤال، فالتوبیخ کاشف عن أن ما التزموا بترک أکله کان خارجا عن جمیع ما فصل، فیخرج عنه ما نحن فیه- و هو الشبهه التحریمیه- فإنها محتمله لکونها من المحرمات المفصله بالفرض.

و لا یقال: إن التوبیخ لعله لأجل أن الالتزام المذکور کان تشریعا.

لأنا نقول: إن الالتزام بالترک- لاحتمال الحرمه- لیس تشریعا قطعا، بل التشریع هو الالتزام بحرمه ما لم تعلم حرمته.

قوله- قدس سره-: (لأن غایه مدلول الدال منها عدم التکلیف فیما لم یعلم خصوصا أو عموما.).(۱).

(۲) لا یخفی أن الآیتین الأخیرتین- علی فرض تمامیتهما- تدلان علی عدم التکلیف فیما لم یعلم حکمه بالخصوص- سواء علم حکمه العام، أو لا- نظیر قوله صلی اللّه علیه [و آله-: «کل شی ء مطلق حتی یرد فیه نهی»(۲)، فإن ظاهر الموصول فیهما هی المحرمات الواقعیه، کما لا یخفی، إلا أن الظاهر أنه- قدس سره- جعلهما من الآیات الغیر الداله علی المطلوب بوجه.

فی الاستدلال بالسنه

الاستدلال بحدیث الرفع

قوله- قدس سره-: (منها: المروی عن النبی صلی اللّه علیه [و آله) إلی قوله: «رفع عن أمتی تسعه(۳) ...»(۴).

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۱۹

۲- الوسائل ۱۸: ۱۲۷- ۱۲۸- کتاب القضاء- الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی- حدیث ۶۰، و هذه هی مرسله الصدوق(ره).

۳- الخصال: ۴۱۷- ۹.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۲۰.

ص: ۳۰

(۱) اعلم أن الحدیث الشریف یدل بدلاله الاقتضاء علی کون المرفوع شیئا آخر غیر ذوات تلک الأمور التسعه مقدرا فی طی الکلام، و یحتمل کونه أحد أمور ثلاثه:

الأول: جمیع الآثار، فیکون المعنی: رفع عن أمتی جمیع آثار التسعه.

الثانی: خصوص المؤاخذه، فیکون المعنی. رفع عنهم المؤاخذه علیها.

الثالث: الأمر المناسب، فیکون المعنی رفع عنهم ما هو المناسب لها من الآثار.

فتقريب الاستدلال به- حينئذ-: أن ظاهر الموصول فى قوله صلى اللّه عليه [و آله-: «ما لا يعلمون» العموم بالنسبه إلى الموضوعات و الأحكام مطلقا حتى الحرمه، و الحديث الشريف دال على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم مطلقا و على كل تقدير: أما على الأولين فواضح، و أما على الثالث: فلأنها الأمر المناسب لما لا يعلم، و مما لا يعلم الحرمه المجهوله، فدل الحديث الشريف على نفى المؤاخذه على ارتكاب المشتبهات فى الشبهات التحريميه الحكميه المتنازع فيها.

هذا غايه ما قيل أو يقال فى توجيه الاستدلال به، و قد عرفت أنه مبنى على مقدمتين:

إحداهما: عموم الموصول للحكم دون اختصاصه بالموضوع، و هو فعل المكلف.

و ثانيتهما: كون المؤاخذه أمرا مناسبا لما لا يعلم.

و يتجه على أولاهما: على جميع التقادير ما ذكره- قدس سره- أولا- من منافاته لسياق الروايه، فإن ظاهرها كون المراد من الموصول فى جميع فقراتها واحدا، و الظاهر أن المراد به فى الفقرات السابقه هو الموضوع، فاتحاد سياقه فى تلك الفقره [مع](۱) سياقه فى الفقرات السابقه يقضى بأن المراد منه فيها أيضا

۱- فى الأصل: لسياقه.

هو الموضوع، فتختص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

و على تقدير كون المقدر هو خصوص المؤاخذه ما ذكره(۱)- قدس سره- ثانيا من عدم ملائمته لعموم الموصول: إذ على هذا التقدير يكون معنى (رفع ما لا يعلم) رفع المؤاخذه عليه، و لا معنى لرفع المؤاخذه على التكليف المجهول، فإن المؤاخذه- على تقديرها- فهى على الفعل المكلف به، لا على التكليف الّذى هو فعل اللّه تعالى نعم هى من آثاره.

و على ثانيتهما: منع كون المؤاخذه من آثار التكليف المجهول بأن يكون هو مقتضيا لها، فرفعها الشارع، فضلا عن كونها أمرا مناسبا له، فإن العقل مستقل بقبح العقاب على التكليف المجهول حتى مع إمكان الاحتياط (۲)، كما لا يخفى على المتأمل.

و هذا مما اعترف به الأخباريون- أيضا- فإنهم يدعون ثبوت المؤاخذه و العقاب على تكليف معلوم، و هو التكليف بالاحتياط الثابت بالأخبار الداله عليه، كما مرت الإشاره إليه فإذا قبح العقاب على التكليف المجهول:- و لو مع إمكان الاحتياط- فهو ليس مقتضيا للعقاب و المؤاخذه أصلا.

فظهر أنه لا يصح جعل المقدر فيما لا يعلمون المؤاخذه بعنوان كونها أمرا مناسبا، و كذا بعنوان كونها من جمله الآثار بناء على تقدير جميع الآثار- أيضا- لعدم اقتضاء التكليف المجهول لها حتى تكون من آثاره.

و أما تقديرها بعنوانها الخاصّ فإنه مناف لظاهر الرفع، فإنه يشترط فى صدق الرفع حقيقه على نفى شى ء عن شى ء كون ذلك

الشی ء مقتضیا لثبوت هذا الشی ء المنفی لا محاله، و قد عرفت عدم اقتضاء التکلیف المجهول

۱- أی: و یتجه- علی تقدیر ... المؤاخذه- ما ذکره.

۲- و من هنا یظهر ضعف توجیهه- قدس سره- لتقدیر المؤاخذه فیما یأتی من کلامه بأنه مقتض لها فی صوره إمکان الاحتیاط بعد التفاته إلی الإشکال لمحرره عفا اللّه عنه.

للمؤاخذه أصلا، فحینئذ لا بد إما من حمل الموصول فیما لا یعلمون علی الموضوع، فتسقط الروایه عن الاستدلال بها علی المدعی، و إما من دعوی أن المقدر خصوص المؤاخذه بعنوانها الخاصّ مع عموم الموصول للحکم:

أما تقدیر خصوص المؤاخذه، و إن کان یقتضیه اتحاد سیاق تلک الفقره [مع] ما قبلها(۱)، حیث إن الظاهر أن المقدر فیما قبلها أیضا هی المؤاخذه، لکنه مناف لظاهر الرفع و لعموم الموصول- أیضا- کما عرفت.

و أما عموم الموصول فهو مع عدم ملائمته لتقدیر المؤاخذه مناف لظاهر سیاق الروایه- کما مر- فتعین اختیار الشق الأول من شقی التردید. هذا.

قال دام ظله: إن المؤاخذه و إن لم تکن من آثار التکلیف المجهول- کما مر- لکن إیجاب الشارع الاحتیاط فی مورد احتماله من آثاره، فإنه مقتض لذلک جدا، فحینئذ لو لا اتحاد سیاق الموصوله فیما لا یعلمون [مع] ما قبلها(۲)- الموجب لظهور إراده الموضوع منها- لکان الاستدلال بالحدیث الشریف جیدا جدا، فإنه إذا کان المراد بها الأعم من الموضوع- الشامل للحکم- فتقریب الاستدلال: بأن المقدر فی کل واحد من التسعه إنما هو الأمر المناسب له، و هو فی غیر «ما لا یعلمون» المؤاخذه، و فیه إیجاب الشارع الاحتیاط فی مورده: إذ لیس له أثر مناسب غیره، بل لا أثر له سواه، فلا یصح نسبه الرفع إلیه إلا باعتبار رفع إیجاب الاحتیاط، فیدل الحدیث الشریف علی رفع الشارع وجوب الاحتیاط عما لا یعلم، بمعنی عدم إیجابه مع قیام المقتضی له، فیکون هذا نظیر الحدیث الآتی- و هو قوله علیه السلام: «کل شی ء مطلق حتی یرد فیه نهی»(۳)- دالا علی نفی التکلیف بالاحتیاط فی الشبهات التحریمیه المتنازع

۱- فی الأصل: .. لما قبلها.

۲- فی الأصل: .. لما قبلها.

۳- الفقیه ۱: ۲۰۸- ۲۲ باب ۴۵ فی وصف الصلاه، وسائل الشیعه ۸: ۱۲۷- ۱۲۸- ۶۰ باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی.

فیها، فیکون حجه علی نفی مدعی الأخباریین، و علی نفی العقاب من جهه التکلیف بالاحتیاط.

أقول: و هذا الّذی أفاده- دام ظله- فی تقریب الاستدلال بما لا یعلمون- بعد عدم احتمال کون المقدر المرتفع المؤاخذه، لعدم

كونها من آثاره مطلقا، حتى بالنسبه إلى الحكم المجهول هو الّذى ينبغى أن يعتمد عليه، لا الّذى ذكره- قدس سره- فيما يأتى من كلامه. من أن المرتفع فيما لا يعلمون و أشباهه- مما لا يشملها أدله التكليف- هو إيجاب الاحتياط و التحفظ على وجه لا يقع فى مخالفه الحرام الواقعى، و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه.

فإنه- قدس سره- و إن أصاب فى جعل الأثر لما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط، لكن فى جعله وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته منجزا للواقع المجهول على المكلف- كما فى الطرق و الأمارات الشرعيه، بحيث يكون العقاب حينئذ على مخالفه الواقع المجهول، كما ينادى به قوله قبل ذلك، حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع فى الحرام الواقعى- ما لا يخفى على المتأمل، فإن وجوب الاحتياط و التحفظ على تقديره مستلزم للعقاب على مخالفه نفسه بعد العلم به، سواء كان فى مورده تكليف واقعى، أو لا- كما يقول به الأخباريون أيضا، لا- على مخالفه الواقع المجهول على تقديرها، فإنه ليس التكليف بالاحتياط كالتكليف بالطرق و الأمارات الشرعيه، فإنها بعد أمر الشارع بها يتم كونها طريقا و حجه على الواقع، لكونها فى أنفسها كاشفه عنه و مرآه له ظنا، و الأمر بالاحتياط لا يعقل كونه بيانا لذلك التكليف المجهول كما اعترف به- قدس سره- أيضا فى نظيره، و هو قاعده وجوب دفع الضرر فى طى الاستدلال بالوجه الرابع من أدله البراءه، و هو العقل(۱)، فراجع.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۵.

بل إنما هو- على تقديره- علم مصحح للعقاب على مخالفه نفسه، لكونه حينئذ تكليفا معلوما مبينا.

هذا، ثم إن الإشكال المتقدم، الوارد على جعل المقدر- المرتفع فيما لا يعلمون هى المؤاخذه بناء على عموم الموصول للحكم، يرد عليه على تقدير تخصيص الموصول بالموضوع أيضا بناء على استقلال العقل بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول، حتى فيما إذا كان الجهل ناشئا من الأمور الخارجيه- كما هو الحال فى الشبهات الموضوعيه- و سيأتى اختياره- قدس سره- له أيضا، لكن لا- حاجه فى الاستدلال إلى جعله هى المؤاخذه- على هذا التقدير- لصحه الاستدلال بناء على جعله هو الأثر المناسب، و هو إيجاب الاحتياط بالتقريب المتقدم فى الاستدلال عليه بالحديث على الشبهات الحكميه على تقدير عموم الموصول للحكم.

قوله- قدس سره-: (فلعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل.).(۱).

(۱) أقول: الأمر بالتأمل لعله إشاره إلى أنه إذا كان المقدر فى تلك الثلاثه جميع الآثار فيبعد كونه فى غيرها من السته الباقيه خصوص المؤاخذه لاستلزام ذلك للتفكيك الّذى يأباه ظاهر السياق، فإن ظاهره أن المقدر فى الجميع على نسق واحد، فبعد كون المراد فى تلك الثلاثه رفع جميع الآثار، فالظاهر ذلك أيضا فى السته الباقيه التى منها ما لا يعلمون، فافهم.

قوله- قدس سره-: (رفع كل واحد من التسعه.).(۲).

(۲) و هذا نظرا إلى أن إسناد فعل إلى العدد يقتضى إسناده إلى كل واحد من

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۲۱.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۲۱.

ص: ۳۵

الآحاد مستقلا، و هذا وجه فساد ما قيل من أن اختصاص الرفع باعتبار المجموع.

قوله- قدس سره-: (و أما فی الآيه فلا يبعد أن يراد به العذاب و العقوبه.).(۱).

(۱) و القرينه على ذلك قوله تعالى بعد تلك الفقره: وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنا(۲).

قوله- قدس سره-: (و هو كما ترى.).(۳).

(۲) فإن تقدير جميع الآثار مساو لتقدير بعضها، و التفاوت بينهما إنما هو لكون المقدر على الأول أكثر أفرادا منه على الثانی.

قوله- قدس سره-: (مبنيا لإجماله، فتأمل.).(۴).

(۳) الأمر بالتأمل لعله إشاره إلى أن عموم العام لا يوجب ظهور المخصص المجمل بالظهور الذاتی، بل إنما هو ظهور خارجی، فهذا التوجيه لم يثبت ظهور الروايه فی المدعى من حيث هو، كما هو المدعى.

قوله- قدس سره-: (و أما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعوله الشرعيه.).(۵).

(۴) بل هی من مقوله الأفعال.

قوله- قدس سره-: (أن المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضى له، سواء كان هنا دليل يثبته لو لا الرفع، أم لا.)(۶) ..

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۲۲.

۲- سوره البقره: ۲۸۶.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۲۲.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۲۲.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۲۳.

۶- فرائد الأصول ۱: ۳۲۳.

ص: ۳۶

(۱) لا يخفى أن الرفع حقيقه فی رفع الأمر الثابت قبل الرفع حقيقه، فلذا يقال فی النسخ: إنه رفع صورى بالنظر إلى ظاهر الدليل

الدال على الاستمرار، و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا شموله لرفع الأمر الثابت- و لو بحسب ظاهر الدليل- فلا يشمل عدم توجيه التكليف مع قيام المقتضى له حقيقه إذا لم يكن هنا دليل يثبته، و لو أطلق عليه فهو مجاز جدا.

لكن الظاهر من الروايه إراده ما يعم ذلك كما ذكره- قدس سره- و القرينه عليه أنه صلى اللّه عليه [و آله- ذكر هذا الحديث الشريف فى مقام الامتنان على هذه الأمه، بأنه من اللّه عليهم برفع تلك الأمور التسعه عنهم، و لم يثبتها عليهم، كما أثبتنا على الأمم السابقه، فالرفع هنا مقابل لإثباتها على الأمم السابقه، فلم يكن معناه حينئذ إلا عدم جعلها فى حقهم مع قيام المقتضى، فيكون معناه مساوقا لقوله تعالى وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ(۱).

هذا مضافا إلى أنه لا يعقل الرفع الحقيقى فى الأحكام الشرعيه، بمعنى رفعها حال ثبوتها واقعا لكونه مستلزما للبداء فى حقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و أما رفعها بمعنى الإعلام بانقضاء مده ثبوتها بعد اقتضاء الدليل لها مستمرا- كما هو معنى النسخ- فهو و إن كان ممكنا واقعا فى الشريعه إلا أنه غير محتمل فى الحديث الشريف جدا كما لا يخفى، فتعين أن يكون المراد به ما مر، فتدبر.

ثم إن حاصل الجواب عن الإيراد المذكور: أن الّذى مر- من أن المراد رفع الآثار الشرعيه المترتبه على نفس الفعل من حيث هو- نعنى به رفع الآثار الشرعيه التى يقتضى ذات الفعل ترتبها عليه، و لما كان التكليف المجهول بذاته مقتضيا لإيجاب الاحتياط فمعنى رفعه رفع إيجاب الاحتياط و التحفظ.

۱- الحج: ۷۸.

قوله- قدس سره-: (و كذلك [الكلام] فى الجزء المنسى، فتأمل.).(۱).

(۱) لعله إشاره إلى أنه قد مر أن المراد برفع تلك الأمور التسعه التى منها النسيان رفع الآثار الشرعيه المترتبه على الفعل- من حيث هو- لو لا الرفع، مع قيام المقتضى لثبوتها حال الرفع، و هذا المعنى غير متعقل فى جزئيه شى ء للمأمور به أو شرطيته له، فإنهما و إن كانتا من الآثار الشرعيه المترتبه على ذات الفعل- من حيث هو- على تقدير ثبوتها، إلا أنه لا يمكن رفعهما مع قيام المقتضى لهما، و بدونه لا رفع أصلا، فهما يخرجان عن الروايه جدا، و ذلك لأن المقتضى لجزئيه شى ء للمأمور به أو شرطيته له إنما هو الأمر بالفعل المأمور به مقيدا بهما، و هذا على تقدير ثبوته عله تامه للشرطيه و الجزئيه، لا يعقل معه رفع الشرطيه و الجزئيه- مضافا إلى ما قد يقال: من أن الأحكام الوضعيّه أمور انتزاعيه من التكليفيه ليس لها واقع سواها- و على تقدير عدمه لا رفع أصلا. هذا.

أقول: هب أنه لا يصح إدخال الشرطيه و الجزئيه فى الروايه فلا يصح التمسك بها على نفيهما حال النسيان إلا أن سببهما- و هو الأمر بالمشروط و الكل مقيدا بالجزء و الشرط- داخل فيها جدا، فإن ذات الفعل من حيث هو مقتض لتعلق الأمر به مقيدا بهما، فمعنى رفعه حال النسيان رفع هذا الأمر الّذى يقتضيه فتدل الروايه على عدم الأمر حال النسيان بالجزء و الشرط المنسيين.

الاستدلال بالحسد معصيه و غيره

قوله- قدس سره-: (و فى الشرائع(۲): أن الحسد معصيه، و كذا الظن بالمؤمن، و التظاهر [بذلك](۳) قادح بالعداله.).(۴).

(۲) فإن هذا موافق لما فى الدروس(۵) فإن جعله التظاهر بالحسد قادحا

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۲۴. و بين المعقوفين للتوضيح.

۲- الشرائع ۴: ۱۲۸.

۳- لم ترد فى الأصل، و إنما أثبتناها من المصدر.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۲۵.

۵- الدروس ۲: ۱۲۶.

بالعداله دون نفسه- مع أنه قال: إنه معصيه- دال على أنه جعل نفس الحسد من المعاصى الصغيره، و التظاهر به من الكبائر القادحه بالعداله و لو مع عدم الإصرار عليها.

قوله عليه السلام: «و إنما يذهبه التوكل ..(۱).»(۲).

(۱) الضمير إما راجع إلى الطيره، فالمعنى: يذهب الطيره التوكل، و إما إلى الشرك المخصوص، فالمعنى: أنه إنما يذهب الشرك- و هو الطيره- التوكل.

و كيف كان، الطيره شرك إن اعتقد أنه المؤثر الحقيقى فى الأمور، لا الواسطه، كالخواص المترتبه على الأشياء، كالحموضه، و الحلاوه، و السمنيه، و الترياقيه، و غير ذلك.

قوله- قدس سره-: (و منها: قوله عليه السلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(۳))(۴).

(۲) الاحتمالات السابقه فى حديث الرفع- من حيث كون المقدر جميع الآثار أو الأثر المناسب أو خصوص المؤاخذه- جاريه فيه أيضا، و الكلام هنا الكلام فيه إلا أن بعض القرائن الموجوده هناك على حمل الموصول على الموضوع خاصه غير موجود هنا، بل الظاهر منه هنا الأعم.

قوله- قدس سره-: (لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط.).(۵).

(۳) لا يخفى أن هذا الإيراد لا يختص بهذه الروايه، بل يعم سائر الروايات

۱- سنن أبى داود ۴: ۱۷- ۳۹۱۰، سنن الترمذى ۴: ۱۶۰- ۱۶۱۴.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۲۶.

۳- توحید الصدوق: ۴۱۳. الوسائل ۱۸: ۱۱۹- ۲۸ باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۲۶.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۲۷.

المتقدمه، مع أنه لم یتعرض له فیها.

اللهم إلا أن یکون ذلک لأجل اختصاص هذه الروایه بهذا الإیراد وحده، و سلامته من سائر الإیرادات الوارده علی غیرها.

قوله- قدس سره-: (و سیاقه یأبی عن التخصیص.).(۱).

(۱) فإن قوله: علیه السلام-: «أیما امرئ ارتکب أمرا بجهاله فلا شی ء علیه»(۲) باعتبار تعلیق الحکم فیه علی الوصف المناسب- و هو الجهل- یفید علیته لرفع المؤاخذه، و کونه عله له منافٍ لتخصیصه بالشاک الغیر المقصر، لوجوده فی غیره أیضا بمثل وجوده فیه.

قوله- قدس سره-: (فتأمل)(۳).

(۲) لعله إشاره إلی أن حمل الروایه علی الغفله أو اعتقاد الصواب أیضا یحوج الکلام إلی التخصیص بالجاهل الغیر المقصر- أی الغافل أو المعتقد للصواب عن غیر تقصیر- مع أن السیاق آب عن التخصیص لما مر.

الاستدلال بصحیحه عبد الرحمن

قوله- قدس سره-: (و قد یحتج بصحیحه(۴) عبد الرحمن ابن الحجاج.).(۵).

(۳) وجه الاستدلال: أنه علیه السلام حکم فیها بالمعذوریه فی التزویج علی المرأه فی العده و رفع المؤاخذه علیه، و علق المعذوریه فیها علی الوصف المناسب، و هو الجهل المفید لعلیته للمعذوریه و رفع المؤاخذه، فیستفاد منها کون الجهل عله لرفع المؤاخذه مطلقا، سواء کان المجهول موضوعا أو حکما، و سواء

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۲۷.

۲- التهذیب ۵: ۷۳.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۲۷.

۴- الکافی ۵: ۴۲۷.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۲۸.

كان منشؤه فی الثانی اشتباه الأمور الخارجیه أو فقد النص أو إجماله أو تعارضه.

فتکون حجه علی نفی المؤاخذه علی ارتکاب الشبهه التحریمیه فیما لا نصّ فیه التی هی المتنازع فیها.

أقول: و یؤکد عموم علیته للمعذوریه و رفع المؤاخذه عدم استفصال الإمام علیه السلام من السائل عن تخصیصه الواقعه المسئول عنها بأن الجهل فیها: أ هو فی أصل العده، أو فی انقضائها مع العلم بها، أو أنه فی مقدارها.

أو أنه فی کون العقد علی المرأه محرما شرعا، و تعیینه سؤال السائل(۱) ثانیا بقوله:

(بأی الجهالتین أعذر؟) ثم جوابه علیه السلام: «إحدی الجهالتین أهون، الجهاله بأن اللّه حرم علیه ذلک».

و کأن المصنف- قدس سره- منع من إطلاق الجهاله، و حملها علی الجهاله المخصوصه بالواقعه المسئول عنها، فلذا ردد فی الجواب عن الاستدلال [بها]، و قد ظهر ما فی منعه منه مما ذکرنا.

هذا، لکن الإنصاف عدم صحه الاستدلال بالصحیحه علی المدعی، لظهور أن المراد من المعذوریه فیها إنما هی المعذوریه فی التزویج علی(۲) المرأه مطلقا بعد انقضاء عدتها، و نفی التحریم الأبدی، لا المعذوریه فی التزویج علیها(۳) فی عدتها مطلقا، کما هو مبنی الاستدلال [بها]، و القرینه علی ذلک أمران:

أحدهما: قوله علیه السلام فی الصحیحه: «أما إذا کان بجهاله فلیتزوجها بعد ما تنقضی عدتها»، فإنه ظاهر فی عدم کون التزویج علیها(۴) فی العده حال الجهل موجبا للحرمه الأبدیه، و قوله علیه السلام بعد ذلک: «فهو

۱- کذا فی الأصل، و الصحیح: و تعیین السائل سؤاله.
۲- تصح العباره بتضمین(التزویج) معنی(العقد)، فیتعدی ب(علی).
۳- تصح العباره بتضمین(التزویج) معنی(العقد)، فیتعدی ب(علی).
۴- تصح العباره بتضمین(التزویج) معنی(العقد)، فیتعدی ب(علی).

معذور فی أن یتزوجها»، فإنه صریح فی ذلک.

و ثانیهما: إطلاق الجهاله فی قوله علیه السلام: «أما إذا کان بجهاله» بالنسبه إلی الصور الأربعه المذکوره فی وجه تأیید إراده العموم منها مطلقا، حتی إذا کانت الجهاله فیها بالشک، فإن الجهاله لها فردان: أحدهما ذلک، و الآخر الغفله، حیث إنها بمعنی عدم العلم المعبر عنه بالفارسیه: ب (نادانی) فیشملها عند الإطلاق.

و بالجمله: لما کان کل من الوجوه الأربعه- المذکوره فی کیفیه الواقعه المسئول عنها- محتملا، مع احتمال کون الجهل فی کل

منها- على تقديره- بالشك أو بالغفله، فالجهاله بإطلاقها شامله لجميعها بأى الاحتمالين فى مصداقى الجهاله، بل بعمومها، لما مر من وجه ترك الاستفصال، فإن حملها على إطلاقها أو على العموم لا يمكن إلا بحمل المعذوريه فى موردها على المعذوريه فى التزويج بعد انقضاء العده، فإن الجاهل فى تلك الصور إذا كان شاكا ملتفتا فليس معذورا فى التزويج على(۱) المرأه فى العده مطلقا:

أما إذا كانت شبهه موضوعيه- كما فى الصوره الأولى، و هى الشك فى أصل العده، و الثانيه، و هى الشك فى انقضائها مع العلم بها- فلوجوب الفحص عليه فى الأولى، مضافا إلى أصاله عدم تأثير العقد، و لاقتضاء الاستصحاب عدم انقضاء العده فى الثانيه، فلا يجوز العقد فيها اتفاقا.

و أما إذا كانت شبهه حكميه- كما فى الصوره الثالثه، و هى كون الشك فى مقدار العده شرعا مع العلم بها فى الجمله، و الصوره الرابعه، و هى الشك فى حرمه التزويج على(۲) المرأه فى العده- فلوجوب الفحص فيها عليه اتفاقا، مضافا إلى أصاله عدم تأثير العقد، مع أن الجهاله فى الرابعه بمعنى الشك لا

۱- مر الوجه فى تعديه التزويج ب(على)، و سيتكرر نظيرها.
۲- مر الوجه فى تعديه التزويج ب(على)، و سيتكرر نظيرها.

يكون إلا عن تقصير، لوضوح الحكم فيها بين المسلمين بحيث يعرفه كل أحد الكاشف عن تقصير الجاهل، فالجاهل فيها ليس معذورا بالضروره.

و لو سلمنا المعذوريه فى الصوره الأولى، نظرا إلى اقتضاء الاستصحاب عدم العده و عدم وجوب الفحص فيها، فتكون الشبهه موضوعيه لا يجب الفحص فيها إجماعا، كما ادعاه المصنف- قدس سره- فى بعض كلماته أيضا، و إلى(۱) حكومه هذا الاستصحاب على استصحاب عدم تأثير العقد كما هو كذلك، نظرا إلى كون الشك فى التأثير مسببا عن الشك فى أن عليها عده.

فيكفى فى منافاه الإطلاق، بل العموم- كما مر- عدم استقامه الكلام فى سائر الصور.

فحينئذ يدور الأمر فى الروايه بين: تخصيص الجهاله فيها و تقييدها بالغفله فى جميع تلك الصور، أو تخصيص الجهاله بالصوره الأولى و إخراج سائر الصور عنها على تقدير الشك فيها مع إطلاق الجهاله فى الصوره الأولى بالنسبه إلى الشك.

و بين حمل المعذوريه على المعذوريه فى التزويج بعد العده، حيث إنها لم يقم دليل على نفيها عن واحده من تلك الصور بأى قسم من قسمى الجهاله من الشك أو الغفله، فلا يلزم تخصيص أو تقييد فى الجهاله، مضافا إلى قيام الإجماع على ثبوتها فى أكثرها- و هى غير الأخيره-، فتكون الروايه حجه على ثبوتها فيها أيضا للتنصيص بها(۲) فيها بالخصوص، مضافا إلى إطلاقها بالنسبه إليها.

لا سبيل إلى الأول، لوجوب الأخذ بأصاله الإطلاق و العموم ما لم يثبت الصارف عنهما، و ليس فى الروايه ما يوهم الصرف، فكيف بما يدل عليه؟! فتعين الثانى، و هو المطلوب.

لا يقال: إنه لو كان المراد بالمعذوريه المعذوريه فى التزويج بعد العده لما

١- المعطوف على(نظرا إلى اقتضاء.)،، أى و نظرا إلى حكومه.
٢- كذا فى الأصل، و الصحيح، للتنصيص عليها ..

استقام تعليله عليه السلام إياها فى الصوره الأخيره- المنصوصه فى الروايه- بكون الجاهل فيها غير قادر على الاحتياط، فإنه إنما يستقيم كون عدم القدره على الاحتياط عله على نفى المؤاخذه على التزويج. لأنا نقول: إن تجويز العقد بعد انقضاء العده إنما هو من باب التخفيف و تسهيل الأمر على العباد مع قيام المقتضى لتحريمه، كما ينادى به قوله- عليه السلام-: «فهو معذور»، و لا ريب أن الغافل أولى بالتسهيل عليه من الشاك الملتفت، فاستقام التعليل.

ثم إنه ربما يتخيل: أن إطلاق الجهاله- فى قوله عليه السلام: «الجهاله بأن اللّه حرم ذلك عليه»- أيضا شاهد على حمل المعذوريه على المعذوريه فى التزويج بعد العده بتقريب:

أنها بإطلاقها شامله لصوره التزويج على المرأه المعتده قبل الفحص عن حكم المسأله، فلو كان المراد المعذوريه فى ذلك و رفع المؤاخذه عنه عليه دون المعذوريه فى التزويج بعد العده، لكان مفاد تلك الفقره مخالفا للإجماع بل الضروره، فإن الجاهل بالأحكام الشرعيه لا يصح و لا يجوز له الرجوع إلى أصاله البراءه قبل الفحص ضروره، فلا يكون معذورا بالبديهه.

هذا بخلاف ما لو حملناها على المعذوريه فى التزويج بعد انقضاء العده، لعدم قيام الإجماع- حينئذ- على خلافه، فتكون الفقره المذكوره دليلا على جواز العقد بعد العده فى تلك الصوره كما مرت الإشاره إليه، فحينئذ لو بنينا على الثانى عملنا بإطلاقها، و إلا يلزم طرحه من غير صارف له، و هو باطل فتعين الأول.

هذا، لكن لا يخفى فساده على من له أدنى تأمل، فإن تعليله- عليه السلام- الأهونيه فى تلك الصوره بعدم القدره فيها على الاحتياط قرينه على أن مورد تلك الفقره هو الغافل لا غير، و لا ريب أنه يتعقل فى حقه المعذوريه فى

التزويج على المرأه المعتده، بمعنى رفع المؤاخذه عنه عليه، بل لا بد أن يكون كذلك، فإذا أمكن فى حقه ذلك تحمل(۱) المعذوريه فى تلك الفقره على الأعم من المعذوريه فى التزويج بعد العده لإطلاقها، فإذا فرض كون المراد منها هنا الأعم يكون(۲) المراد منها ذلك أيضا، و إلا لزم التفكيك فى المعذوريه فى الموارد فى سائر الصور(۳)، فيتم مطلوب المستدل.

اللهم إلا أن يلتجأ حينئذ- فى حمل المعذوريه على المعذوريه فى التزويج بعد العده- إلى ما ذكرنا من الوجهين، فيرجع الأمر

بالأخره إليهما، فلم يبد [هنا](۴) وجه ثالث للدلاله على المطلوب.

قوله- قدس سره-: (لوجوب الفحص و أصاله عدم تأثير العقد.).(۵).

(۱) قد مرت الإشاره إلى ضعف كل من هذين.

أما الأول: فلكون الشبهه- حينئذ- موضوعيه لا يجب الفحص فيها إجماعا.

و أما الثانى: فلأن استصحاب عدم العده حاكم على هذا الأصل جدا، كما مر.

هذا، لكن لا يبعد أن يكون مراده- قدس سره- من الجهاله بأصل العده الجهاله بلزوم التربص، فتكون الشبهه حكميه قصر فى السؤال عنها، و لا يجوز

۱- فى الأصل: فتحمل.
۲- فى الأصل: فيكون.
۳- كذا فى الأصل، و الصحيح: .. المراد منها ذلك أيضا فى سائر الصور، و إلا لزم التفكيك فى المعذوريه فى الموارد، فيتم مطلوب المستدل.
۴- فى الأصل الكلمه غير مقروءه أثبتناها استظهارا.
۵- فرائد الأصول ۱: ۳۲۸.

ص: ۴۵

له الرجوع إلى أصاله البراءه، لتوقفه فى الشبهه الحكميه على الفحص، فيكون ما ذكره- قدس سره- من عدم معذوريته- حينئذ- معللا بوجوب الفحص و أصاله عدم تأثير العقد فى محله، إذ لا أصل يعارض- حينئذ- أصاله عدم تأثير العقد، فضلا عن حكومته عليها، فتكون هى محكمه، و القرينه على إرادته- قدس سره- تلك الصوره تعليله بوجوب الفحص و أصاله عدم تأثير العقد، إذ لو كان المراد هو صوره الشبهه الموضوعيه- و هى الجهاله بأن عليها عده، أم لا، مع العلم بوجوب العده- لم يستقم هذا التعليل، كما عرفت، و لا يقول هو بلزوم الفحص- حينئذ- و لا باعتبار هذا الأصل.

قوله- قدس سره-: (إلا أنه إشكال وارد على الروايه على كل تقدير.).(۱).

(۱) يعنى أن تخصيص الجاهل بالحكم بالتعليل المذكور إشكال وارد عليها مطلقا:

أما على تقدير كون المراد بالجهاله فى جميع الفقرات متحدا- بأن يكون المراد منها فى الجميع الغفله- فلأنه مستلزم لكون تعليل أولويه الجاهل بالحكم بالعله المذكوره تعليلا بالعله المشتركه، و هو قبيح، كما لا يخفى، أو بأن يكون المراد منها فى الجميع الشك، فإنه لا وجه للتعليل- حينئذ- أصلا، لكونه كذبا.

و أما على تقدير كون المراد منها فى هذه الفقره الغفله، و فى سابقها الشک.

فيلزم التفکيک بين الجهالتين، و هو خلاف الظاهر، إلا أنه بعد دوران الأمر بينه و بين التقدير الأول بأحد احتماليه يجب الالتزام به، لبطلان الأول و فساده عند العقل مطلقا، بخلاف الثانى، فإن غايته كونه مخالفا للظاهر، لا قبيحا. و الظاهر يخرج عن مقتضاه بعد قيام القرينه عليه بالضروره، و لذا قال- قدس سره-

---

١- فرائد الأصول ١: ٣٢٨، و العباره فيه هكذا:(إشكال يرد) ..

(و محصله لزوم التفکيک بين الجهالتين)(١) بغير موجه(٢)- بالفتح-.

قوله- قدس سره-: (فتدبر فيه و فى دفعه.).(٣).

(١) أما التدبر فى أصل الإشكال فقد حصل.

و أما التدبر فى دفعه: فبأن الجهاله معناها إنما هو عدم العلم المعبر عنه بالفارسيه: ب (نادانى) المتحقق تاره فى ضمن الشک، و أخرى فى ضمن الغفله، كما مرت الإشاره إليه، و هى مستعمله فى كلا الموضعين من الروايه فى هذا المعنى العام، إلا أنه لما لم يكن لها مصداق فى الثانى منهما- و هو الجهل بأن اللّه حرم عليه التزويج فى العده- إلا فى ضمن الغفله، لوضوح هذا الحكم بين المسلمين كالشمس فى رابعه النهار، بحيث يعرفه كل أحد ممن قرعت سمعه كلمه الإسلام أو كان لها مصداق آخر أيضا، لكنه فى غايه الندره، بحيث كاد أن يلحق بالمعدوم، فعلل عليه السلام أولويه العذر- هنا- بعدم القدره على الاحتياط، لانحصار مورد الجهاله هنا فى الغفله، لا لاستعماله إياها- هنا- فى الغفله، حتى يلزم التفكيک، مع أنه لا يعقل- مع إطلاق الجهاله فى السؤال بكلا شقيه- وقوع الجواب بكونها أهون فى الشق الثانى معللا بأنى فرضت الجاهل فيه الغافل، و هو لا يقدر على الاحتياط، لكون ذلک بمكان لا يمكن نسبته إلى أحد منا، فكيف بالإمام عليه السلام؟!

قوله- قدس سره-: (إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى (منه) إليهما ... إلى آخر)(۴).

١- فرائد الأصول ١: ٣٢٨.
٢- العباره فى الأصل غير واضحه، و الأقرب فيها:(يعنى موجبه- بالفتح-)، فهو- رحمه اللّه- يفسر عباره الفرائد أعلاه بما يلى: .. لزوم المحذور المترتب على التفكيک بين الجهالتين.
٣- فرائد الأصول ١: ٣٢٨.
۴- فرائد الأصول ١: ٣٢٩.

(۱) نظرا إلى أن كلمه (من) ظاهره فى التبعيض، فمقتضاها هنا كون الحرام قسما من ذلك الشى ء و فردا منه، و على تقدير جعل الشى ء خصوص المشتبه لم يكن الحرام قسما منه، بل عينه، فإن الشى ء الكلى المشتبه الحكم كشرب التتن- مثلا- عند الاطلاع بحرمته(۱) يكون الحرام نفسه، لا فردا منه، إذ المفروض عدم وجود القسمين فيه: أحدهما حلال، و الآخر حرام.

قوله- قدس سره-: (و كون الشى ء مقسما لحكمين- كما ذكره المستدل- لم يعلم له معنى محصل)(۲).

(۲) إذ المعتبر فى المقسم صدقه على كل واحد من الأقسام، و لا يعقل كون الشى ء المشتبه الحكم- الّذى هو الموضوع- صادقا على شى ء من الحكمين، فإنهما من عوارضه، لا من أفراده و مصاديقه.

هذا، لكن لا خفاء فيما أراده المستدل من تلك العباره، فإنه أراد بها كون الشى ء محتملا للحليه و الحرمه، و إنما أدى مراده بما لا دخل له فى إفادته، مع ظهورها فيما ينكره كل صبى.

قوله- قدس سره-: (لازم قهرى لا جائز لنا.)(۳).

(۳) فيه: أنه معلوم أن مراد المستدل بالجواز هو العقلى، و هو الإمكان، لا الشرعى، و هو الإباحه، حتى ينكر بما ذكره- قدس سره-.

قوله- قدس سره-: (و على الاستخدام ...- إلى قوله-: فذلك الجزئى لك حلال.)(۴).

(۴) إنما جعل المشار إليه على تقدير الاستخدام هو الجزئى المراد بلفظ.

۱- كذا فى الأصل، و الصحيح: الاطلاع على حرمته.
۲- فرائد الأصول ۱: ۳۲۹.
۳- فرائد الأصول ۱: ۳۲۹.
۴- فرائد الأصول ۱: ۳۳۰.

الشى ء، دون الكلى الّذى يعود إليه الضمير فى «فيه» و «منه»، لأنه لولاه لخلت الجمله الواقعه خبرا عن المبتدأ- الّذى هو الشى ء- عن الربط لها إلى ذلك المبتدأ، كما لا يخفى.

قوله- قدس سره-: (و لضمير «منه» و لو على الاستخدام.)(۱).

(۱) إذ معنى الروايه على تقديره: أن كل جزئى مشتبه الحكم محتمل للحليه و الحرمه، فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف الحرام من نوعه، فتدع ذلك الحرام، و ظاهر كلمه (من) كما مر هو التبعيض، فمقتضاها كون ذلك الجزئى مما فى نوعه قسمان فعلا- أحدهما حلال و الآخر حرام- و هذا لا ينطبق على الشبهات الحكميه التى أراد المستدل الاحتجاج عليها، فإن الجزئى فيها

ليس مما فى نوعه قسمان فعلا، بل حال نوعها مردد بين الحليه و الحرمه، لا أنه منقسم إليهما، فإن الشك فى حرمه الجزئى فيها أو حليه ينشأ من الشك فى حال نوعها.

قوله- قدس سره-: (الاشتباه الّذى يعلم من قوله: «حتى تعرف ...»)(۲).

(۲) فإن الحكم على شى ء بالحليه أو الحرمه- أو غيرهما من الأحكام التكليفيه أو الوضعيّه- مغيا بغايه العلم و المعرفه يفيد أن المراد بالشى ء- الّذى جعل موضوعا لذلك الحكم المغيا بتلك الغايه- هو المشتبه المتردد حكمه فى الواقع بين كونه هذا الحكم أو نقيضه.

قوله- قدس سره-: (ليس منشأ لاشتباه لحم الحمير.).(۳)

(۳) فإن منشأ الاشتباه فيه إنما هو فقد النص، كما فى شرب التتن.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۰.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۳۰.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۳۰، و فيه:(الحمار) بلفظ المفرد.

قوله- قدس سره-: (معرفه ذلك الحرام الّذى فرض وجوده.).(۱)

(۱) فإن إعاده النكره بالمعرفه يفيد أن المراد بها هى النكره بخصوصها.

و قوله: (فرض وجوده) يعنى فرض وجوده فى الشى ء الّذى جعل موضوعا للحكم بالحليه، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام».

أقول: لا يخفى أن اتحاد الحرام- الّذى جعل معرفته غايه للحكم بالحليه- مع الشى ء المفروض الوجود الّذى لا يقضى بخروج مثل مطلق اللحم عن موضوع الروايه، إذ ليس معنى «شى ء فيه حلال و حرام» أزيد من كونه شيئا وجد فيه القسمان فعلا، و هو صادق على مطلق اللحم جدا، لوجودهما فيه كذلك، فيقال: إن حليه مطلق اللحم مغياه بمعرفه ذلك القسم الحرام منه، لا أن حليه قسم آخر منه مغياه بمعرفه ذلك القسم الحرام، حتى ينكر، فمعرفه لحم الخنزير ليست غايه لحليه لحم الحمار من حيث خصوصيته، بل إنما هى غايه لها بعنوان كونه من مطلق اللحم.

فظهر أن مجرد اتحاد الحرام- الّذى جعلت معرفته غايه للحليه- مع الحرام الموجود فى نوعه لا يقضى بما ذكر إلا بضميمه ما مر من أن الظاهر من قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» بيان منشأ الاشتباه فى الحليه و الحرمه، فيكون المراد بالحرام هو الّذى صار وجوده منشأ لاحتمال الحرمه، فيكون المراد بالحرام- الّذى جعلت معرفته غايه لحليه ذلك النوع- هو هذا الحرام، و هذا لا ينطبق على المثال المذكور، فإن وجود القسم الحرام فيه- و هو لحم الخنزير- لم يكن منشأ لاحتمال الحرمه فى لحم الحمار،

حتی یکون معرفته غایه للحلیه، بل المنشأ له إنما هو فقد النص، کما مرت الإشاره إلیه، و مع الحاجه إلی تلک الضمیمه لم یحسن قوله- قدس سره- (هذا کله مضافا) إلی آخر ما ذکره، فإن الظاهر

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۰- ۳۳۱.

منه جعل ذلک وجها آخر مستقلا لإثبات المرام، و قد عرفت ما فیه.

اللهم إلا أن یکون المراد جعل ذلک من القرائن المفیده بمجموعها لما هو فی صدده، و لا یبعد، و إن کانت العباره قاصره عنه.

ثم إن الروایه الشریفه شامله لجمیع الشبهات الموضوعیه البدویه منها و الثانویه التی علم بوجود حرام فیها، کالشبهه الغیر المحصوره و المحصوره أیضا، و لقسم من الشبهات الحکمیه،- و هو أن علم بحرمه صنف من نوع و بحلیه صنف آخر منه إجمالا مع عدم العلم بأن الحرام أی الصنفین منه- فإنه یصدق علی ذلک النوع أنه شی ء فیه حلال و حرام فعلا، و یکون منشأ الاشتباه فیه هو وجود القسمین، لکن لا بد من تخصیصها بالشبهات البدویه و بالقسم الأول من الثانویه و لإخراج الأخیرین منها، کما سیأتی التنبیه علیه فی محله إن شاء اللّه تعالی.

قوله- قدس سره-: (و الإنصاف ظهور بعضها.).(۱).

(۱) و هو قوله علیه السلام: «کل شی ء مطلق حتی یرد فیه نهی»(۲).

قوله- قدس سره-: (و الظاهر من التعبیر عن الدلیل المخالف (للأصل) بالناقل إراده الأصل)(۳)، (۲) فإن ذلک هو المعهود من الدلیل المخالف للأصل العملی، بل المصطلح علیه بینهم، کما أن المعهود- بل المصطلح بینهم- فی الدلیل المخالف للأصل اللفظی- کأصاله الحقیقه و أصاله الإطلاق و العموم- هو لفظ الصارف

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۱.
۲- الفقیه ۱: ۲۰۸- ۲۲ باب ۴۵، وسائل الشیعه ۱۸: ۱۲۷- ۱۲۸- ۶۰ باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی.
۳- فرائد الأصول ۱: ۳۳۴. الموجود فی الفرائد عباره المحقق فی المسائل المصریه التی وجه بها نسبه السید إلی مذهبنا جواز إزاله النجاسه بالمضاف مع عدم النص.

و هذا الّذی ذکره- قدس سره- دفع لما ربما یتوهم من أنه لعل مراد المحقق- قدس سره- من الأصل الّذی ادعی الاتفاق علی العمل به إذا لم یکن دلیل مخالف له هو اللفظی، بمعنی أنه- قدس سره- فهم أن السید- قدس سره- حکم بجواز إزاله النجاسات بالمائعات المضافه متمسکا بإطلاق لفظ الغسل فی الأوامر الشرعیه الوارده فی الغسل عن النجاسات، مع عدم ثبوت

دلیل علی خلافه عنده، فنسب حکم المسأله إلی مذهبنا، لأن المذهب علی جواز العمل بأصاله الإطلاق، و سائر الأصول اللفظیه ما لم یثبت دلیل علی الخلاف.

فوجه کلامه بما فهمه منه.

فی الاستدلال بالإجماع

قوله- قدس سره-: (و ان طریقه الشارع کان تبلیغ المحرمات.).(۱).

(۱) قد بتوهم: أنه- قدس سره- جعل ذلک من کواشف الإجماع العملی المذکور، و أن قوله: (و أن طریقه الشارع) عطف علی قوله: (فإن سیره المسلمین).

لکن لا یخفی ما فیه من الضعف، فإن ذلک علی تقدیر ثبوته لا یصلح لکونه کاشفا عن الإجماع المذکور، بل إنما هو دلیل آخر مستقل علی إثبات أصاله البراءه، و یمکن أن یکون معطوفا علی قوله: (الإجماع العملی)، بأن یکون الوجه الثالث من وجوه الکواشف عن الوجه الثانی من وجهی الإجماع مرکبا من الإجماع العملی و منه، لکن علی هذا أیضا لا یسلم من الإشکال المذکور، مع أنه یبعده- أیضا- أنه- قدس سره- جعل کل واحد من وجوه الکشف عن الوجه الثانی من وجهی الإجماع بسیطا، لا مرکبا من وجهین، فتدبر.

لکن الظاهر أنه عطف علی الفحص فی قوله: (بعد الفحص) یعنی أن سیره المسلمین علی عدم الالتزام و الإلزام بترک ما یحتمل ورود النهی عنه من

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۴.

الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و بعد ملاحظه أن طریقه الشارع کانت تبلیغ المحرمات دون المباحات. هذا.

أقول: یتجه علی ذلک- مضافا إلی ما ذکره (قدس سره)- بأن ملاحظه هاتین المقدمتین توجب القطع بانتفاء الحرمه فی المشکوک، و یصیر الشک فی حرمته بدویا یزول بملاحظتهما، فیخرج عن الشهاده لما نحن فیه، فافهم.

فی الاستدلال بالعقل

قوله- قدس سره-: (الرابع: حکم العقل بقبح العقاب علی شی ء من دون بیان التکلیف ... إلی آخره)(۱).

(۱) المراد بالبیان لیس خصوص العلم، و إلا لقبح العقاب علی مخالفه التکالیف القائمه علیها الطرق الظنیه المعتبره، ضروره أن قیام الأماره الظنیه علی تکلیف لا یوجب العلم به، فلا یعقل کونها بیانا علمیا له، مع أنه لا شبهه فی جواز العتاب و حسن العقاب علیها حکم العقل و شهاده العقلاء کافه، بل المراد به الحجه القاطعه للعذر بین الموالی و العبید، و هی ما لو عمل به العبد و اتفق

مخالفته للواقع- بأن كان مؤديا إلى مبغوض المولى- لقبح على المولى عقاب العبد على ذلك، و لو لم يعمل به و اتفق كون مؤداه مطلوبا للمولى لحسن له عقابه عليه (۲)، فيعم الطرق الظنيه المعتبره، فإنها و إن لم تكن حججا فى أنفسها كالعلم، إلا أنها منزله منزله العلم بجعل الشارع و أمره بالعمل بمؤداها و جعله [إياها] مرآه للواقع كالعلم.

لا يتوهم: أنه إذا لم يكن الطرق الظنيه بأنفسها حججا- بل بجعل

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۵.

۲- قبح العقاب فى صوره مخالفه الطريق للواقع إنما هو لعدم بيان ذلك التكليف الّذى اتفق مخالفته جهلا. فإن مجرد نصب طريق من دون قيامه على تكليف لا- يكون بيانا لذلك التكليف، و إنما يكون بيانا له إذا قام عليه، بأن يكون موصولا إليه، و حسنه فى صوره مصادفته للواقع إنما هو لبيانه بقيام ذلك الطريق عليه بالفرض. لمحرره عفا اللّه عنه.

الشارع- فيكون مدار الحجيه فيما لم يكن حجه بنفسه على جعل الشارع، فيكون الطرق الظنيه و الأمور الغير المفيده للظن أصلا (۱) سواء من حيث عدم حجيتهما فى أنفسهما و حجيتهما بجعل الشارع، فما الوجه فى جعل الشارع الأولى حججا دون الثانيه؟ لأنّ اعتبار الشارع ما لم يكن حجّه بنفسه و جعله حجّه معناه- كما أشير إليه- إنّما هو أمره بالعمل بمؤدّاه و جعله مرآه لتكليفه الواقعى، و ذلك لا يعقل فى الثانيه، ضروره أنه ليس لها مؤدّى ليأمر الشارع بالعمل به، لعدم الكشف فيها أصلا، فيرجع جعلها طرقا إلى جعل الشكّ طريقا، و هو غير معقول.

و بالجمله: الطرق الظنيه صفه الطريقيه ثابته لها فى أنفسها كالعلم إلا أن الخاصيه المترتبه على العلم- و هى السببيه لقطع العذر- ليست لازمه لها كما فى العلم، بل إنما هى بجعل الشارع، فجعل الشارع مكمل لطريقيتها لا محدث لصفه الطريقيه فيها.

و مما ذكر إلى هنا ظهر: أنه لا- يعقل أن يأمر الشارع بالاحتياط فى مورد الشك فى التكليف الواقعى لأجل دفع ضرر ذلك التكليف الأخروى، سواء كان أمره ذلك إرشاديا، أو شرعيا يكون الحكمه فيه التحرز عن ذلك الضرر الأخروى، إذ بعد قبح العقاب على ذلك التكليف المشكوك لا- ضرر حتى يجعل التحرز عنه منشأ للأمر بأحد الوجهين المذكورين، و أنه يقبح للشارع(۲) إلزام المكلف- بخطاب آخر سوى الخطاب الواقعى المشكوك فيه- على امتثال(۳) ذلك التكليف المشكوك فيه، بأن يقول له- مثلا-: يجب عليك امتثال التكاليف

۱- ككون طلوع الشمس أو غروبها- مثلا- حجه و طريقا مجعولا على وجوب امتثال التكاليف الواقعيه المجهوله. لمحرره عفا اللّه عنه.

۲- كذا فى الأصل، و الصحيح: يقبح على الشارع.

۳- كذا فى الأصل، و الصحيح: بامتثال.

الواقعيه المشكوك فيها عندك ضروره أن هذا الخطاب لا يعقل كونه بيانا لذلك التكليف الواقعى المشكوك فيه و طريقا إليه، بل هو على جهالته بعده أيضا، فيكون هذا إلزاما بامتثال تكليف لا بيان له أصلا، و هو قبيح.

نعم يجوز له الأمر- فى الصوره المفروضه- بالاحتياط، مع جعل موضوعه هو احتمال الخطاب الواقعى، لا الضرر الأخروى، بأن يأمر: بأنك إذا احتملت فى مورد احتمال(۱) كونه منهيا عنه فى الواقع يجب عليك التحرز عنه، فإن المفروض احتمال الخطاب، و ليس كالضرر الأخروى الّذى يقطع بعدمه، فيصح جعل موضوع ذلك الأمر هو محتمل الخطاب، إلا أن هذا الأمر- أيضا- لا يعقل كونه بيانا للتكليف و الخطاب المشكوك فيه، و إنما هو بيان لحكم هذا الموضوع الخاصّ، و هو المحتمل كونه منهيا عنه مثلا، فهو مصحح للعقاب على مخالفه نفسه و لو لم يكن فى مورده تكليف واقعى أصلا، لا على الواقع.

هذا بناء على كون ذلك الأمر شرعيا.

و أما لو كان إرشاديا لأجل التحرز عن الضرر الدنيوى المترتب على الحرام الواقعى الغير المرتفع بالجهل، فحينئذ لا عقاب على نفسه أيضا.

قوله- قدس سره-: (و دعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى ... إلى آخره)(۲).

(۱) طريق الإيراد بتلك القاعده(۳) أن يقال على نحو الإجمال(۴): إنه إذا بنى على قبح العقاب عقلا على التكليف المجهول فهنا قاعده عقليه أخرى- و هى وجوب دفع الضرر المحتمل- فما يصنع بتلك؟ و كيف التوفيق بينها و بين هذه،

۱- لا يخفى عليك زياده كلمه(احتمال) هنا.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۳۵.

۳- و هى قاعده دفع الضرر المحتمل.

۴- يعنى بطور سربستگى. لمحرره عفا اللّه عنه.

و هى قبح العقاب من غير بيان؟

و طريق الجواب عنها: أن منافاه تلك القاعده على تقدير ثبوتها لهذه إنما تتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون تلك رافعه لموضوع هذه، بكونها بيانا للتكليف المجهول.

و ثانيهما: أن يكون ما نحن فيه- أعنى الشبهه التحريميه- مصداقا لكليهما بحيث يشمله تلك و هذه.

و هى- بكلا وجهيها- مدفوعه:

أما على الأول: فبما ذكره- قدس سره- من أن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول، بمعنى أنه لا يصلح لذلك، نظير عدم صلاحيه الأمر بوجوب الإتيان بمشكوك الوجوب- مثلا- لكونه بيانا للتكليف الوجوبيّ الواقعى، بل هى قاعده ظاهريه موضوعها محتمل الضرر، فلو تمت- بمعنى أنه ثبت كونها حكما شرعيا، لا إرشاديا- فالعقاب على مخالفه نفسها، لأنها- حينئذ- بيان لحكم موردها و لو لم يكن تكليف واقعى فى موردها أصلا، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده، فإذا كان المأخوذ فى موضوعها احتمال الضرر فلا تصلح لورودها على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإن جريانها فى مورد فرع احتمال الضرر، و القاعده المذكوره تنفيه، فتكون هى وارده على تلك، لا العكس.

و أما على الثانى: فظهر وجهه- أيضا- مما ذكرنا، فإن ما نحن [فيه] ليس من أفراد تلك القاعده أصلا، بل هو [فرد] لهذه القاعده فقط، و هى مخرجه له عن كونه من أفراد تلك.

و شيخنا الأستاذ- قدس سره- إنما اقتصر على بيان الإشكال على الوجه

ص: ۵۶

الأول و دفعه، و لعل وجه عدم تعرضه له [على][(۱)] الوجه الثانى: أنه بعد الجواب المذكور عن الأول لا يبقى مجال للثانى أصلا، فافهم [(۲)].

قوله- قدس سره-: (ذكر السيد أبو المكارم ابن زهره[(۳)]- قدس سره-: أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق.).[(۴)].

(۱) المراد بالتكليف ليس مجرد الخطاب المتوجه إلى المكلف الموقوف تنجزه عليه على علمه به، فان ذلك مما لا شبهه فى جوازه، فإنه لا يلزم منه محذور أصلا، فلا يجوز حمل كلام السيد عليه، مع أنه خلاف الظاهر من لفظ التكليف أيضا، بل مراده- كما هو الظاهر من لفظ التكليف أيضا، مضافا إلى شهاده قوله:

(تكليف بما لا يطاق)- هو الخطاب المتوجه إلى المكلف على سبيل التنجيز بحيث يؤاخذ الأمر على ترك العمل به.

و مراده بما لا طريق إلى العلم به ما لا طريق إلى العلم به من حيث كونه مكلفا به من قبل الآمر، و يكون عدم العلم حقيقه راجعا إلى التكليف.

و مراده بما لا يطاق بقرينه ما ذكره شيخنا الأستاذ- قدس سره- هو ما لا يطاق الامتثال به، فيكون حاصل كلامه: أن التكليف بالمعنى المذكور

۱- فى الأصل: من.

۲- و التعليق على التمام: إشاره إلى عدم كونها حكما شرعيا، بل إنما هى إرشادى محض، لا يترتب عليها عدا ما يترتب على نفس الواقع، فإن كان فى موردها ضرر فيترتب على الفعل، و إلا فلا. لمحرره عفا اللّه عنه.

۳- غنیه النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، قسم أصول الدین: مخطوط.
۴- فرائد الأصول ۱: ۳۳۵.

ص: ۵۷

- بأمر لا- طریق للمکلف إلی العلم بتعلق التکلیف به- تکلیف بما لا- یطاق الامتثال به، و هو قبیح، فیکون التکلیف المذکور قبیحا، و إنما لم یحتج علی بطلان ذلک (۱) اتکالا علی وضوحه.

و وجه استدلاله بذلک علی مسأله البراءه: أنه لو کان التکلیف المشکوک فیه فی الواقع منجزا علی المکلف- و موجبا للزوم الإتیان به بطریق الاحتیاط- لکان ذلک التکلیف تکلیفا بما لا طریق إلی العلم به، و هو قبیح، لکونه. تکلیفا بما لا یطاق الإتیان به، فیکون باطلا، فیکون المقدم مثله، فحینئذ لا شی ء یقتضی وجوب الاحتیاط فی موارد الشک فی التکلیف.

لکن لا- یخفی أن قبح التکلیف بما لا طریق إلی العلم به من جهه کونه تکلیفا بما لا یطاق الإتیان به، علی ما ذکره المستدل لا یتم بمجرد صدق کونه تکلیفا بما لا یطاق الإتیان به، فإن القبیح هو التکلیف بما لا یطاق، و أما قبح التکلیف بما لا یطاق الإتیان به، فهو مطلقا ممنوع، بل المسلم منه ما إذا کان الغرض من التکلیف هو الامتثال الحقیقی، بمعنی الإتیان بخصوص المأمور به أو ترک خصوص المنهی عنه، لکونه مأمورا به أو منهیا عنه، و السر فیه رجوعه إلی التکلیف بما لا یطاق. و أما لو کان الغرض منه الإتیان به علی أی وجه کان فقبح ذلک التکلیف- من جهه صدق التکلیف بما لا یطاق الإتیان به- ممنوع.

و الحاصل: أنا و إن کنا نقول بقبح التکلیف بما [لا] طریق إلی العلم [به]، لکن [لا] لأجل ما ذکره المستدل، بل لأجل قبح ذلک فی نفسه عند العقل من غیر إرجاعه إلی أمر آخر و إدخاله فیه، و المستدل أراد إثبات قبحه من جهه

۱- أی بطلان التکلیف بما لا یطاق الإتیان به. [منه قدس سره].

ص: ۵۸

قبح التکلیف بما لا یطاق امتثاله(۱)، و لأجل إرجاعه إلیه و إدخاله فیه، فحینئذ یتجه علیه:

أن قبح التکلیف بما لا طریق إلی امتثاله(۲) مطلقا ممنوع، بل إنما یکون قبیحا إذا لزم منه التکلیف بما لا یطاق، و هو فیما إذا کان الغرض من التکلیف الامتثال الحقیقی، فلا یستقیم- حینئذ- جعله دلیلا علی أصل البراءه، إذ للخصم أن یمنع کون الغرض من التکلیف المشکوک فیه ذلک، بل لا بد له من منعه، فإنه لو سلم ذلک فلا ریب فی عدم إمکان حصوله بالاحتیاط أیضا، فلا وجه له(۳) لإیجابه.

و بالجمله: لأحد أن یقول للمستدل: الغرض من التکلیف الواقعی المشکوک لا ینحصر فی الامتثال حتی یحکم ببطلانه، لکونه تکلیفا بما لا- یطاق، بل یمکن أن یکون الغرض منه مطلق صدور الفعل أو إتیانه لداعی حصول الانقیاد، فعلی المستدل نفی هذین الاحتمالین أیضا، حتی یثبت خلو التکلیف المذکور عن الغرض بالکلیه، فیکون قبیحا و باطلا حینئذ.

و شیخنا الأستاذ- قدس سره- لما رأی عدم تمامیه هذا المقدار الّذی ذکره السید- قدس سره- علی إثبات أصاله البراءه، فأکمله بقوله: (و احتمال کون الغرض من التکلیف.)(۴). إلی آخر ما ذکره- قدس سره- فقوله ذلک إلی آخره تتمیم لذلک الدلیل.

و حاصل ما ذکره- قدس سره- من الدفع بتوضیح منا: أنه إن قام دلیل علی وجوب إتیان الشاک فی التکلیف بالفعل مطلقا أو لاحتمال المطلوبیه فذلک

۱- فی الأصل: الامتثال به ..

۲- فی الأصل: الامتثال به ..

۳- (له) الظاهر زیادتها.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۳۶.

مغن عن التکلیف بنفس الفعل، و إلا فلا یصلح التکلیف المجهول، لکون الغرض منه أحد هذین الأمرین، فإنه علی تقدیر کون الغرض منه أحدهما، فهو إما غرض علی سبیل الإطلاق، بمعنی أن المقصود به تحریک المکلف إلی تحصیله علی أی تقدیر، و إما غرض فی الجمله، بمعنی أن المقصود به تحریکه إلی إیجاده أحیانا، و لا یعقل کون التکلیف المجهول محرکا أصلا لعدم قابلیته لذلک، مع أن الغرض لو کان هو الثانی- أی إتیان المکلف بالفعل لداعی الانقیاد- فهو حاصل بدون تکلیف فی الواقع أصلا، فإن مجرد احتماله یکفی فی ذلک، و لا حاجه إلی وجوده الواقعی.

اللهم إلا- أن یبدی وجه آخر: و هو أن الغرض لعله حصول الفعل من المکلف علی سبیل الامتثال إذا صادق الواقع، إذ بدونه مجرد انقیاد.

و بعباره أخری: أنه یکلف اللّه تعالی العبد فی حال جهله به لغرض أنه إذا أتی بالمحتمل کونه مکلفا به بداعی احتمال التکلیف یقع ذلک امتثالا، و یثیبه ثواب الامتثال إذا اتفق کونه هو المکلف به واقعا، إذ لو لم یکلف فی الواقع، و أتی هو بالمحتمل کونه مکلفا بداعی احتمال التکلیف به، فلا یقع ذلک امتثالا، إذ مجرد الإتیان به علی هذا الوجه مع عدم تکلیف فی الواقع لا یجعله امتثالا، بل هو مجرد انقیاد، و لو أعطی شیئا فهو لأجل الانقیاد لا الامتثال، نظیر ما إذا ارتکب أحد شیئا باعتقاد کونه محرما- أو بداعی احتمال کونه کذلک- لا یکون مخالفه إذا لم یصادف الواقع، بل إنما هو مجرد تجر، و لو عوقب لکان عقابه ذلک لأجل التجری لا غیر.

لکنه مدفوع: بأن هذا الغرض لیس من الأغراض المتعارفه فی التکالیف عند العقلاء، فلا یجوز احتماله فی تکالیف الشارع.

و أیضا یتجه علیه: ما مر من أن التکلیف لا- بد أن یکون محرکا للمکلف إلی ما هو المطلوب منه، و لا- یعقل کون التکلیف المجهول محرکا أصلا.

هـذا، مع أن حقيقه التكليف هو مـا حمل المكلف على الفعل و بعثه إليه، و التكليف المجهول حال كونه كـذلك لا يعقل كونه محركا كما عرفت، فلا يكون تكليفا حقيقه.

قوله- قدس سره-: (و اعلم أن هذا الدليل العقلى) إلى قوله: (معلق على عدم تماميه أدله الاحتياط)(۱).

(۱) لا يخفى أنه قـد توهم العباره خلاف المقصود، و هو أن موضوع قاعـده- قبح العقاب على تكليف من دون بيان- مقيد بعدم وجوب الاحتياط، حتى بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه المجهوله، بحيث لو فرض وجوبه بفرض تماميه أدلته فلا يبقى لهذه القاعده مطلقا موضوع، فيكون الاحتياط واردا على هـذه القاعـده مطلقا، و الموهم لـذلك هو قوله- قـدس سره-: (إنما هو إطلاق القول بكون تلك القاعـده معلقه على [عدم](۲) وجوب الاحتيـاط) فـإنه ظاهر فيما ذكر، مع أنه خلاف المقصود، مضافا إلى فساده فى نفسه، حيث إن وجوب الاحتياط كيف يعقل كونه بيانا للتكاليف الواقعيه المجهوله؟! بل إنما هو بيان لحكم موضوع نفسه، و هو مشـكوك الحكم- مثلا- فلا يعقل ارتفاع موضوع تلك القاعده بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه المجهوله مع وجوبه، و لا يقول به الأخبـاريون أيضـا، بـل المقصود كونهـا معلقه بالنسـبه إلى هـذا التكليف الظاهرى الخاصّ، و هو الاحتياط على عـدم تماميه أدله وجـوبه، بحيث لو ثبت منهـا وجوبه لم يبق لتلـك القاعـده موضوع بالنسـبه إلى هـذا الحكم الظـاهرى المشـكوك فيه قبـل، فـإن القاعـده المـذكوره جاريه فى مطلق التكليف المجهول- سواء كان واقعيا أو ظاهريا- و ارتفاع موضوعها عن واحد منهما إنما هو ببيان نفس ذلك الواحد.

و بالجمله: لما كان النزاع فى المقام- أعنى الشبهه التحريميه- فى وجوب

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۶.

۲- زياده يقتضيها السياق.

الاحتيـاط و عـدمه فالقاعـده تنفى العقـاب عن التكليف بالاحتياط مع احتماله، و تثبت البراءه ما لم يثبت وجوب الاحتياط بأدلته، فإذا وجب ارتفع موضوعها عن الاحتياط لمعلوميه حكمه حينئذ، فتنتفى أصاله البراءه الثابته بها.

الاستدلال بالاستصحاب

قوله- قـدس سره-: (بل هو من المقارنات حيث إن عـدم المنع ... إلخ)(۱). (۱) قـال- دام ظلّه-: نعم الإذن الشـرعى ليس لازما شرعيا للمستصـحبات المذكوره كلّها حتى عدم المنع، إلا أنّه يمكن استصـحاب نفس عدم المنع السابق من غير حاجه إلى ثبوت أثر شـرعى له، و هو الإـذن، و ذلـك لأـن عـدم المنع السابق الأزلى و إن لم يكن من المجعولات الشـرعيه و من أحكامه، إلّا أن استمراره واقعا أو ظاهرا إنما هو بيد الشارع، لقدرته على قطعه.

و بـالجمله: كـلّ عـدم يكون انقطـاعه بيـد الشارع بحيث لو شاء لقطعه بإثبات حكم وجودى فى محلّه، فيكون اسـتمراره- أيضا- كـذلك واقعـا أو ظـاهرا، بمعنى أنّ له أن يحكم باسـتمراره واقعـا، و أن يحكم به ظـاهرا و إن كـان المنع موجودا منه فى الواقع،

فعلی هذا فیمکن دخوله فی أخبار الاستصحاب، و یکون الاستصحاب فیه نظیر الاستصحاب فی نفس الأحکام الشرعیه الوجودیه، کاستصحاب الوجوب و الحرمه و غیرهما من حیث کون معنی الاستصحاب فیها هو الحکم باستمرار تلک الأحکام فی مرحله الظاهر، و إحداث خطاب مماثل للخطاب الواقعی، و لا حاجه فیها إلی إحراز أثر شرعی لها. نعم هو معتبر فیما إذا کان المستصحب من الموضوعات، لا الأحکام.

و الحاصل: أن للشارع أن یحکم باستمرار عدم المنع واقعا، و أن یحکم به فی مرحله الظاهر، و یکون حکمه هذا خطابا مماثلا للخطاب الواقعی المبیّن.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۷.

لاستمرار عدم المنع واقعا، کیف و لو لم یبن علی هذا لوجب طرح جمیع الاستصحابات العدمیه الجاریه فی نفی نفس الأحکام کاستصحاب عدم الحرمه و عدم الوجوب و غیرهما، إذ لا فرق بینها و بین عدم المنع من جهه أن الأولی منها- أیضا- لیس بید الشارع حتی یحکم به، و یکون استمرارها بیده، و أن عدم الحرمه أو الوجوب مع الإذن فی الفعل أو فی الترک من قبیل الضدین، فلو لم ینفع هذا التوجیه فی المقام لما تم ثمه أیضا، و بعده لا وجه للاستصحاب فیها، مع أن شیخنا الأستاذ- قدس سره- یقول بجریان الاستصحاب فیها، کما هو الحق عندنا بلا إشکال.

و خلاصه المرام: أن المصحح للاستصحاب لا ینحصر فی ثبوت أثر شرعی للمستصحب، و إلا لم یجر فی مجاری الشک فی الأحکام الشرعیه، لا من حیث الوجود، و لا من حیث العدم، بل المصحح أحد الأمرین علی سبیل منع الخلو: أحدهما ما ذکر، و ثانیهما کون نفس المستصحب من الأمور المنوط استمرارها بید الشارع.

قوله- قدس سره-: (فتأمل)(۱).

(۱) لعله إشاره إلی أن إحراز الموضوع فی موارد الاستصحاب- بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب الإخبار- إنما هو موکول إلی نظر العرف، و هم لا یجعلون مثل ذلک التغایر منشأ لتبدل الموضوع، بل مع ذلک یحکمون بأن هذا هو الّذی کان قبل، و یتسامحون فی ذلک التغایر، فلا یبنون علی مغایره المجنون- إذا أفاق- له حال الجنون، بل یقولون: إنه- حینئذ- هو، و کذا لا یبنون و لا یحکمون بمغایره الصبی- إذا بلغ- له حال الصغر، بل یحکمون باتحاد الموضوع بالنسبه إلی تینک الحالتین، فافهم.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۸.

فی الاحتیاط

اشاره

قوله- قدس سره-: (و منها: أن الاحتياط عسر منفى)(۱).

(۱) حاصل ما يتجه على هذا الوجه و ما بعده: أن المطلوب فى مسأله البراءه نفى الاحتياط كليه عن موارد الشبهه التحريميه، و هذا- كما بعده- لا ينهض لإثبات ذلك، و إنما يوجب- كما بعده- بطلان الاحتياط فى بعض الموارد فقط، فيكون أخص من المدعى.

الاستدلال على الاحتياط بالكتاب و السنه و العقل

اشاره

قوله- قدس سره-: (بالأدله الثلاثه)(۲).

(۲) المراد بها غير الإجماع من الأدله الأربعه المعروفه.

قال دام ظله: ظاهر قوله- قدس سره-: (بالأدله الثلاثه) أن الأدله الثلاثه الآتيه معهوده من هذا اللفظ، ككون الأربعه معهوده من لفظ الأدله الأربعه، و ليس كذلك، فكان الأولى التعبير عنها بقول: وجوه ثلاثه، أو بأسماء تلك الأدله الآتيه، و لو لا تفصيل الأدله فيما بعد لم يفهم أن المراد بلفظ الثلاثه أى الثلاثه من الأدله الأربعه المعروفه، فإنه يمكن تصوير الثلاثه منها على وجوه و اعتبارات، كما لا يخفى.

و لو قيل: إنه لما كان الغرض الاستدلال بها فى هذه المسأله الخلافيه، فذلك قرينه على كون المراد بها غير الإجماع لاتجه عليه أنه كثيرا ما يستدل فى المسائل الخلافيه بالإجماع.

قوله- قدس سره-: (و هى قوله تعالى: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ)(۳)(۴).

(۳) وجه الاستدلال به: أن حق التقاه أن يجتنب العبد عن جميع ما يحتمل

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۳۸.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۳۹.

۳- آل عمران: ۱۰۲.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۳۹.

كونه حراما، فيثبت به المطلوب، فإنه لو لم يجتنب بعض ما يحتمل كونه كذلك لما كان متقيا حقيقه مع أنه تعالى أمر بالتقاه.

قوله- قدس سره-: (و قوله تعالى: فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِى شَىْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ)(۱)(۲).

(۱) لا یخفی أن مساق هذه الآیه مساوق لغیرها من الآیات الناهیه عن القول بغیر العلم، فإن ظاهر التنازع هو الاختلاف فی حکم شی ء المتنازع فیه، فیکون معنی الرد هو رد حکمه إلی اللّه و الرسول، لا التوقف فی العمل، فلا یدل علی المطلوب.

قوله- قدس سره-: (مضافا إلی النقض بشبهه الوجوب و الشبهه فی الموضوع.).(۳).

(۲) توضیح النقض: أنه لو دلت تلک الآیات علی وجوب التوقف فهی عامه بالنسبه إلی الشبهه الوجوبیه و الشبهه الموضوعیه التحریمیه أو الوجوبیه، مع أن المستدلین بها لا- یقولون به فیهما، و لو ادعوا خروجهما بالإجماع فهو مدفوع بکونه مستلزما لتخصیص الأکثر، لکون الخارج أکثر من الداخل، فلا بد- حینئذ- [من] صرفها إلی معنی آخر غیر ما زعموا.

قوله- قدس سره-: (و زاد فیها «إن علی کل حق حقیقه، و کل صواب نورا، فما وافق کتاب اللّه فخذوه»(۴) ... إلی آخره) (۵).

۱- النساء: ۵۹.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۳۹.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۳۹.

۴- الکافی ۱: ۶۹- ۱ باب الأخذ بالسنه و شواهد الکتاب، وسائل الشیعه ۱۸: ۷۸- ۱۰ باب ۹ من أبواب صفات القاضی.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۴۰ لکن فیه العباره هکذا: و نحو صحیحه جمیل بن دراج عن أبی عبد اللّه علیه السلام: «إن لکل حق حقیقه، و علی کل صواب نورا ..».

ص: ۶۵

(۱) جعله علیه السلام ما ذکر تمهیدا لوجوب الأخذ بما وافق الکتاب تنبیه علی أن ما وافق کتاب اللّه حق و صواب، و أن علیه حقیقه و نورا.

قوله- قدس سره-: (فمساقه مساق قول القائل: أترک الأکل یوما خیر من أن أمنع منه سنه.).(۱).

(۲) اعلم أنه ذهب بعض النحاه إلی أن لفظه (أفعل) فی مثل هذه الموارد- مما لم یکن المفضل علیه متصفا بالمبدإ أصلا- وصفی، لا تفضیلی(۲).

لکن لا- یخفی فساده، نظرا إلی أنه إذا کان للوصف لا یجوز استعماله مع لفظه (من) باتفاق جمیع أهل العربیه- مع أنه مستعمل معها فی تلک الموارد- فالحق أنه للتفضیل الفرضی، فإن التفضیل قد یکون حقیقیا، و هو فیما إذا کان المفضل علیه متصفا بالمبدإ، و قد یکون فرضیا(۳)، و ذلک فیما لم یکن هو متصفا به، لکن یفرض اتصافه به، فیفضل غیره علیه علی تقدیر الاتصاف، فیکون معنی هذا التفضیل أن هذا أفضل من ذاک علی تقدیر اتصاف ذلک بالمبدإ، فمعنی ترک الأکل یوما خیر من أن أمنع سنه: أنه علی تقدیر کون المنع من الأکل سنه مشتملا علی صلاح و خیر یکون ترک الأکل یوما خیرا منه، و معنی قوله- علیه السلام-: «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»(۴) أن الاقتحام فی الهلکه لو فرض کونه حسنا یکون الوقوف عند الشبهه خیرا منه.

بل قد یکون اتصاف المفضل بالمبدإ- أیضا- فرضیا، کما فی قول القائل:

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۴۱.

۲- راجع شرح التصریح علی التوضیح ۲: ۱۰۵، و شرح ابن عقیل ۲: ۱۸۲- ۱۸۳.

۳- سبقه إلی هذا المعنی الشیخ الرضی الأسترآبادی(ره) فی شرح الکافیه ۲: ۲۱۵.

۴- الوسائل ۱۸: ۱۱۴ و ۱۲۶- ۹ و ۵۰ باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، بتفاوت یسیر.

ص: ۶۶

(الخضخضه (۱) خیر من الزنا)(۲)، و کذا فی المثال الأول المتقدم، و هو قول القائل:

أترک الأکل یوما خیر من أن أمنع منه سنه، فإنه لا حسن فی الخضخضه و ترک الأکل یوما أصلا، کما لا حسن فیما فضلا علیه، و یکون الغرض فی التعبیر باسم التفضیل فی تلک الموارد إفاده أن ارتکاب هذا أحسن و خیر من ارتکاب ذلک علی کل تقدیر، یعنی لا یختص رجحانه علیه بما إذا فرض خلوه عن الحسن بالمره، بل راجح علیه لو فرض اتصافه به أو اتصاف کلیهما به.

قوله- قدس سره-: (و فی کلا الجوابین(۳) ما لا یخفی علی من راجع تلک الأخبار)(۴).

(۱) فإنها لکثرتها یحصل العلم منها بتواتر وجوب التوقف معنی، بل بتواتر لفظ بعضها إجمالا، فلا حاجه فیها إلی تصحیح السند بوجه، مع أنه یمکن ذلک فی بعضها، فظهر فساد الجواب الأول(۵).

و أما الثانی(۶): ففساده یظهر بما ذکره- قدس سره- من أن المراد

۱- الخضخضه[و الخضخضه المنهی عنها فی الحدیث هو الاستمناء بالید، أی استنزال المنی فی غیر الفرج. تاج العروس ۵: ۲۶- ماده(خضض) من فصل الخاء مع الضاد.]: الجلق[لم أعثر علی هذه الکلمه فی کتب اللغه، و لعلها فارسیه، فقد جاء فی قاموس الفارسیه للدکتور عبد النعیم محمد حسنین- ص: ۱۸۳- : جلق زدن: الاستمناء).]. لمحرره عفا اللّه عنه.

۲- عن ابن عباس أنه سئل عن الخضخضه، فقال:(هو خیر من الزنا. و نکاح الأمه خیر منه). تاج العروس ۵: ۲۶- ماده(خضض) من فصل الخاء مع الضاد.

۳- و هما:- ۱- ضعف سند أخبار التوقف.- ۲- و أنها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس، و هما الجواب الثانی و الثالث بحسب ما جاء فی فرائد الأصول.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۴۵.

۵- و هو الجواب الثانی بحسب ما جاء فی فرائد الأصول.

۶- و هو الجواب الثالث بحسب ما جاء فی فرائد الأصول.

ص: ۶۷

بـالتوقف فی تلک الأخبار إنما هو التوقف فی العمل فی مقابل المضـی فیه، کما یشـهد به سـیاقها و موارد أکثرها، لا التوقف فی الحکـم و الفتـوی اعتمـادا علی القیـاس أو علی کـل مـا لـم یعلـم وصـوله مـن الشـارع، کمـا هـو مفـاد الجـواب الأـول من تلک الأجوبه(۱).

و لا یخفی أن هذا الجواب أفسد من الجواب الأول، فإنه علی تقدیر کون المراد بالتوقف هو التوقف فی الحکم و الفتوی، فسیاق تلک الأخبار آب عن تخصیصها بخصوص القیاس.

قوله- قدس سره-: (و هی جمیع آیات الکتاب.).(۲).

(۱) لاـ یخفی أن آیتین منهـا لاـ دلالـه لهمـا علی نفی اسـتحقاق العقاب علی مخالفه التکلیف المجهول، و هما قوله تعالی: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ ... إلخ(۳)، و قـوله تعـالی وَ مـا لَکُمْ أَلَّا تَـأْکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ إلخ(۴)، فالتعبیر بلفظ الجمع غیر جیـد، اللهم [إلاـ] أن یکون مراده الآیات الـداله علی المطلوب، فإن الآیتین المـذکورتین- کما مر سابقا- لیسـتا من الآیات الـداله علیه، فتدبر.

قوله- قدس سره-: (علی ما هو المفروض.).(۵).

(۲) فـإن المجیب رد الاسـتدلال بأخبـار التوقف بمعارضـتها لأخبـار البراءه، و لا ریب أن المعارضه لا تکون إلا بعـد اسـتجماعها لشـرائط الـدلیلیّه، بحیث لاـ یکون مـانع عن وجوب العمـل بها إلا معارضـتها للأدله الاخر الـداله علی البراءه، فهو معترف بتمامیه تلک الأخبار.

۱- التی ذکرت فی فرائد الأصول.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۴۵.

۳- الأنعام: ۱۴۵.

۴- الأنعام: ۱۱۹.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۴۵.

ص: ۶۸

قوله- قدس سره- (فتلک الأدله بالنسبه إلی هذه الأخبار من قبیل الأصل بالنسبه إلی الدلیل.).(۱).

(۱) لا یخفی أن هذا لا یتم فی آیتین من الآیات المستدل بها علی البراءه علی تقدیر تمامیتهما، و هما قوله تعالی: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً ...(۲) الآـیه، وَ ما لَکُمْ أَلَّا تَأْکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ، وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ(۳)، فإن الظاهر من الموصول- فی قوله: ما أُوحِیَ و ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ- هو الحکم الواقعی، فتـدلان علی عـدم اسـتحقاق العقاب علی ما لم یعلم حکمه الواقعی- سواء لم یعلم حکمه الظاهری أیضا أو علم- فهما نظیرا قوله علیه السلام: «کل شی ء مطلق حتی یرد فیه نهی»(۴). اللهم. [إلا] أن یکون مراده- قدس سره- عدهما من الأدله الغیر الداله علی المطلوب أصلا.

قوله- قدس سره-: (فيوجد فی أدله التوقف ما لا يكون أعم منه ...

إلی آخره)(۵).

(۲) مراده- قدس سره- مما لا يكون أعم منه هو الإجماع المركب علی استلزام التوقف فی صوره تعارض النصين- الدال أحدهما علی الحرمه، و الآخر علی الإباحه- للتوقف فی الشبهه التحريميه فيما لا نصّ فيه، فإنه بعد ثبوت وجوب التوقف فی الشق الأول- بأخبار التوقف لدخوله فيها، مع سلامتها عن معارضه الخبر المذكور- فالإجماع المذكور دليل علی وجوب التوقف فيما نحن فيه، فيكون من أدله التوقف فيما نحن فيه، و لا يكون أعم من الخبر المذكور،

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۴۵.

۲- الأنعام: ۱۴۵.

۳- الأنعام: ۱۱۹.

۴- الفقيه ۱: ۲۰۸- ۲۲ باب ۴۵ فی وصف الصلاه من فاتحتها إلی خاتمتها، وسائل الشيعه ۱۸: ۱۲۷- ۱۲۸- ۶۰ باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۴۶.

فإن ما يدل علی وجوب التوقف فيه إنما هی الشبهه التحريميه فيما لا نصّ فيه التی هی موضوع الخبر المذكور فحسب، فإن وجوب التوقف فی صوره تعارض النصين يثبت بأخبار التوقف، لا به.

قوله- قدس سره-: (فإن ما ورد فيه نهی معارض بما دل علی الإباحه غير داخل فی هذا الخبر.).(۱).

(۱) هذا بناء علی أن المراد بقوله عليه السلام: «حتی يرد فيه ...» هو ورود ما دل علی النهی، فمتی حصل تلك الغايه يرتفع الإباحه المستفاده من الروايه، بل تدل الروايه علی نفی إباحته حينئذ، بناء علی اعتبار مفهوم الغايه، فالصوره المذكوره و إن كانت من صور الشبهه الحكميه التحريميه إلا أنها ورد فيها ما دل علی الحرمه و النهی، فتخرج عن مورد الخبر المذكور، و تشمله أخبار التوقف، فيثبت مطلوب الأخباريين بالتقريب الّذی ذكره- قدس سره-.

قال- دام ظله-: علی تقدير كون الغايه فی الروايه هی مجرد ورود ما دل علی النهی، فالروايه بنفسها نافيه للإباحه و الترخيص الظاهری فی الصوره المذكوره بمقتضی مفهوم الغايه الّذی ذهب- قدس سره- إلی اعتباره أيضا، فلا حاجه- حينئذ- إلی الالتجاء إلی أخبار التوقف، فكان عليه- قدس سره- أن يقول: إن الصوره المذكوره خارجه عما قبل الغايه فی الروايه، و داخله فيما بعدها، فتدل الروايه علی نفی الرخصه فيها و وجوب الاحتياط، فيثبت فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركب.

قوله- قدس سره-: (فتأمل)(۲).

(۲) لعله إشاره إلی منع الإجماع المذکور لوجود المفصل بین المقامین بالتوقف ثمه و البراءه فیما نحن فیه، کما سیأتی فی مسأله تعارض النصین، فانتظر.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۴۶.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۴۶.

ص: ۷۰

و یمکن أن یکون وجهه أنه بعد ثبوت الإجماع المذکور فالخبر المزبور یعارض أخبار التوقف فی صوره تعارض النصین أیضا، و ینفیها بالالتزام، [فإنه](۱) بعد ثبوت التلازم- بین البراءه فیما نحن فیه و بینها ثمه- فهو یدل علیها فیما نحن فیه بالمطابقه، و فی ثمه بالالتزام، فحینئذ لا یسلم أخبار التوقف ثمه عن المعارض، حتی یثبت التوقف فیه، فیثبت فیما نحن [فیه] بالإجماع المذکور.

و یمکن ان یکون الغرض الإشاره إلی کلا هذین الوجهین.

هذا، لکن الظاهر أن وجهه منع کون الغایه فی الروایه المذکوره هو مجرد ورود ما دل علی النهی، بل المراد بورود النهی إنما هو ثبوت الحرمه، فالغایه هذا لا ذاک، و لا ریب أن هذا غیر حاصل فی الصوره المذکوره، فیدخل فی مورد الروایه و ما قبل الغایه، فتعارض هی أخبار التوقف فی تلک الصوره أیضا، فلم یسلم تلک من المعارض، حتی یتم المطلوب بالإجماع المرکب.

قوله- قدس سره-: (مع أن جمیع موارد الشبهه ... إلی آخره)(۲).

(۱) یعنی أن الخبر المذکور یشمل جمیع موارد أخبار التوقف، إذ لا مورد منها لم یکن فیه شی ء محتمل التحریم و لو کان حکما أو اعتقادا، فلیس هو أخص من تلک، حتی یقدم علیها و یخصصها.

قوله- قدس سره-: (فتأمل)(۳).

(۲) لعله إشاره إلی أن قوله علیه السلام «کل شی ء مطلق»(۴) ظاهر فی العمل فقط، و لیس جمیع موارد الشبهه بحیث یشتمل علی عمل محتمل الحرمه، فیکون هو أخص منها، فیخصصها.

۱- فی الأصل: فإن ..

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۴۶.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۴۶.

۴- الفقیه ۱: ۲۰۸- ۲۲. الوسائل ۱۸: ۱۲۷- ۱۲۸- ۶۰.

ص: ۷۱

قوله- قدّس سرّه-: (و الجواب: أما عن الصحیحه فبعدم الدلاله، لأن المشار إلیه ... إلی آخره)(۱).

(۱) و حاصل الجواب: أنّ المشار إليه بقوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا»(۲). إما نفس واقعه الصيد، فيكون المراد: إذا أصبتم بمثل واقعه الصيد فعليكم بالاحتياط، و إما السؤال عن حكم واقعه الصيد المفهوم من قول الراوى:

سألنى عن ذلك، فلم أدر ما عليه، فيكون المراد إذا أصبتم بمثل السؤال عن واقعه الصيد فعليكم بالاحتياط، و المراد بالاحتياط على الأول هو الاحتياط فى العمل، و على الثانى هو الاحتياط من حيث الفتوى: أمّا بكون المراد لزوم الفتوى بالاحتياط فى مثل هذا السؤال أو الاحتياط فى الفتوى و لو بالاحتياط إلى أن يسأل من أهل الذّكر عليهم السلام، و على التقديرين لا يدخل ما نحن [فيه]- و هى الشبهه التحريميه البدويه- فى موضوع الروايه، لعدم كونه مثلا لواقعه الصيد أو للسؤال عن حكمها لما قرّره- قدّس سرّه- من أنّ واقعه الصيد: إما من قبيل الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين الّذى يرجع فيه إلى البراءه بالاتفاق، لكون الشبهه وجوبيه فيهما، أو من قبيل الأقل و الأكثر الارتباطيين اللذين مرجعهما إلى المتباينين على مذاق بعض من أوجب الاحتياط فيهما، فأصل التكليف على التقديرين فى الجمله محرز، و ما نحن فيه لم يحرز فيه تكليف أصلا، مع أنّ الشبهه فى واقعه الصيد وجوبيه، و فيما نحن [فيه] تحريميه.

أقول: هذا مضافا إلى أنه لو كان المشار إليه هو السؤال عن حكم واقعه الصيد، فتصير(۳) الروايه- حينئذ- أبعد عمّا نحن فيه منها على تقدير كون المشار إليه هو نفس واقعه الصيد، لأن الكلام فيما نحن [فيه] ليس فى وجوب

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۴۷.

۲- وسائل الشيعه ۹: ۲۱۰- ۶ باب ۱۸ من أبواب كفّارات الصيد.

۳- الصحيح: لصارت.

الإفتاء بالاحتياط، أو فى حرمه الإفتاء و لو بالاحتياط.

قوله- قدّس سرّه-: (و منه يظهر أنه لو كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعه.).(۱).

(۱) يعنى مما ذكره- من أن مورد الروايه: إما من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلاليين، و إما من قبيل الأقلّ و الأكثر الارتباطيين- يظهر أنه على هذا التقدير أيضا لا يدخل ما نحن فيه فى موضوع الروايه، لعدم كونه مثلا لمورد الروايه، كما ذكر فى توضيح الجواب فى كلامه- قدّس سرّه- المتقدّم.

قوله- قدّس سرّه-: (و الظاهر أنّ مراده الاحتياط من حيث الشبهه الموضوعيه)(۲).

(۲) قوله: (و الظاهر) مقام قول: (و الإنصاف) من جهه كون المراد به الإعراض عمّا تقدّم و إبداء مطلب آخر، لأنّ مراده- قدّس سرّه- إثبات وجوب الاحتياط من الجهه المذكوره، فيكون ذلك إعراضا عن قوله: (فبأنّ ظاهرها الاستحباب)(۳).

قوله- قدّس سرّه-: (و كون الحمره غير الحمره المشرقيه.).(۴).

(۳) حمل الحمره على غير المشرقيه- حينئذ- لأجل أنه لا يصلح الحمره المشرقيه- حينئذ- لكونها منشأ للشكّ فى استتار القرص الّذى هو محقّق للمغرب على هذا القول، لأنها لا تشتبه بشعاع الشمس، بخلاف الحمره الغير المشرقيه، فإنّها قد تشتبه بشعاعها.

ثمّ إنه قال سيّدنا الأستاذ- دام ظلّه-: حمل الأمر بالاحتياط على هذا

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۴۸.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۴۸.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۴۸.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۴۸.

التقدير على الوجوب مبنى على عدم اعتبار الظن بدخول الوقت، و إلّا فلا بدّ من حمله على الاستحباب، لأن المفروض فى مورد الروايه الظن بدخول الوقت، فإن توارى القرص و إقبال الليل و زياده الليل ارتفاعا و استتار الشمس عن النّظر و ارتفاع الحمره فوق الجبل- المفروضه فى السؤال- أمارات مفيده للظنّ بالدخول. انتهى.

أقول: لا يتوهّم: أنه إذا كان الظنّ بالدخول حجه، فيكون قائما مقام القطع، فلا وجه للاحتياط حينئذ، و لا فائده فيه، فلا يجوز الأمر به استحبابا أيضا.

لأنه مدفوع: بأنّ غايه ما يترتّب على حجّيه الظنّ جواز الإفطار إن كان صائما، و جواز الدخول فى الصلاه إن أرادها، لكنه لا يترتّب عليه سقوط القضاء و الإعاده بعد انكشاف الخلاف على المختار من أن الأمر الظاهرى لا يفيد الإجزاء، ففائده الاحتياط- حينئذ- رفع كلفه القضاء و الإعاده على تقدير انكشاف الخلاف فيما بعد، فيكون تلك الفائده حكمه مقتضيه لأمر الشارع به استحبابا.

ثمّ إنه لا يختصّ جواز الأمر بالاحتياط استحبابا بموارد الظنون المعتبره، بل يجرى فى موارد القطع أيضا، فإن القاطع و إن لم يحتمل انكشاف الخلاف، لكن الشارع يحتمله، فيأمر بالاحتياط استحبابا لحكمه رفع كلفه الإعاده أو القضاء عن المكلّف على تقدير انكشاف الخلاف، فإنّ القطع- كالظنون المعتبره- لا يفيد الإجزاء.

فإن قيل: إنّ حكمه الاستحباب ثابته فى حق القاطع الّذى قطع من أسباب لا ينبغى القطع بسببها، فإنه الّذى يمكن فى حقّه انكشاف الخلاف فيما بعد بالتفاته إلى مستند قطعه، و هو تلك الأسباب، و أما القاطع بأسباب موجبه للقطع عاده فلا، فلا وجه للأمر بالاستحباب بالنسبه إلى عامه المكلفين،

لاختلاف أسباب قطعهم، حيث إن بعضهم من قبيل الأول، و بعضهم من قبيل الثانى.

قلنا: أولا- إن الأسباب العاديه أيضا يمكن زوال القطع الحاصل منها و انكشاف خلافها، إلّا أنّ انكشاف الخلاف فيها أقلّ من غيرها.

و ثانيا- إن الحكمه لا يلزم ان تكون مطرده، بل يكفى ثبوتها لكثير من الناس فى إثبات الحكم بالنسبه إلى نوع المكلفين.

قوله- قدّس سرّه-: (و يحتمل بعيدا أن يراد من الحرمه الحمره المشرقيه.).(۱) (۱) هذا بناء على أن المغرب- شرعا- لا يدخل إلا بزوال الحمره المشرقيه عن سمت الرّأس، و أن الإمام عليه السلام لم يبيّن للسائل الحكم الواقعى للواقعه المسئول عنها بأن يقول له: إن مجرد ارتفاع الحمره المشرقيه لا يكفى فى تحقّق المغرب، بل لا بدّ من ارتفاع إلى حيث تزول عن سمت الرّأس لأجل التقيّه، و إنما أمره بالانتظار جمعا بين الحقّين.

أحدهما: أن يقع إفطاره و صلواته فى وقت المغرب الشرعى.

و ثانيهما: التقيه حيث إن الأمر بالانتظار معللا بالاحتياط يوهم موافقته عليه السلام للمخالفين، فيتحقّق به التقيه.

و وجه إيهامه لذلك: أنّ تعليله بالاحتياط يشعر بأنه لأجل تحصيل الجزم باستتار القرص الّذى هو كاف عند المخالفين.

و بالجمله على هذا التقدير يكون فرض سؤال السائل فى الشبهه الحكميه، لكن الإمام عليه السلام أجابه بصوره الشبهه الموضوعيه الموهمه لكفايه استتار القرص فى المغرب، و أنّ التأخير فى الإفطار و الصلاه لأجل تحصيل الجزم باستتاره للتقيه.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۴۸.

قوله- قدّس سرّه-: (لا أن(۱) المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار.).(۲).

(۱) يعنى لئلا يوهم هذا المعنى الّذى هو حكمه الواقعى حتى يؤخذ برقبته.

قوله- قدّس سرّه-: (كما أنّ قوله عليه السلام: «أرى لك» يستشمّ منه رائحه الاستحباب.).(۳).

(۲) يعنى أنّ الإمام عليه السلام أجاب بلفظ «أرى» المشعر بالاستحباب، و هذا يشهد بأنه عليه السلام كان فى مقام التقيّه، نظرا إلى أنه لو أمر بالاحتياط على سبيل الوجوب لكان موهما لمخالفته للمخالفين، فعدل عنه إلى هذا التعبير الموهم لموافقته لهم.

قوله- قدّس سرّه-: (فتحمل على الإرشاد.).(۴).

(۳) [أى] على الطلب الإرشادى المشترك بين الإلزامىّ و غيره بقرينه قوله- قدّس سرّه-: (لأن تأكّد الطلب الإرشادى و عدمه بحسب المصلحه الموجوده فى الفعل ... إلخ)(۵)، فإنه دفع لسؤال مقدّر وارد على تقدير حمله على الطلب الإرشادى، و تقريره:

أنه إذا حمل ذلک علیه فموارد الإرشاد أیضا مختلفه: بعضها یقتضی لزوم الاحتیاط، و بعضها رجحانه، فأجاب عنه- قدّس سرّه- بذلک، و حاصل مراده، أنّ المراد حینئذ الطلب الإرشادی المشترک بین الإلزامیّ و غیره إلی آخر ما ذکره، لا الإلزامیّ فقط، حتی یلزم إخراج موارد رجحانه الغیر المانع من

۱- فی طبعه المصدر المعتمده(لأنّ) و الصحیح المثبت.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۴۸.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۴۹.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۴۹.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۴۹.

الارتکاب، و لا الغیر الإلزامیّ فقط، حتی یلزم خروج موارد لزومه.

هذا، لکن کان علیه- قدّس سرّه- ذکر هذا التعلیل بعد قوله: (فتحمل علی الإرشاد)، ثم ذکر قوله: (أو علی الطلب المشترک بین الوجوب و الندب)(۱).

قوله- قدّس سرّه-: (ففی مقبوله عمر بن حنظله(۲)- إلی قوله:- و ترک الشاذّ النادر معللا بقوله(۳): «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» قال(۴): «إنما الأمور ثلاثه ...»). إلی قوله علیه السلام: «قال رسول اللّه ...»(۵) إلی آخر الحدیث.

(۱) وجه الاستدلال: أنه أوجب طرح الشاذّ [معلّلا] بأنّ المجمع علیه لا ریب فیه، و المراد بالمجمع علیه هو المشهور، و لا ریب أنه لیس الشهره مما یجعل الشاذّ ممّا لا ریب فی بطلانه، و یجعل موردها مما لا ریب فیه حجّیته، و إلّا لم یکن معنی لتأخیر الترجیح بها عن الترجیح بالأعدلیه و أخواتها: إذ حینئذ یکون المشهور مقطوع الصدور، فلا یعقل طرحه و الرجوع إلی غیره، و لا لفرض الراوی الشهره فی کلا الخبرین، لامتناع صدور الخبرین المتنافیین من الأئمه- علیهم السلام- إلا علی وجه التقیه، و هو بعید، و لتثلیث(۶) الأمور، إذ- حینئذ- یکون الأمور علی قسمین: بین الرشد، و بین الغی من غیر واسطه بینهما، و لا لاستشهاده علیه السلام بتثلیث النبی صلّی اللّه علیه و آله لما ذکر، فیعلم من ذلک کلّه أنّ الشاذّ فیه ریب منفیّ عن المشهور، فیجب طرحه، و لا ریب أنّ الاستشهاد

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۴۹.

۲- الوسائل ۱۸: ۷۵- باب ۹ من أبواب صفات القاضی- حدیث ۱.

۳- فی المصدر: بقوله علیه السلام.

۴- فی فرائد الأصول:(و قوله.)، و هو الصواب.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۵۰.

۶- فی المستنسخه(تثلیث) و الصحیح ما أثبتناه.

لوجوب طرح الشاذ الّذی فیه الریب بتثلیث النبی صلّی اللّه علیه و آله لا- یستقیم إلاّ- أن یکون لإفاده أنه داخل فی الشبهات الوارده فی کلام النبی- صلّی اللّه علیه و آله و أنه یجب التحرّز عنها و الاحتیاط فیها، لأنّ وجوب طرحه- حینئذ- لأجل دخوله فی تلک الشبهات، و هو لا یکون إلاّ بوجوب الاحتیاط فیها، فإذا ظهر من ذلک أنّ المراد وجوب ترک الشبهات بین الحلال و الحرام و الاحتیاط فیها، فیثبت المطلوب، و هو وجوب الاحتیاط فی الشبهه التحریمیه.

قوله- قدّس سرّه-: (و دون هذا النبویّ فی الظهور النبویّ المرویّ عن أبی عبد اللّه علیه السلام)(۱).

(۱) و هو قوله صلّی اللّه علیه و آله: «لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه وقفوا عند الشبهه» إلی قوله: «فإنّ الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»(۲).

وجه کون دلاله ذلک أدون من دلاله هذا: أنّ هذا مشتمل علی بعض القرائن المنتفیه فی ذلک، و هی قوله صلّی اللّه علیه و آله: «نجا من المحرّمات»، و قوله: «وقع فی المحرّمات، و هلک من حیث لا یعلم»، و هکذا الکلام فی مرسله الصدوق الآتیه عن أمیر المؤمنین علیه السلام و قد تقدّم ذکرها(۳) أیضا فی الأخبار المتقدّمه، لکن لا بعنوان کونها مرسله الصدوق، بل بعنوان إسناده إلی أمیر المؤمنین علیه السلام.

قوله- قدّس سرّه-: (فقد تکون المضرّه عقابا)(۴)، (۲) کما فی موارد الشکّ فی المکلّف به.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۵۰.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: ۱۹۳- ۲ باب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النکاح و آدابه.

۳- تقدّم ذکرها فی فرائد الأصول ۱: ۳۴۲، لکن مع سقوط صدرها.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۵۰.

قوله- قدّس سرّه-: (و قد تکون مضرّه أخری)(۱)، (۱) کما فی موارد الشکّ فی التکلیف.

و حاصل الجواب: أنّ الأمر بترک الشبهات فی النبوی للطلب الإرشادی المشترک بین الإلزامیّ و غیره، فیعمّ جمیع صور الشبهه، و یختلف بحسب اختلاف الموارد من جهه وجود المقتضی للتحرّز حتما و عدمه.

قوله- قدّس سرّه-: (من غیر الطرق المنصوبه من الشارع، فتأمّل)(۲).

(۲) الأمر بالتأمّل لعلّه إشاره إلی أنّ حاصل ما ذکر فی توجیه مناسبه الاستشهاد أنه علیه السلام أمر بطرح الشاذّ من باب الاحتیاط، لاحتمال عدم کونه حجّه شرعا، فیکون الآخذ به آخذا بغیر الحجّه، فلا یکون معذورا إذا أدّی العمل به إلی مخالفه

التكليف الواقعى، و هذا بعيد عن منصبه- عليه السلام-، فإنّ شأنه رفع الجهل عن الجاهل، لا تقريره عليه بأمره بالاحتياط، فاللازم عليه بيان أنّ الخبر الشاذ ليس بحجّه، لا أنه يحتمل عدم كونه حجّه، فيجب طرحه لذلك. هذا.

أقول: الّذى يهوّن الأمر فى النبوىّ، و يخرجه عن الدلاله على وجوب الاحتياط، و يوجب حمله على الإرشاد هو ما ذكره- قدّس سرّه- من الوجوه الثلاثه الشاهده على ذلك، و معها فليس علينا معرفه وجه استشهاد الإمام- عليه السلام- به.

و مما يعيّن حمله على الإرشاد: أنه شامل لصور الشكّ فى المكلّف به بعد ثبوت التكليف، بل هى مراده منه يقينا و باعتراف الأخباريين، و لا ريب أنّ الضرر المحتمل فيها هو العقاب على مخالفه التكليف المعلوم، و أن الأمر

١- فرائد الأصول ١: ٣٥٠.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٥١.

بالاحتياط فيها إنما هو لأجل التحرّز عن ذلك الضرر، و هذا لا يعقل أن يكون غير الإرشادى فإذا ثبت كونه فيها للإرشاد، فيكون له بالنسبه إلى غيرها أيضا و إلّا يلزم استعمال اللفظ فى معنيين، كما لا يخفى.

قوله- قدّس سرّه-: (و هى أنّ الإشراف على الوقوع فى الحرام.).

إلى قوله: (محرّم من دون سبق علم به أصلا)(١).

(١) يمكن الخدشه فيه: بأنّ الإشراف لا يصدق إلّا على ما كان موردا لخوف الوقوع فى مفسده الحرام، فحينئذ و إن لم نقل بحرمه الإشراف نقول بوجوب تحصيل الأمن من تلك المفسده عقلا فيجب الاحتياط من تلك الجهه، و لا ريب أنّ وجوب الاحتياط فى صور الشكّ فى المكلّف [به] أيضا انما هو لأجل ذلك، كما اعترف به هو- قدّس سرّه- فى غير واحد من كلماته.

اللهم إلا أن يقال: إنّ المفسده التى يتوقّع الابتلاء بها: إن كانت هى العقاب فالعقل مستقلّ بنفيه فى صور الشكّ فى التكليف التى منها الشبهات التحريميه التى هى محلّ النزاع، و إن كانت غيره فالعقل لا يستقلّ بلزوم التحرّز عنه حتى يحكم بلزوم الاحتياط من جهته.

و الحاصل: أنّ المفسده غير العقاب إن كان هو الضرر البدنى، فهو مع كونه مقطوع العدم فى ارتكاب المحرّمات- مضافا إلى وجود النّفع البدنى فيه، كما فى شرب الخمر و الزنا و غيرهما كما لا يخفى- لا يستقلّ العقل بدفعه على تقدير احتماله، لأنه ليس بحيث يترتب على الحرام كائنا ما كان كترتّب المعلول على علته، بل ارتكاب الحرام مقتض له و إن كان غيره- مثل كون ارتكاب الحرام منشأ لقساوه القلب الموجبه للتجرّى على ترك الواجبات و ارتكاب المحرّمات- فنمنع أيضا استقلاله بلزوم دفعه لعدم كون ارتكاب الحرام علّه تامّه

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۵۱.

ص: ۸۰

له، بل هو مقتض له على تقديره.

نعم لأحد أن يقول: إنا سلّمنا انتفاء احتمال العقاب على ارتكاب المحرّمات الواقعيه، كيف! و الأخباريون أيضا لا يقولون بالعقاب على مخالفه النواهى الواقعيه المجهوله، بل يقولون به على مخالفه التكليف الاحتياطى الّذى هو التكليف الظاهرى، لكن بعد تسليم احتمال مفسده أخرى غير العقاب نقول: إنه و إن لم يستقل العقل بلزوم التخلص عنه فى مورد الشكّ، نظرا إلى عدم كون ارتكاب الحرام علّه تامّه له، أو نظرا إلى عدم كون ذلك علّه تامّه لترك الواجبات أو ارتكاب المحرّمات إذا كان هو من قبيل قساوه القلب، لكن لا نمنع أن يكون علّه لوجوب الاحتياط شرعا، بأن يكون تلك المفسده حكمه فى إيجاب الشارع الاحتياط فى موارد احتمال الحرمه، فإنّ المفسده التى لا يستقلّ العقل بلزوم دفعها قد تكون علّه تامّه للنهى بمقتضى قاعده اللطف، فنقول- حينئذ-:

إنّ أخبار الاحتياط ظاهرها وجوب الاحتياط شرعا عن محتمل الحرمه، و مع إمكان ما ذكر فيمكن إراده هذا الظاهر، منها و لا صارف عن ظاهرها، فيجب الأخذ بمقتضاها، فيثبت مطلوب الأخباريين.

هذا، لكنّه مردود بما ورد على أخبار الاحتياط بالنسبه إلى كلّ طائفه منها، و معه ليس لها هذا الظهور، حتى يقال بما ذكره.

قوله- قدّس سرّه-: (يجب- بمقتضى قوله تعالى: وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا(۱) و نحوه- الخروج عن عهده تركها)(۲).

(۱) قال- دام ظلّه-: إنّ الآيه لا تنهض لإفاده وجوب الخروج عن عهده ترك تلك المحرّمات المعلومه إجمالا إلّا على بعض الوجوه، فإنّ قوله تعالى:

۱- الحشر: ۷.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۵۳.

ص: ۸۱

فَانْتَهُوا يحتمل وجوها:

أحدها:- و لعلّه الظاهر- أن يكون الأمر بالانتهاء عما نهى الرسول صلّى اللّه عليه و آله من باب الإرشاد، نظرا إلى أنّ نواهى الرسول صلّى اللّه عليه و آله نواهى اللّه تعالى، فيكون مساوقا لقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ*، فعلى هذا لا دلاله للآيه على وجوب الخروج عما ذكر.

و ثانيها: أن يكون للأمر الطريقى، بمعنى أنّ غرضه- سبحانه [و] تعالى- من ذلك جعل قول الرسول صلّى اللّه عليه و آله طريقا

إلى نواهيه تعالى حتى يكون نهيه صلّى اللّه عليه و آله لكونه طريقا إلى نهى اللّه تعالى منجّزا لنهى اللّه تعالى و موجبا لاستحقاق العقاب على ارتكابه لصيرورته معلوما بنهى النبيّ صلّى اللّه عليه و آله، و على هذا أيضا لا تزيد الآيه على نفس النواهى الواقعيه المعلومه إجمالا، فإنها بعد العلم بها منجّزه على المكلّف و لو لم تكن هذه الآيه.

و ثالثها: أن يكون المراد به الوجوب النفسيّ الشرعى بمعنى أنه تعالى جعل بذلك اتباع قول النبى صلّى اللّه عليه و آله واجبا نفسيّا، فكلّ ما أخبر بحرمته فالاجتناب عنه لازم من جهه اتباعه و لو لم يحصل لأحد القطع بوجود النهى فى الواقع مثلا، و على هذا فالآيه تدلّ على وجوب امتثال تلك النواهى من باب العلم بأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله أخبر بها.

لكن لا يخفى أنه لا حاجه إلى الآيه على هذا التقدير أيضا، فإنّ العلم بوجود المحرّمات من اللّه سبحانه منجّز لها على المكلف، و يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهده تركها.

اللهم إلّا أن يكون ذكر الآيه و الاعتماد عليها من باب التأييد لحكم العقل بلزوم الخروج عن عهده تركها بعد العلم الإجمالى بها.

قوله- قدّس سرّه-: (و بعباره أخرى: العلم الإجمالى قبل الرجوع

ص: ۸۲

إلى الأدلّه، و أمّا بعده فليس هنا علم إجمالى)(۱).

الشبهه المحصوره و أحكام أقسامها

(۱) لمّا آل الكلام هنا إلى الشبهه المحصوره فلا بأس بالتعرض لها بأقسامها، مع بيان حكم كلّ منها على نحو الإجمال و إن كان يأتى تحقيقها فى محلّه عن قريب- إن شاء اللّه تعالى- فنقول:

إنّ العلم الإجمالى بوجود الحرام بين أمرين أو أمور: إما أن يحصل بعد خروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء بتلف و نحوه، أو بعد العلم التفصيلىّ بحرمه بعض أطرافه (۲) أو بعد قيام الطريق الظنى الشرعى على حرمه بعضها، و إمّا أن يحصل قبل تحقّق تلك الأمور الثلاثه:

فعلى الأول: فالظاهر جواز تناول غير الطرف الخارج أو المعلوم حرمته تفصيلا أو القائم على حرمته الطريق الظنى المعتبر، إذ قبل حصوله كان الشكّ فى حرمه غير الطرف المذكور بدويا مجرى للأصل السليم عن المعارض، فهو مخرج لمورده عن موضوع الحرمه المحتمله، فيكون تناول مورده جائزا بحكم الشارع، فإذا حصل العلم الإجمالى بعد ذلك فهو لا ينافى ذلك الأصل الجارى فى بعض الأطراف (۳)، و إنّما ينافى إجراء الأصل فى جميع الأطراف، لاستلزام ذلك طرحه و مخالفته القطعيه، و نحن لا نريد إجراءه فى جميع الأطراف، بل لا يجرى

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۵۳.

۲- و هذا كما إذا علم تفصيلا بكون أحد الإناءين خمرا، ثم وقع قطره من الخمر من الخارج أو من غيرها من سائر النجاسات أو

المحرّمات، و لم يعلم أنّ تلك القطره وقعت فى هذا الإناء أو فى الطاهر الّذى كان قريبا منه، و هكذا لو علم بكون أحد الإناءين بالخصوص خمرا، ثم علم إجمالا- بحرمه أحدهما مع احتمال كون المعلوم بالإجمال هو هذا المعلوم تفصيلا. لمحرّره عفا اللّه عنه.

۳- و ذلك لأنّ العلم الإجمالى إنّما يقتضى عدم ارتكاب ذلك المعلوم بالإجمال الواقعى، و العمل بالأصل فى بعض الأطراف لا- يستلزم ارتكابه، حتى ينافيه العلم الإجمالى. نعم ينافى العمل به فى جميع الأطراف، لكون ذلك مستلزما لارتكاب الحرام الواقعى المعلوم بالإجمال. لمحرّره عفا اللّه عنه.

ص: ۸۳

فى الطرف المذكور، فإنّه إنّما يجرى فى الطرف المشكوك مع ابتلاء المكلّف به مع عدم قيام طريق معتبر على حرمته، و أما إذا علم حكم المورد أو خرج عن محلّ الابتلاء، أو قام عليه طريق معتبر فلا، لانتفاء موضوعه فى الأوّل، و عدم شمول أدلّه اعتباره للثانى، و حكومه أدلّه اعتبار الطرق الظنيه عليه فى الثالث.

نعم لو فرض جريانه فى جميع الأطراف لاتجه أن يقال: إنّ إجراءه فى جميع الأطراف مناف للعلم الإجمالى، و مستلزم لمخالفه المعلوم إجمالا- و إجراؤه فى بعض دون بعض ترجيح بلا- مرجّح، فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف، لكن ما نحن فيه- كما عرفت- ليس من هذا القبيل، فإنّ جريان الأصل فيه مختصّ ببعض الأطراف فلا يرد أنّ الأخذ به فى بعض الأطراف ترجيح بلا مرجّح، فمع سلامته فى غير الطرف المذكور يقتضى جواز تناول مورده بحكم الشارع، و لا ريب أنه بعد إذن الشارع فى تناول مورده لا يقتضى العلم الإجمالى أزيد من عدم جواز مخالفته القطعيه (۱)، و هى مرتفعه بالاجتناب عن الطرف المذكور الواجب الاجتناب، مع عدم هذا العلم الإجمالى أيضا، فما زاد هذا العلم. الإجمالى على صوره فقده شيئا (۲).

۱- فإنّ معنى اعتبار الشارع الأصل- حينئذ- فى مورده مع كونه من أطراف الحرام المعلوم إجمالا-: أنه لا- يريد امتثال ذلك الحرام على سبيل القطع، و إنما الواجب عدم مخالفته القطعيه. لمحرّره عفا اللّه عنه.

۲- و إن شئت قلت- فى وجه عدم لزوم الاجتناب عن غير الطرف المذكور فى الشقّ الأوّل فى المورد الثانى و الثالث-: إنّه[فى الأصل: إن قبل حصول.] قبل حصول العلم الإجمالى كان الطرف المذكور مكلّفا بالاجتناب عنه، و بعد حصوله لمّا احتمل كون ذلك المعلوم الإجمالى متّحدا مع الطرف المذكور المكلّف بالاجتناب عنه قبله، فالمكلّف لا يعلم- حينئذ- بأزيد من المكلّف به الواحد، و هو هذا الطرف المذكور، و ليس وراء ذلك مكلّف به مردّد بين ذلك الطرف و بين الأطراف الاخر، حتى يجب الاجتناب عن سائر الأطراف، لكونها من محتملاته التى يتوقّف امتثال ذلك المكلّف به على تركها، فيكون الشكّ فى سائر الأطراف بدويّا حقيقه كما فى المورد الثانى، أو حكميا كما فى الثالث. و أمّا المورد الأوّل فيقال: إنّ المعلوم الإجمالى مردّد فيه بين ما لا تعلّق له بالمكلّف أصلا و هو الطرف التالف، إذ على تقدير كونه هو فلا يتوجّه التكليف بالاجتناب عنه إلى المكلّف، و بين ما له تعلّق به، و ما يكون حاله ذلك فلم يعلم فعلا تعلّقه بالمكلّف و توجّهه إليه، فلا يكون منجّزا عليه، حتّى يجب الاجتناب عن سائر أطراف مقدّمه لامتثاله. لمحرّره عفا اللّه عنه.

ص: ۸۴

و الحاصل: أنّه قبل حصول(۱) العلم الإجمالی فی الصور الثلاث المذکوره لم یکن تکلیف بحرام مردّد بین الأطراف، حتی یکون منجّزا للأطراف علی المکلّف لتوقّف امتثاله علی الاجتناب عنها، و بعد حصوله- و المفروض جریان الأصل فی بعض الأطراف، مع سلامته عن المعارض الموجب لجواز تناول مورده- فلا یقتضی أزید من عدم جواز المخالفه القطعیه، و هی مرتفعه بالاجتناب عن الطرف المعلوم بالتفصیل، أو الخارج عن مورد الابتلاء أو القائم علی حرمته الطریق الشرعی (۲)، فلم یزد هو علی صوره فقده شیئا.

و اما علی الثانی فالحقّ فیه: التفصیل بین موارده الثلاثه المتقدمه: بلزوم الاجتناب عن غیر التالف من الأطراف فی الأول، و بعدم لزوم الاجتناب عن غیر المعلوم بالتفصیل فی الثانی، سواء علم کون المعلوم بالتفصیل عین ذلک المعلوم الإجمالی، أو لا، بل یحتمل کونه غیره.

و أما الثالث: فسیأتی الکلام فیه إن شاء اللّه تعالی.

و الوجه فی لزوم الاجتناب عن غیر التالف فی الأول: أنّ المفروض ابتلاء المکلّف بجمیع الأطراف قبل حصول العلم الإجمالی و بعده قبل تلف بعضها، فیکون العلم الإجمالی منجّزا للتکلیف المعلوم إجمالا علی المکلّف، فیجب علیه

۱- فی الأصل: أنّ قبل حصول.
۲- و بالجمله: مدار وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه علی وجود معلوم إجمالیّ فعلا مردّد بین الأطراف مع تعارض الأصول فیها، فإذا انتفی أحد الأمرین انتفی وجوب الاجتناب عنها من حیث کونها من أطراف إجمال المحرّم الواقعی. لمحرّره عفا اللّه عنه.

الخروج عن عهدته، و هو لا یحصل إلّا بالاجتناب عن جمیع الأطراف، إلّا أن تلف بعضها یکون- حینئذ- بمنزله امتثاله، و أمّا الأطراف الاخر فلما کان المفروض عدم امتثالها فیجب الاجتناب عنها، و احتمال ذهاب موضوع التکلیف المعلوم بالإجمال بذهاب الطرف التالف، لاحتمال کونه هو المکلّف به، غیر مجد، فإن غایته الشک بعد التلف فی بقاء التکلیف الواقعی علی حاله، و هذا غیر کاف، لأنه بعد القطع یتنجّزه لا بدّ من القطع بسقوطه، و لا یجوز الاکتفاء باحتمال سقوطه.

و بالجمله: کلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال مهما لم یخرج عن کونه من أطرافه یجب الاجتناب عنه بحکم العقل، و خروجه من أطرافه إنّما یکون [فیما](۱) إذا فرض اجتماع جمیع الأطراف [و](۲) لم یکن هناک تکلیف معلوم إجمالا مردّد بینها. هذا.

و إن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالی متی تحقّق بین أمور مع تعارض الأصل فی تلک الأمور- بأن لم یکن فی بعضها أصل سلیم عن المعارض- فهو منجّز للمعلوم الإجمالی علی المکلّف بحیث یوجب الاجتناب عن جمیع الأطراف، و لا ریب أنّ العلم الإجمالی بهذا النحو قد تحقّق فیما نحن فیه قبل تلف بعض الأطراف: أما حصوله فبالفرض، و أما تعارض الأصول فی الأطراف

قبل تلف بعضها فواضح، فيكون منجزا لجميع الأطراف على المكلّف فيجب الخروج عن عهده الجميع.

لا يقال: إنّه بعد تلف بعض الأطراف يكون الأصل فى الباقى سليما عن المعارض، فيخرج مورده عن تحت الحرام الواقعى.

لأنا نقول: إنّ الأصل فى الباقى قد سقط بالتعارض قبل التلف، و التلف

١- إضافه يقتضيها السياق.
٢- إضافه يقتضيها السياق.

لا يوجب عود ذلك الأصل فى الباقى، فافهم.

و أما وجه لزوم الاجتناب عن غير المعلوم تفصيلا فى المورد الثانى: فهو أنه إن علم بحرمه ذلك الطرف تفصيلا- مع العلم باتّحاده مع المعلوم الإجمالى، بأن علم أنه هو- فلا إشكال- حينئذ- فى تبدّل ذلك المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل، و يكون الشكّ فى الطرف الآخر بدويا، لا شى ء يوجب الاحتياط فيه، بل يرجع فيه إلى الأصل السليم عن المعارض، فإنه لا يجرى الأصل- حينئذ- فى الطرف المعلوم تفصيلا، حتى يعارضه فى هذا الطرف.

و إن علم بحرمته تفصيلا- مع الشكّ فى اتحاده مع المعلوم الإجمالى، بأن احتمل كون غيره- فعدم لزوم الاجتناب عن غيره- حينئذ- و إن لم يكن فى الوضوح مثله فى الفرض الأول، لكن لا ينبغى الإشكال فيه هنا أيضا فإنّ العلم هنا و إن كان متعدّدا، إلّا أنّ العبره- فى مقام لزوم الامتثال- على تعدّد(١) المعلوم لا- تعدّد العلم، و لا- ريب أنّ المكلّف فى تلك الحال لا يعلم بحرمه أزيد من ذلك المعلوم بالتفصيل، و ليس عنده- حينئذ- معلوم آخر مردّد بينه و بين الأطراف الاخر، حتى يجب الاجتناب عنها من باب المقدّمه، فالعلم التفصيلىّ- أيضا حينئذ- موجب لتبدّل العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلىّ و الشكّ البدوى فى سائر الأطراف، فيرجع فيها إلى الأصل السليم عن المعارض.

لا- يقال: إنّ المفروض- فى هذا الفرض- وجود معلوم إجمالى مردّد بين الأطراف قبل حصول العلم التفصيلىّ بحرمه بعضها، و هو بعد وجوده و قبل حصوله صار منجّزا على المكلّف، فيجب عليه الخروج عن عهدته على سبيل الجزم، و الاجتناب عن المعلوم التفصيلىّ لا يوجب الجزم بالخروج عن عهدته بل يتوقّف على الاجتناب عن سائر الأطراف أيضا.

و بالجمله: الحال هنا نظير الحال فى الموارد الأول، و هو تلف بعض

١- كذا فى الأصل، و المناسب: بتعدّد المعلوم.

الأطراف بعد حصول العلم الإجمالى من جهه أنه بتلف بعضها لا يقطع بذهاب التكليف الواقعى، بل يحتمل، و معه قلتم بلزوم

الاجتناب عن سائر الأطراف، نظرا إلى تنجّز المعلوم الإجمالى على المكلّف و لزوم الخروج عن عهدته على سبيل الجزم، فما هو المناط فى لزوم الاجتناب عن سائر الأطراف ثمه موجود بعينه فيما نحن فيه.

لأنا نقول: حصول العلم التفصيلىّ فيما نحن فيه قد يكون موجبا لسريان الشكّ إلى العلم الإجمالى السابق، بمعنى أنه إذا علم المكلّف بحرمه بعض الأطراف تفصيلا أو بنجاسته كذلك، فيحتمل حدوث الحرمه أو النجاسه فيه من الآن، مع احتمال عدم حرام أو نجس دون هذا من قبل، فيشكّ أنه هل فى زمن حصول العلم الإجمالى كان محرّم فى الواقع بين الأطراف، أو لا؟ فحينئذ فلا إشكال فى عدم لزوم الاجتناب عن سائر الأطراف، فإنّ غايه ما هنا أنه اعتقد بوجود محرّم مردّد بين الأطراف، و الآن زال هذا الاعتقاد، فهو كان معتقدا لتنجّز تكليف عليه فى السابق، لكن الآن زال ذلك الاعتقاد، فالآن ليس له علم بتكليف منجّز عليه فى السابق حتى يجب الخروج من عهدته، و قياس ذلك بما ذكر واضح الفساد كما لا يخفى.

و قد لا يكون [موجبا لسريان الشكّ إلى العلم الإجمالى بالمعنى المذكور، بل الآن- أيضا- قاطع بوجود محرّم مردّد بين الأطراف فى السابق، لكن يحتمل كونه هو هذا المعلوم بالتفصيل، فنقول- حينئذ-: إنّ لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم الإجمالى عند العقل إنّما هو من آثار إجمال ذلك المعلوم، فإنّ التكليف المتوجّه من الشارع إنما هو بأحد تلك الأطراف فى الواقع، و هو- أولا و بالذات- لا يقتضى أزيد من ترك ذلك الحرام الواقعى، إلّا أنه إذا طرأ عليه الإجمال مع فرض تنجّزه على المكلّف فالعقل يحكم بلزوم الاجتناب عن جميع محتملاته مقدّمه لتحصيل العلم بامتثاله، فلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف

يدور مدار وجود معلوم مجمل مردّد بينها على تقدير اجتماع تلك الأطراف بمعنى فرض وجود جميعها و إن لم يكن بعضها موجودا فعلا فإذا حصل العلم الإجمالى على هذا النحو- مع بقائه على تلك الحال- فهو موجب للزوم الاجتناب عن جميع محتملاته إلى الأبد و لو فرض تلف بعضها بعده مع وجوده على الكيفيه المذكوره على فرض وجوده الآن و انضمامه إلى سائر الأطراف، كما هو الحال فى المورد الأول الّذى قاس المورد ما نحن فيه عليه.

و أما إذا لم يبق على تلك الحال- بمعنى أنه لم يكن للمكلّف فعلا معلوم إجمالىّ مردّد بين الأطراف على تقدير اجتماعها- فلا شى ء يوجب لزوم الاجتناب عن محتملاته، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه بعد العلم التفصيلىّ بحرمه بعض الأطراف مع احتمال كونه هو المعلوم الإجمالى السابق لم يبق له معلوم آخر مجمل مردّد بين هذا المعلوم بالتفصيل و بين سائر الأطراف فلا شى ء يوجب لزوم الاجتناب عن غير ذلك المعلوم بالتفصيل، فانقلب المعلوم الإجمالى- حينئذ أيضا- إلى المعلوم بالتفصيل و الشكّ البدوى بالنسبه إلى سائر الأطراف، فيكون موردا للأصل، فظهر الفرق بين المقيس و المقيس عليه، فبطل القياس المذكور.

و بالجمله: بعد حصول العلم التفصيلىّ ببعض الأطراف مع احتمال كونه هو المعلوم الإجمالى يكون ذلك نظير الشكّ السارى من حيث عدم إحراز معلوم إجمالى مردّد بين الأطراف.

و الحاصل: أن المعلوم الإجمالى إنّما يكون منجّزا على المكلّف، و موجبا للزوم تحصيل القطع بامتثاله إذا بقى على ما كان عليه

على تقدير اجتماع أطرافه، و أما بدونه فلا و العلم التفصيلىّ ببعض الأطراف- أيضا- لا يقتضى لزوم الاجتناب عن سائر الأطراف، فلا شى ء حينئذ يوجب لزوم الاجتناب عنها، و إنما قيّدنا العلم التفصيلىّ ببعض الأطراف بكونه بحيث يحتمل كون متعلقه

ص: ۸۹

متّحدا مع متعلّق العلم الإجمالى السابق احترازا عن صوره اجتماع السببين للاجتناب فى بعض أطراف المعلوم الإجمالى، بأن يحدث فيه بعد العلم الإجمالى ما يقتضى لزوم الاجتناب، فيجتمع فيه سببان: أحدهما كونه من أطراف المعلوم الإجمالى اللازم الاجتناب، و ثانيهما ذلك الأمر الحادث، و هذا كما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين إجمالا، ثم وقع بعد ذلك نجاسه أخرى فى أحدهما بالخصوص، فإنه و إن كان يعلم بذلك نجاسه ذلك الإناء بالخصوص و بالتفصيل، نظرا إلى أنه إما النجس الواقعى، أو هو الإناء الآخر، فإن كان الأول فهو نجس يقينا، و ان كان الثانى فهو و إن لم يكن نجسا قبل وقوع هذه النجاسه عليه، إلّا أنه تنجّس بعده يقينا، فهو نجس على كلّ حال.

و وجه الاحتراز عن تلك الصوره: أنّ العلم التفصيلىّ فيه بلزوم الاجتناب عن الطرف المذكور لا يوجب انقلاب العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصيلىّ و الشك البدوى، بل يكون حدوث ذلك السبب كعدمه، إذ معه أيضا يعلم بوجود النجس المعلوم سابقا بين الإناءين، و إنما الشكّ فى إحداث ذلك تكليفا آخر بلزوم الاجتناب وراء التكليف بالواقع المردّد بينهما، لاحتمال وروده على غير ما يكون نجسا فى الواقع.

و بعباره أخرى: إنا نعلم الآن- أيضا- بوجود النجس بالنجاسه السابقه بين الإناءين، و الأصل فى كلّ منهما- بالنسبه إلى تلك النجاسه السابقه- معارض بمثله فى الآخر الآن- أيضا- و قد مرّ أنّ العلم الإجمالى مع تعارض الأصول فى أطرافه موجب لوجوب الموافقه القطعيه المتوقّفه على الاجتناب عن جميع الأطراف.

لا يتوهم: أنّ الأصل بالنسبه إلى تلك النجاسه السابقه معارض لأصاله عدم تأثّر محلّ هذه النجاسه الحادثه منها، للعلم بنجاسه ذلك المحلّ بإحدى النجاستين، فإذا وقع التعارض فيسقطان عن الاعتبار، فيبقى الأصل بالنسبه

ص: ۹۰

إلى النجاسه السابقه- فى غير مورد النجاسه الحادثه- سليمان عن المعارض، فيقتضى جواز ارتكابه، فلا يقتضى العلم الإجمالى المذكور وجوب الموافقه القطعيه.

لأنه مدفوع: بأنّ الأصل بالنسبه إلى النجاسه السابقه فى مورد حدوث النجاسه اللاحقه كان معارضا بمثله فى الطرف الآخر قبل حدوث تلك النجاسه الحادثه، و لا ريب أنّ الأصل المبتلى بالمعارض لا يصلح للتعارض بالنسبه إلى السليم منه، و هو الأصل بالنسبه إلى النجاسه اللاحقه فى مورد حدوثها، و إن كان لا بدّ فليقل بسلامه ذلك الأصل عن المعارض، إلّا أنه لا يترتّب عليه فائده، فإنّه لا يلزم منه فى المقام جواز ارتكاب مورده فإنّ الاجتناب عنه لازم على كلّ حال.

و بالجمله: حدوث سبب آخر فی أحد طرفی المعلوم الإجمالی لا یوجب إحیاء الأصل المیّت بالتعارض فی الطرف الآخر، بل هو- حینئذ أیضا- میّت لبقاء التعارض، فلا یترتّب علیه شی ء.

هذا، و کیف کان، فجواز ارتکاب الطرف الآخر بعد حدوث السبب فی غیره مما یأباه وجدان کلّ أحد، فلا یلیق صدور القول به من أحد، و إنما أردنا بما سمعت بیان وجه الامتناع تفصیلا.

هذا تمام الکلام فی المورد الأوّل و الثانی.

و أما الثالث:- و هو ما قام فیه الطریق المعتبر الظنّی علی بعض أطراف المعلوم الإجمالی-: فربما یتخیّل أنه من قبیل اجتماع السببین للاجتناب فی بعض أطراف الشبهه، لکنه فاسد، للفرق بین حدوث سبب آخر فی بعض أطراف الشبهه و بین قیام طریق علیه، إذ قد عرفت أنّ الأوّل لا یقتضی سلامه الأصل فی الطرف الآخر، و الطریق القائم علیه یقتضیه، و ذلک لأنه إذا قام الطریق الشرعی الظنّی علی حرمه بعض الأطراف أو نجاسته فهو حاکم علی أصاله عدم

ص: ۹۱

الحرمه أو النجاسه الجاریتین فی مورده، فلا مجری للأصل فی مورده، فحینئذ یبقی الأصل فی الطرف الآخر سلیمان عن المعارض، فلا أثر للعلم الإجمالی بالنسبه إلی ذلک الطرف، لعدم اقتضائه- حینئذ- وجوب الموافقه القطعیه. فإن قلت: کما أنا لا نعلم فیما نحن فیه بأزید من التکلیف بالاجتناب عما قام علیه الطریق الشرعی المعتبر من الأطراف، فکذلک لا نعلم فی صوره اجتماع السببین بأزید من التکلیف بالاجتناب عما ورد علیه السبب الثانی من الأطراف فلا معلوم إجمالیا سوی المعلوم بالتفصیل فی الموردین، فحینئذ إن کان العبره- فی وجوب الاجتناب عن سائر الأطراف فی الأول- بوجود معلوم إجمالی مردّد بینها قبل العلم التفصیلیّ و لو لم یبق إلی حینه، فهذا موجود بعینه فی الثانی أیضا، فلا وجه للتفصیل بینهما بوجه، و إن [کان] العبره فیه بشی ء آخر غیر موجود فی الثانی فبیّنه.

قلنا: مناط وجوب الاجتناب عن جمیع الأطراف- کما عرفت سابقا- إنما هو وجود معلوم إجمالی مردّد بینها- علی تقدیر اجتماعها- مع عدم الرخصه فی ارتکاب بعضها، و إلّا سقط الوجوب عن الطرف المأذون فی ارتکابه و لا یقتضی- حینئذ- أزید من وجوب الموافقه الاحتمالیه المتحقّقه بالاجتناب عن سائر الأطراف، و عرفت أنّ عدم الرخصه فی بعضها إنما هو فی صوره تعارض الأصول فی الأطراف، و أنه(۱) مع سلامه الأصل فی بعضها یکون ذلک البعض مرخّصا فیه بمقتضاه، و یختصّ الوجوب بغیره، و لا ریب فی أنّ المناط المذکور متحقّق فی الأول دون الثانی، إذ قد عرفت أنّ الأصل بالنسبه إلی السبب السابق المعلوم التأثیر فی أحد الأطراف إجمالا معارض فی کلّ منها بمثله فی الآخر، فالمعلوم المردّد بینها من تلک الجهه مع تعارض الأصول فی الأطراف متحقّق فعلا

۱- فی الأصل:(و أنّ مع.). و الصحیح ما أثبتناه.

ص: ۹۲

حين ورد السبب الثانى، و بعده فإنه لا يقتضى وروده سلامه الأصل بالنسبه إلى ذلك المعلوم الإجمالى عن المعارض بالنسبه إلى الأطراف الاخر، حتى يقتضى جواز ارتكابها، و يختصّ وجوب الاجتناب بمورده، فالسبب الأول بعد ورود الثانى أيضا تامّ الاقتضاء للاجتناب عن جميع الأطراف، هذا بخلاف الثانى، فإنّ الطريق الشرعى القائم على بعض الأطراف مانع عن جريان الأصل فى مورده، فلا يصلح- حينئذ- هو لمعارضته للأصول فى الأطراف الاخر، فإنّ الطرق و الأمارات الشرعيه ليست من قبيل الأسباب (۱)، بأن يحدث- بسبب قيامها- تكليف واقعى، و إنّما هو لمجرّد الطريقيه، و لازمها تنجّز التكليف الموجود فى محلّها على المكلّف على تقديره (۲)، فالتكليف الواقعى فى محلّها مشكوك فيه بعد قيامها أيضا، و إنّما المعلوم [من] التكليف- حينئذ- هو التكليف الظاهرى.

فمن هنا ظاهر فساد ما قيل فى العنوان: من كون الطرف القائم عليه الطريق الشرعى معلوما بالتفصيل. نعم هذا يتمّ فى أسباب النجاسه، فإنّها بعد ورودها على أطراف الشبهه يعلم تفصيلا بنجاسه ذلك الطرف فإنّه- حينئذ- إمّا أن يكون هو النجس المعلوم إجمالا قبل ورودها، أو غيره، و على كلّ تقدير فهو نجس بعد ورودها عليه، لأنه على الثانى ينجس بها البتّه. هذا.

۱- و مجمل الفرق بين الأمارات و الأسباب فيما إذا حصل شى ء منهما فى بعض أطراف الشبهه: أن الأسباب محدثه- بمجرّد ورودها فى مورد- تكليفا آخر غير المعلوم الإجمالى، فمع ورودها يتحصّل تكليفان منجّزان فعلا لا بدّ من الخروج عن عهدتهما. هذا بخلاف الأمارات، فإنها إذا قامت فى بعض الأطراف فلا توجب تكليفا آخر غير المعلوم بالإجمال، فإنها طريق إلى التكليف الموجود فى موردها، و موجبه لتنجّزه على المكلّف على تقديره. لمحرّره عفا اللّه عنه.
۲- و بعباره أخرى: إنّ وجوب العمل بالطرق الشرعيه ليس من باب الموضوعيه و السببيه، و إنما هو من باب كونها طرفا إلى ما قامت عليه، و لازمها تنجّز التكليف المجهول فى موردها على المكلّف، بحيث لا يعذر فى مخالفته على تقديره. لمحرّره عفا اللّه عنه.

و بالجمله: فقد ظهر أن ورود الأسباب على بعض أطراف الشبهه- مع كونها موجبه للعلم التفصيلىّ بذلك الطرف- لا تقتضى سلامه الأصل فى الأطراف الاخر بالنسبه إلى المعلوم الإجمالى السابق، و أنّ الطرق الشرعيه- مع عدم إيجابها لذلك- تقتضى سلامته فى الأطراف الأخر.

ثمّ إنه يكشف عن فساد ما ربما يتخيّل- من أنّ الأصل بالنسبه إلى المعلوم الإجمالى السابق فى موارد الأسباب معارض بأصاله عدم تأثير. ذلك السبب فى ذلك المحلّ- أنّ أصاله عدم التأثير المذكوره غير جاريه فى موارد أسباب النجاسه و الحرمه، إذ بعد ورودها على مورد يقتضى وجوب الاجتناب عن ذلك المورد، بحيث يتمّ بها الحجّه على وجوب الاجتناب فيه، بحيث لو لم يكن فى محلّها نجس أو حرام تكون هى محدثه لهما، و تكون منجّزه للتكليف بالاجتناب عنهما على تقدير كونها محدثه لهما، فحينئذ لا مجرى للأصل المذكور فى موردها.

و الحاصل: أنّ التكليف الثانى من جهه ورودها على بعض الأطراف و إن كان مشكوكا فيه، إلّا أنه محتمل، و احتماله كاف فى لزوم الاجتناب عن مورده من جهتها، فإنّ التكليف المحتمل فى موردها على تقديره منجّز، فلا معنى لإجراء الأصل فيه.

و بالجمله: الأسباب الشرعيه للنجاسه أو الحرمه أو الوجوب إذا ثبتت فی مورد فهی متمّمه للحجّه علی مقتضاها فی موردها، فتکون هی بالنسبه إلی مقتضاها کالطرق الشرعیه بالنسبه إلی مؤدّاها فی کونها حجّه علیه بحیث لا یعذر الجاهل فیها علی تقدیر وجود تکلیف فی موردها، فلذا لا مجال للأصول النافیه للتکلیف موضوعیه کانت أو حکمیه فیها.

ثمّ إنه لا ینبغی التحاشی عن أنّ العلم الإجمالی کیف لا یقتضی الموافقه القطعیه فی بعض الصور؟! و ما الفرق بینه و بین العلم التفصیلیّ؟! حیث إنه یقتضیها عقلا، و یکون علّه تامّه لها عنده، لأنّ العلم الإجمالی لیس کالتفصیلی،

ص: ۹۴

فإنّ التفصیلیّ بحیث لو اذن فیه بترک الموافقه القطعیه لکان ذلک مستلزما للتناقض، بخلاف العلم الإجمالی، فإنّ له جهه علمیه وجهه شکّیه، و هو بالنسبه إلی الأولی کالعلم التفصیلیّ لا یعقل رفع مقتضاه، و بالنسبه إلی الثانیه قابل لرفعه، و مقتضاه علی الأولی هو عدم جواز المخالفه القطعیه، و علی الثانیه(۱) هی الموافقه القطعیه.

و الحاصل: إنه یمکن التفکیک بین عدم جواز المخالفه القطعیه و وجوب الموافقه القطعیه فیه، لما ذکر، بخلاف العلم التفصیلیّ.

ثمّ إنه لا بأس بإعاده الکلام فیما کنّا بصدده من الجواب عن الدلیل العقلی المذکور، فنقول:

توضیح الکلام فیه: إنه قد یجاب عنه: تاره بأنّ العلم الإجمالی إنّما هو قبل المراجعه إلی الأدله(۲)، و أمّا بعده فینقلب هو إلی العلم التفصیلیّ و الشکّ البدوی، لحصول العلم التفصیلیّ- حینئذ- بحرمه عدّه أمور تساوی المعلوم الإجمالی، فیکون الشکّ فی غیرها بدویا مرجعا للبراءه الأصلیه.

و الحقّ: أنّ ذلک علی تقدیر ثبوته کاف شاف فی دفع الدلیل المذکور، فإنه إذا علم إجمالا بوجود محرّم أو نجس بین أمور- مثلا- ثم علم بنجاسه أحدها أو حرمته تفصیلا فهناک صور ثلاث:

أولاها: أن یعلم أنّ ذلک المعلوم بالتفصیل الآن هو المعلوم بالإجمال من قبل.

و ثانیتها: أن لا یعلم الاتّحاد، لکن یعلم أنّ ذلک المعلوم بالتفصیل کان حراما أو نجسا فی زمان العلم الإجمالی.

۱- فی النسخه(الثانی) و الصحیح ما أثبتناه.
۲- کذا فی الأصل، و الصحیح:(مراجعه الأدلّه) أو(الرجوع إلی الأدله).

ص: ۹۵

و ثالثتها: أن لا یعلم سبق حرمته أو نجاسته أیضا، و إنّما المعلوم تفصیلا الآن إنما هو حرمته أو نجاسته الآن، مع احتمال عروض الحرمه أو النجاسه علیه بعد زمان العلم الإجمالی، لا إشکال فی جواز الرجوع إلی البراءه الأصلیه بالنسبه إلی غیر ذلک المعلوم بالتفصیل بعد العلم التفصیلیّ فی الصورتین الأولیین:

أمّا فی أولاهما فواضح.

و أمّا فی ثانیتهما فلأنّ المقتضی للاحتیاط فیه إنّما هو ثبوت التکلیف بأمر مردّد یکون ذلک من أطرافه، و هو منتف هنا: أما بالنسبه إلی الزمان الثانی فواضح، ضروره أنّه لا یعلم بالتکلیف الآن بأزید من ذلک المعلوم بالتفصیل، و لا یعلم الآن بتکلیف آخر مردّد بینه و بین ذلک الغیر.

و أمّا بالنسبه إلی الزمان الأول- الّذی هو زمان العلم الإجمالی السابق- فلأنه لا یعلم الآن بالتکلیف فیه بأزید منه مردّدا بین الأطراف التی ذلک منها، بل الشکّ فیه- بالنسبه إلی ذلک الزمان بعد العلم التفصیلیّ بحرمه صاحبه فیه أو نجاسته- بدویّ.

و أما الثالثه ففیها إشکال، نظرا إلی أنه و إن لا یعلم الآن بالتکلیف الواقعی بأزید من ذلک المعلوم بالتفصیل، إلاّ أنه یعلم بتکلیف واقعی منجّز علیه فی السابق، فلا بد من الخروج عن عهدته کما یجب الخروج عن عهده ذلک المعلوم بالتفصیل، لکن ما نحن فیه إنّما هو من الصوره الثانیه، فإنه إذا علم بحرمه أمور بعد الفحص فیعلم بثبوت الحرمه لها من قبل، فلا إشکال فی الرجوع إلی البراءه الأصلیه فی غیرها.

قوله- قدّس سرّه-: (و حکی عن المحدّث الأسترآبادی فی فوائده(۱): أن تحقیق الکلام.)(۲). (۱) إلی آخر ما ذکره المحدّث.

۱- الفوائد المدنیه: ۱۴۰- ۱۴۱.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۵۷.

و کأنّ المحدّث المذکور نشأ تخیّله التفصیل من کلام المحقّق من قول المحقّق: (الثانیه: أن یتبیّن(۱) أنه لو کان هذا الحکم ثابتا لدلّت علیه إحدی تلک الدلائل)(۲)، فتخیّل أنّ تلک المقدّمه لا تتم إلاّ فیما یعمّ البلوی به، مع غفلته عن تعلیل المحقّق- قدّس سرّه- ذلک بقوله: (لأنه لو لم یکن علیه دلاله لزم التکلیف بما لا طریق للمکلّف إلی العلم به، و هو تکلیف بما لا یطاق، فإنّ هذا التعلیل صریح فی أنّ مراده لیس نفی الحکم الواقعی، بل الفعلی، و هو المناط للتکلیف، و هو الّذی یتمّ فیه هذا التعلیل، إذ لا تکلیف بنفس الواقع من حیث هو، حتّی یلزم من عدم الدلاله علیه التکلیف بما لا یطاق، و هذا التعلیل لا یختصّ جریانه بما یعمّ به البلوی، بل یعمّ غیره أیضا، فإنّ کلّ مورد- سواء کان مما یعمّ به البلوی أو لم یکن- إذا لم یکن علی التکلیف به دلاله واضحه لزم التکلیف بما لا یطاق.

فظهر أنّ المحقّق لم یفصّل فی اعتبار أصل البراءه بین ما تعمّ به البلوی و بین غیره، بل قال بها مطلقا بالنسبه إلی الحکم الفعلی، و أما الحکم الشأنی فلا تجری فیه البراءه مطلقا، لعدم العقاب علیه علی تقدیر ثبوته، فما تخیّله المحدّث المذکور تحقیقا لکلام المحقّق- مع فساده فی نفسه، کما لا یخفی علی المتأمّل- لا ربط له بمقاله المحقّق أصلا.

قوله- قدّس سرّه-: (کما ذکره جماعه من الأصولیین)(۳).

(۱) لا یـذهب علیک: أنّ هـذا لا ینافی ما اختاره- قـدّس سـرّه- من عدم جریان الاستصـحاب فی الأحکام العقلیه، فإنّ ما اختاره هناک إنّما هو بالنظر

۱- فی الفرائد و فی الفوائد المدنیه(أن یبیّن)، و فی المصدر:(أن نبیّن)، و فی نسخه:(أن یتبیّن)، و هی الصحیحه ظاهرا.

۲- معارج الأصول: ۲۱۲.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۵۹.

ص: ۹۷

إلی الاستصحاب الثابت اعتباره بالأخبار، و الاستصحاب الّذی هنا إنّما هو عباره عن أصاله البراءه العقلیه(۱).

قوله- قدّس سرّه-: (منهم صاحب المعالم)(۲).

۱- قال الفاضل التونی- قـدّس سرّه- فی عـدّ الأدلّه العقلیه: الثالث: استصـحاب حال العقل، أی الحاله السابقه، و هی عدم شـغل الذمّه عند عدم دلیل أو أماره علیه. أقول: فوجه تسمیه ذلک بحال العقل: أنّ حال عدم دلیل و أماره علی شغل الذمّه حاله یحکم العقـل معهـا بـالبراءه من بـاب قبـح العقاب من غیر بیان، فإذا تحقّقت تلک الحاله فی زمان- ثمّ جاء زمان آخر شکّ فی اشـتغال الذمّه بشـی ء- فیستصحب(أ کذا فی الأصل، و الصحیح بحذف الفاء: یستصحب). براءه الذمّه السابقه. لکن إن أرید استصحاب نفس حکم العقل ...(ب فی الأصل هنا کلمه لعلها« و الحصر» و الظاهر ان وجودها و عـدمها سواء). فی السابق ففیه- مضافا إلی عـدم الحاجه فی الزمان الثانی إلیه بعـد فرض عـدم الـدلیل العقلی(ج فی الأصل: الدلیل العقل). علی شـغل الذمّه، نظرا إلی بقاء موضوع القضـیه العقلیه- أنّ الاستصـحاب لا یجری فی الأحکام العقلیه إن لوحظ اعتباره من باب التعبّـد کما حرّر فی محلّه. نعم إن کـان من بـاب الظنّ فیصـحّ إجراؤه، إلّا أنه لا فائـده فیه- أیضا- کما عرفت. و إن أراد استصـحاب نفس عـدم اشـتغال الـذمّه بتکلیف(د تکرّرت فی الأصـل کلمه(بتکلیف)) فحسن مطلقـا مع الإغمـاض عمّـا ذکرنـا من عـدم الحـاجه إلیه، لکفـایه أصـاله البراءه- حینئـذ- فی المقصود. ثمّ إنّه- قـدّس سرّه- قـال: إنّ التمسّـک به بـأن یقال: إنّ الـذمّه لم تکن مشـغوله بهـذا الحکم فی الزمان السابق أو الحاله الأولی، فلا تکون مشـغوله فی الزمان اللاحق و الحاله الأخری. و هذا یصحّ إذا لم یتجدّد ما یوجب شـغل الذمّه فی الزمان الثانی، و وجه حجّیته ظاهر، إذ التکلیف بالشی ء مع عدم الإعلام به تکلیف العاقل و تکلیف بما لا یطاق، و تدلّ علیه الأخبـار أیضا، کما سـیجی ء مع ما فیه.[إن شاء اللّه تعالی. لمحرّره عفا اللّه عنه](ه ما بین المعقوفین غیر واضـح فی الأصل، فأثبتناه استظهارا).

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۵۹.

ص: ۹۸

(۱) یظهر ذلک من قوله: (و أمّا أصاله البراءه فهی لا تفید إلّا الظنّ)(۱).

قوله- قدّس سرّه-: (لا إشکال فی رجحان الاحتیاط)(۲).

(۲) قال- دام ظله-: الظاهر من نسبه الرجحان إلى شی ء كون ذلك الشی ء حسنا فی نفسه، لكنّه- قدّس سرّه- أراد الأعمّ من ذلك الشامل للحسن بواسطه الغير، و إلّا لم يكن معنى لترديده فی استحباب الاحتياط بعد الاعتراف بحسنه الذاتی، فإنّ التردّد آئل إلى الترديد فی أنّ الاحتياط بنفسه حسن حتّى يكون مندوبا شرعا، أولا.

ثمّ إنّه- دام ظلّه- قال: لا شبهه فی أنّ تعليم الجاهل من الواجبات النفسيّه، و لا ريب أنّ كلّ واجب نفسی كالمندوب لا بدّ أن يكون حسنا فی نفسه، و إلّا يكون وجوبه غيريا أو إرشاديا.

و الّذی يتراءى- فی بادئ النّظر- أنه لا مصلحه فی التعليم إلّا تمكّن الغير من امتثال ما يجب عليه، فلا يكون حسنا فی نفسه على هذا.

و يمكن أن يقال: إنّ إرشاد الجاهل فی نفسه حسن أوجب الأمر به، و يكون تركه و تقرير الجاهل على جهله قبيحا، فيحرم تركه.

فمن هنا يدفع ما ربما يتوهّم أن يقال: إنه ما الفرق بين الاحتياط و بين تعليم الجاهل من جهه عدم الحسن فی نفس كلّ منهما؟! فإن كان ذلك يقدح فی استحباب الاحتياط نفسيّا فليقدح(۳) فی وجوب التعليم نفسيّا.

قوله- قدّس سرّه-: (و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فی كونه ورعا)(۴) .. (۳) يعنی(۵) لما ذكرنا أيضا: أنّ الإمام عليه السلام أقرن

۱- معالم الدين: ۱۹۲.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۵۹.

۳- فی الأصل: ليقدح ..

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۶۰.

۵- كذا فی الأصل، لكن صحيح العباره- بمراجعه الفرائد- هكذا: يعنی و يشهد لما ذكرنا ...

اجتناب الشبهه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فی كونه ورعا بمعنى أنه علّه جعله قرينا له فی كونه ورعا، و قال: و كما أن الثانی ورع، فكذلك الأوّل، فيكون حال الشبهه فی الأمر بالاجتناب عنها حال الأمر باجتناب الحرام المعلوم، فإن كان الأمر بالثانی، إرشاديّا يكون الأمر بالأوّل- أيضا- كذلك، و من المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات المعلومه ليس إلّا للإرشاد، كما أشار إليه- قدّس سرّه- بقوله: (و من المعلوم ... إلخ)(۱)، و المشار إليه بقوله- قدّس سرّه- (فی تلك الأخبار) هی الأخبار الآمره بالاجتناب عن الحرام المعلوم.

قوله- قدّس سرّه-: (من حيث إنه إطاعه حكميه.)(۲).

(۱) قال- دام ظلّه-: ترتّب الثواب يتوقّف على أن يكون الانقياد حسنا فی نفسه و ممدوحا كذلك، بحيث لا يرجع المدح فيه

إلى المدح الفاعلى، و إلاّ- فلا- يكون فعله سببا للثواب، و لو التزم بحسنه الذاتى، بأن يقال: إنّ العمل إذا أتى به بعنوان إحراز مطلوب المولى يكون العمل فى نفسه حسنا، كما هو ليس ببعيد كلّ البعد، فلا بدّ من القول: بأنّ الذمّ فى التجرّى- أيضا- فعلىّ، لا فاعلى، فيكون حراما ذاتا.

أقول: لا يتوهّم قضيه ذلك- أى مقايسه التجرّى بالانقياد- هو أن يكون التجرّى مكروها.

لأنا نقول: إذا تحقّق أنّ الذمّ فى التجرّى على نفس الفعل المتجرى به فيكشف عن حرمته شرعا، لأنّ كلّ مذموم عقلا حرام شرعا من غير فرق بين مراتب الذمّ، و المكروهات لا ذمّ فيها أصلا، هذا بخلاف المندوبات، فإنّها ممدوحه بأقلّ درجه المدح.

١- فرائد الأصول ١: ٣۶٠.

٢- فرائد الأصول ١: ٣۶٠. لكن فى المصدر:(من حيث إنه انقياد و إطاعه).

و بالجمله: لا- يتحقّق الذمّ فى المناهى إلاّ- فى المحرّمات، و أمّا المدح فى الأفعال المأمور بها فيتحقّق فى كلّ من واجبها و مندوبها، فحصول الذمّ فى طرف المناهى موجب للحرمه بخلاف الفعل المأمور به، فإنّ مجرّد المدح عليه لا يوجب وجوبه.

قوله- قدّس سرّه-: (و لكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدّمه مثل قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع فى المحرّمات»(١) ... إلى آخره)(٢).

(١) وجه استظهار الاستحباب ممّا ذكر أنّ معنى قوله عليه السلام:

«نازعته نفسه إلى أن يقع فى المحرّمات» أنّ من ارتكب الشبهه يحصل لنفسه حاله شقوه تحمله على ارتكاب المحرّمات المعلومه، بحيث لا يبالى بها، فمن تركها يسلم من ذلك، و هذا ممّا يصلح أن يكون حكمه للاستحباب، فإنه أمر حسن ممدوح، و معه يمكن حمل الطلب على الاستحباب، بل ظاهر فيه.

قوله- قدّس سرّه-: (لأن معنى الإباحه الإذن و الترخيص)(٣).

(٢) هذا بناء على أنّ حقيقه الإباحه هو الإذن، و الإذن ليس إلاّ الترخيص المعلوم، فإنّه مأخوذ من الأذان بمعنى الإعلام، و منه قوله تعالى: وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ ...(۴) و قوله تعالى: ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ ...(۵)، فالترخيص الواقعى [إذا] لم يحصل العلم به لا يكون إباحه، فلا يكون الشى ء الغير المعلوم ترخيصه من الشارع مباحا فى الواقع، فيكون حراما واقعا.

١- لم أعثر على نصّه، و إنما ورد مضمونه فى الوسائل ١٨: ١١١- ١٢٩ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

٢- فرائد الأصول ١: ٣۶٠.

٣- فرائد الأصول ١: ٣۶١.

۴- سوره براءه: ۳.

۵- سوره یوسف: ۷۰.

ص: ۱۰۱

قوله [قدّس سرّه]: (فتأمّل)(۱).

(۱) لعلّه إشاره إلی منع کون الإباحه هو الترخیص المعلوم، بل هی عباره عن نفس الترخیص الواقعی، و هو قد یکون معلوما، و قد یکون مجهولا، کما فیما نحن فیه، و هذا هو الّذی ارتضاه السیّد الأستاذ- دام ظلّه- أیضا.

قوله- قدّس سرّه-: (لأنّ من شرائطها قابلیه المحلّ، و هی مشکوکه، فیحکم بعدمها)(۲).

(۲) لأحد أن یقول: إنّ قابلیه المحل لیست إلّا حلّیه الحیوان ذاتا، فبأصاله الحلّ تحرز تلک الحلّیه، فیحرز بها مورد تأثیر التذکیه و شرطها، و المفروض إحراز نفس التذکیه، فیکون الحیوان المذکّی حلالا.

و بعباره [أخری]: إنا نعلم أنّ الشارع جعل التذکیه سببا تاما للحلّیه فیما یکون حلالا ذاتا، فإذا ذکّینا ما شککنا فی حلّیته الذاتیّه فنحرز بأصاله الحلّ حلّیته الذاتیّه، فنحکم بحلّیته، إذ لا قصور فی السبب أصلا، و لو کان فهو من جهه المحلّ، لاحتمال عدم کونه حلالا ذاتا، و قد أحرزنا تمامیته أیضا، فعلی هذا لا حاجه لنا إلی عموم یدلّ علی جواز تذکیه کلّ حیوان.

و الحاصل: أنّ المتصوّر فی کلّ حیوان من جهه الحرمه حیثیتان، إحداهما حیثیه ذات الشی ء بما هو، و ثانیتهما: حیثیه کونه میته، و التذکیه قد جعلها الشارع سببا تامّا لرفع الحرمه من الحیثیه الثانیه، و إذا أحرزت الحلّیه من حیث الذات فأصل التذکیه محرز بالحسّ، و شرطه- و هو کون المحلّ حلالا ذاتا- بأصاله الحلّ- کما مرّ- فالتذکیه الشرعیه- التی هی سبب (فعلی) لجواز أکل لحم الحیوان- محرزه، فلا معنی لأصاله عدمها، لعدم الشکّ فیها و لو بحکم الأصل المحرز

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۶۱.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۶۲، لکن فی المصدر:(فیحکم بحرمتها.)،، و الصحیح نسخه المتن.

ص: ۱۰۲

لشرطها، فأصاله الحلّ و الإباحه مثبته محرزه لشرط التذکیه الشرعیه الموجبه لجواز الأکل، لا أنّ أصاله عدم التذکیه حاکمه علیها.

و نظیر ذلک ما إذا شککنا فی حلّیه وطئ امرأه قد عقدنا علیها من جهه الشکّ فی حلّیه وطئها ذاتا بسبب الشکّ فی أنّ النسب الفلانی أو الرضاع الفلانی المتحقّقین بین المرء و بینها موجبان للحرمه الدائمیه، أو لا.

فنقول: قد جعل الشارع العقد سببا تامّا لجواز الوطء فی المحلّلات الذاتیّه، و هو محرز بالفرض، و أمّا الحلیّه الذاتیّه فبأصاله الحلّ

و الإباحه، و هذا يجرى فى الشبهات الموضوعيه- أيضا- مثل ما إذا ذبحنا حيوانا فى الظلمه، و شككنا فى أنه كلب أو شاه، أو عقدنا على امرأه، و شككنا فى أنها من المحارم أو أجنبيه، فشككنا فى حلّيه الأكل و جواز الوطء لذلك، فعلى ما ذكره- قدّس سرّه- لا يجوز الأكل و الوطء لعدم إحراز شرط التذكيه و العقد، و هو قابليه المحلّ، فيستصحب عدم التذكيه و عدم تأثير العقد، و على ما ذكرنا يجوز كلّ منهما، لإحراز السبب التامّ فى نفسه، و بأصاله الحليه الذاتيّه يحرز الشرط، فإنّ قوله عليه السلام: «كل شى ء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام»(۱) يقضى بحليه المشتبه، فإذا حلّ أثّر السبب أثره.

هذا، لكن يتّجه عليه: أنّ أصاله الحلّ ليست من قبيل الاستصحاب تحرز بها الشروط، بل إنّما هى حكم ظاهرى لمشتبه الحلّيه الذاتيّه، بمعنى أنها حكم من الشارع على حلّيه ما شكّ فى أنه حرام ذاتا أو حلال كذلك، و هذا الحكم ثابت للمشتبه بعنوان الاشتباه، و لا يصلح لإحراز الإباحه الذاتيّه فإنّ الشارع لم يحكم فى مورد الاشتباه بالبناء على الحلّيه من حيث ذات الشى ء، بل حكم به بعنوان [أنه مشتبه](۲).

۱- الكافى ۵: ۳۱۳- ۴۰. المحاسن: ۴۹۷- ۶۰۱.

۲- ما بين المعقوفتين أثبتناه من النسخه المستنسخه لموافقته للسياق، و فى الأصل هكذا:(بل حكم به بعنوان هذا) ..

هذا، بخلاف موارد الاستصحاب إذا كان مقتضاه الحلّيه- مثلا- فإنه حكم بها بعنوان كونه هو الواقع، فعلى هذا فالشروط مشكوك فيه، فيستصحب عدم التذكيه و عدم تأثير العقد.

و يمكن أن يقال: إن قابليه المحلّ ليس معناها حلّيه الحيوان أو حلّيه وطئ المرأه بعد الذبح أو العقد، و هى محرزه بأصاله الحلّ و الإباحه، و لا فرق بين الشكّ فى حليه شرب التتن و بين حلّيه حيوان يشكّ فى قبوله التذكيه أو جواز وطئ امرأه يشكّ فى تأثير العقد فيها، إلّا من حيث إنّ الشكّ فى الأول فى الحلّيه مطلقا- و على جميع التقادير- و فى الأخيرين على تقدير وجود السبب المحلّ المؤثّر فيه على تقدير قابليه المحلّ، فإنّ الحرمه فيهما ثابته و معلومه بالنسبه إلى سائر التقادير، و إنّما الشكّ فى الحلّيه مختصّ بذلك التقدير الخاصّ، و هذا لا يصلح لكونه فارقا للموردين، فإنّ مناط الحكم بالحلّيه فى الأول هو الشكّ فيها، و هو موجود فى الأخيرين على بعض التقادير.

لكن يدفع ذلك أيضا: أنه فرق بين الشكّ فى حلّيه شى ء عن سبب و بين الشكّ فى حلّيته مطلقا، فإنّ المحلّل على الأول هو السبب مع اجتماعه مع الشرائط الشرعيه المعتبره فى تأثيره، فإذا شكّ فى شرط من شروطه يكون(۱) الأصل عدم تحقّق السبب الشرعى، فيكون هذا حاكما على أصاله الحلّ.

قوله- قدّس سرّه-: (كما ادّعاه بعض)(۲).

(۱) العموم المدّعى الظاهر أنه ما يأتى من الآيه و الروايه:

أما الآيه فهى قوله تعالى: قُلْ لا أَجِدُ ...(۳) إلى آخره، و أما الروايه

۱- فی الأصل: فیکون.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۶۲.

۳- الأنعام: ۱۴۵.

ص: ۱۰۴

فهی قوله علیه السلام: «لیس الحرام إلاّ ما حرّم اللّه ...»(۱)، و مورد السؤال فیها إنّما هو جواز أکل بعض أصناف السمک، و الظاهر منها أنه لیس الحرام إلاّ ما حرّم اللّه فی الکتاب، فیکون مفادها مفاد الآیه، فکلّ شی ء لم یکن مما حرّم اللّه فی الکتاب یحکم بحلّیته واقعا بمقتضی العموم، فیحرز به الإباحه الواقعیه التی هی شرط تأثیر التذکیه.

قوله- قدّس سرّه-: (و حینئذ فیحکم الجاهل بما یحکم به عقله)(۲).

(۱) أی حین لم یفت المجتهد بشی ء من الاحتیاط و البراءه- حتی یکون هو المستند للجاهل المقلّد- فیکون حال الجاهل مثل فاقد المجتهد فی الدنیا، فیعمل- حینئذ- بما یحکم عقله، فإنّ قول الأخباری بأنّ العقل یحکم بکذا، أو قول المجتهدین بأنه یحکم بکذا- حینئذ- إخبار عن حکم العقل، و الجاهل- أیضا- من أهل العقل، فالمعتمد عقل نفسه، لا عقل غیره، و أمر الأخباری إیّاه بالاحتیاط من باب الإرشاد لا یلزمه علیه(۳)، إذ الأمر الإرشادی لا یکون حجّه علیه شرعا، و إنّما الحجّه هو فتواه و اعتقاده القائم بنفسه، و المفروض عدمه.

نعم یمکن أن یکون قول الأخباریین أو المجتهدین معینا لعقله و إدراکه، کما فی المعلّم بالنسبه إلی المتعلّم فإنّ المتعلّم لا یقلّد المعلّم فی المطالب، إلاّ أنه یستعین من المعلّم(۴) فیها، و کثیرا یکون قول المعلّم معینا له علی إدراک مطلب.

وظیفه الجاهل عند عدم إفتاء المجتهد بالاحتیاط

قوله- قدّس سرّه-: (و ربما یتوهّم: أنّ الإجمال إذا کان فی متعلّق الحکم- إلی قوله-: کان داخلا فی الشبهه فی طریق الحکم، و هو

۱- الوسائل ۱۷: ۲ و ۳- ۲ و ۴، و نصّ الأول منهما:« و إنّما الحرام ما حرّم اللّه فی القرآن»، و الثانی منهما:« انه لیس الحرام إلاّ ما حرّم اللّه فی کتابه».

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۶۴.

۳- الظاهر زیاده کلمه(علیه).

۴- کذا فی الأصل، و الصحیح: یستعین بالمعلّم.

ص: ۱۰۵

فاسد)(۱).

(۱) منشأ التوهّم المذکور: أنه إذا کان الإجمال فی متعلّق الحکم کان منشأ الشکّ هو الجهل بوضع اللفظ، و بأنه هل وضع لمعنی یشمل مورد الشکّ، أو لا؟

و هذا الجهل ممّا یرتفع بالسؤال عن العالمین(۲) بالوضع، و لیس من شأن الشارع رفعه، فیکون داخلا فی الشبهه الموضوعیه، فیجری فیه ما یجری فیها من جواز الرجوع إلی أصاله البراءه و عدم وجوب الفحص.

و بالجمله: الشکّ فی الحکم ناشئ عن الشکّ فی الوضع، فالشکّ حقیقه فی الوضع، و رفعه من شأن العالم به.

و أما وجه الفساد: أنّ معیار الشبهه الحکمیه أن یکون رفع الشبهه من شأن الشارع کما أنّ معیار الموضوعیه أن یکون رفعها من غیره، کما یعترف به المتوهّم، و لا ریب أنه إذا شکّ فی الحکم بواسطه الشکّ فی متعلّقه، و لم یتمکّن من السؤال عن وضع اللفظ، فعلیه أن یسأل الشارع عن مراده: بأنی لم أفهمه، و لا ریب أنّ بیان مراد الشارع من شأن الشارع.

و بالجمله: الشکّ و إن کان مسبّبا عن الشکّ فی وضع اللفظ، لکنه شکّ فی مراد الشارع، و شأنه رفعه. نعم السؤال عن الوضع(۳) مع تمکّنه یکفی عن السؤال من الشارع.

و الحاصل: أنّ مناط الشبهه الحکمیه أن یکون الشکّ فی مراد الشارع، و هو حاصل فی المقام.

قوله- قدّس سرّه-: (و إن حکم أصحابنا بالتخییر أو

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۶۵.
۲- کذا فی الأصل، و الصحیح: بالسؤال من العالمین.
۳- الأصحّ فی العباره هکذا: السؤال من الواضع.

الاحتیاط ... إلی آخره)(۱).

(۱) هذا دفع للإشکال الثانی و هو مخالفه عملهم لقولهم فی المسألتین.

قوله- قدّس سرّه-: (لا لمقتضی نفس مدلولی الخبرین)(۲).

(۲) یعنی لا لمقتضی الأصل الأوّلی بالنظر إلی نفس مدلولی الخبرین، بل بالنظر إلی الأصل الثانوی المستفاد من الأخبار، و هو التخییر علی قول الأکثر أو غیره علی حسب اختلاف الأقوال.

قال- دام ظلّه-: یشکل الجمع بین حکمهم بالتخییر- و لو من جهه الأخبار- و بین حکمهم بتقدیم المخالف للأصل من الخبرین و لو بالنظر إلی الأصل الأوّلی، فإنه إذا کان مخالفه الأصل من المرجّحات لأحدهما فلا یدخل المورد فی اعتبار التخییر، فإنّ

موردها صوره فقد المرجّحات رأسا.

قوله- قدّس سرّه-: (قد يأباه مقتضى أدلّتهم)(۳).

(۳) لأنّهم علّلوا تقديم الناقل على المقرّر- فى مسأله الناقل و المقرّر- بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، و لا يستغنى عنه بحكم العقل، و هذا التعليل عامّ شامل لصوره كون مقتضى الأصل البراءه من الوجوب، فالتفصيل المذكور فى التوجيه ينافى ذلك، و المشار إليه بقوله: (و هذا الوجه)(۴) إنما هو الوجه الأول لدفع الإشكال الأوّل، لكن ظاهر العباره موهم لأنّ المشار إليه هو الوجه الثانى لدفع الإشكال الثانى، مع أنه ليس بمراد قطعا.

عدم استناد الحليه إلى أصاله الحل

قوله- قدّس سرّه-: (إلّا أنّ الأمثله المذكوره فيها ليس الحلّ فيها مستندا إلى أصاله الحلّيه ... إلى آخره)(۵).

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۶۷.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۶۷.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۶۷.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۶۷، فى المصدر:(لكن هذا الوجه) ..

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۶۸.

(۱) توضيح المقال و تحقيق الحال على نحو الإجمال: أما فى مثال الثوب و العبد فلأنهما إن لوحظا باعتبار اليد عليهما فهما محكومان بالحلّ، لكنه ليس مستندا إلى أصاله الحلّ، بل إلى اليد التى [هى] من الأمارات الشرعيه، و إن لوحظا مع قطع النّظر عنها فهما محكومان بحرمه التصرّف فيهما- حينئذ- بمقتضى استصحاب بقاء تلك الغير فى الأول، و بمقتضى أصاله الحريه الثابته بقوله عليه السلام:

«الناس كلّهم أحرار إلّا من أقرّ على نفسه بالرقّ»(۱) فى الثانى، فإنهما حاكمان على أصاله الحلّ فى موردهما لإخراجهما موردهما عن تحتها، و قد مرّ أنه إذا كان على المورد أصل موضوعى لا يجرى فيه أصاله الحلّ و الإباحه، فلا يكون شى ء من المثالين مندرجا(۲) فى صدر الروايه المثبته لأصاله الحلّ.

نعم المثال الأول- على بعض الوجوه- يمكن إدخاله(۳) فى صدر الروايه، فإنّ الشكّ فى كون الثوب ماله أو مال الغير قد سرق منه له صورتان:

إحداهما: صوره العلم بكونه- سابقا- مال ذلك الغير الّذى يحتمل الآن كونه ماله، ففى هذه الصوره الحلّيه مستنده إلى اليد كما مرّ، و مع قطع النّظر فالحكم الحرمه لما مرّ.

و ثانيتهما: صوره الشك فى أنه مال الغير فى السابق باحتمال أن يكون الثوب مصنوعا من مال نفسه، فحينئذ:

إن قلنا: إنّ موضوع الحلّيه فى الأموال هو كون الشى ء مالا للإنسان، و موضوع الحرمه فيها هو ما لم يكن مالا له.

فالحلّيه- حينئذ أيضا- مستنده إلى اليد، و مع قطع النّظر عنها فالحكم الحرمه بمقتضى أصاله عدم كونه ماله، فبه يحرز موضوع الحرمه لكونه عدميا، و يترتّب عليه الحرمه، و لا يعارضه استصحاب عدم كونه مال الغير، فإن ذلك

١- الكافى ٨: ٦٩- ٢٦، و فيه:« ... الناس كلّهم أحرار، و لكن اللّه خوّل بعضكم بعضا ...».
٢- أى: لا يصحّ أن يكون شى ء منهما مندرجا.
٣- أى: يصحّ دخوله.

يصلح للمعارضه.

و إن قلنا: بالعكس، و هو أن موضوع [الحرمه] أمر وجودى، و هو كون الشى ء مالا- للغير، و موضوع الحلّ عدمى، و هو ما لم يكن مالا للغير.

فحينئذ و إن كان الحكم- مع قطع النّظر عن اليد أيضا- الحلّيه لإحراز موضوع الحلّ بالاستصحاب، لكنها مستنده إلى الاستصحاب، لا إلى أصاله الحلّ، و لا يعارضه استصحاب عدم كونه مال نفسه، لأنه لا حكم له.

و إن قلنا: إنّ موضوع كلّ منهما أمر وجودى يتعارض(١) استصحاب عدم الماليه من الجانبين، و يتساقطان.

فيكون المورد مجرى لأصاله الحلّ و الإباحه، فالحلّيه ثابته- مع قطع النّظر عن اليد و الاستصحاب- بمقتضى أصاله الإباحه، فإنها جاريه فى هذه الصوره: لعدم أصل موضوعى حاكم عليها حينئذ، فمورد جريانها هى هذه الصوره لا غير.

قال- دام ظلّه-: الظاهر أنّ موضوع كلّ من الحل و الحرمه فى الأموال [أمر] وجودى، كما يستفاد من الأدلّه الشرعيه، و يظهر للمتتبع فيها.

و مثل ما ذكرنا فى الأموال يجرى فى الحيازات- أيضا- فإنّ من حاز شيئا، ثمّ شكّ فى سبق يد عليه أصلا، أو سبق يد مسلم مع العلم بسبق اليد فى الجمله، فإن قطع النّظر عن اليد فالحلّيه مستنده إلى استصحاب عدم يد المسلم لا إلى أصاله الإباحه، فيحرز بذلك مورد الحيازه المملّكه، و هو ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين، كما يستفاد من قوله عليه السلام: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو له»(٢).

و أما مثال الزوجه المحتمله لكونها أختا أو رضيعه، فإنّ جهه الحلّيه فيها

۱- فی الأصل: فیتعارض.

۲- سنن البیهقی ۶: ۱۴۲، و فیه:« من سبق إلی ما لم یسبقه إلیه مسلم فهو له».

ص: ۱۰۹

منحصره فی استصحاب عدم تحقّق النسب و الرضاع، و إلّا فمع قطع النّظر عنه تکون محکومه بالحرمه جدّاً، لحکومه أصاله عدم تأثیر العقد علی قاعده الحلّ حینئذ.

قال- دام ظلّه-: الحکم بالحلیه فی هذا المثال- فیما إذا کان منشأ الشبهه احتمال کون الزوجه أختا له أو غیر الأخت من المحارم- من جهه الاستصحاب أیضا مشکل غایه الإشکال، فإنه لو فرض عدم علمه إجمالا بأخت له مردّده بین نساء، فحینئذ و إن کان یجری استصحاب عدم تحقق النسب الکلّی، حیث إنه مسبوق بالعدم، لکن لا یثبت ذلک جواز النکاح علی(۱) تلک المرأه إلّا بناء علی الأصل المثبت الّذی لا یقول هو- قدّس سرّه- به، و أما استصحاب عدم تحقّق النسب بالنسبه إلی تلک المرأه فلا یجری أصلا: لعدم الحاله السابقه له:

لأنها علی تقدیر کونها من إحدی الأنساب، فهی منها من أول وجودها، و علی تقدیر عدم کونها منها، فهی لیست منها کذلک، فلا یتعقّل فیها أن تکون هی موجوده فی زمان خالیه عن النسب، و إن فرض علمه إجمالا بما ذکر فینحصر الاستصحاب فی الثانی، و قد عرفت حاله.

و کیف کان، فلا تنطبق الأمثله علی صدر الروایه.

قال- دام ظلّه-: فیدور الأمر بین أن یجعل تلک الأمثله قرینه علی إراده غیر ما یظهر من الصدر، و بین جعل الصدر قرینه علی إراده معنی آخر من تلک الأمثله.

و یمکن أن یقال: إنه یمکن أن یراد من الصدر ما یعمّ أصاله الحلّ بحیث لا ینافی تلک الأمثله، فیکون المدّعی- و هو ثبوت قاعده الحلّ- داخل فیه.

قوله- قدّس سرّه-: (و توهّم عدم جریان قبح التکلیف بلا.

۱- کذا فی الأصل، و الصحیح:(جواز النکاح من تلک المرأه) .. نعم یصح ما فی المتن علی تضمین النکاح معنی العقد، أی جواز العقد علی تلک المرأه.

ص: ۱۱۰

بیان ... إلخ)(۱) (۱) منشأ توهّم ذلک المتوهّم أنه تخیل أن المراد بالبیان فی تلک القاعده هو بیان الشارع، فلذا زعم أنها مختصه بالشبهه الحکمیه.

لكنه مدفوع بما مر سابقا: من أن المراد به إنما هو الحجه القاطعه للعذر، فما لم يتم الحجه لم يكن عقاب، فيقبح العقاب، و الحجه فى الشبهات الموضوعيه هو العلم بالحرام تفصيلا أو إجمالا، و أما فيما فقد العلم بأحد الوجهين- كما هو المفروض فى المقام- فلم يتم فيه الحجه، فيقبح المؤاخذه على تقدير مصادفته للحرام الواقعى بلا شبهه تعتريه.

قوله- قدس سره-: (و يمكن عدمه، لأن الحليه فى الأملاك ... إلخ)(۲). (۲) قال- دام ظله-: كان عليه- قدس سره-: أن يقول- بدل الأملاك-: الأموال، بأن يقول: لأن الحليه فى الأموال ... إلى آخر ما ذكره، إذ الملكيه إنما هى علقه حاصله بين الشخص و المال، بخلاف الماليه، فإنها صفه أصليه ثابته للشى ء فى الواقع، مع قطع النّظر عن الشخص، فإن معناه كون الشى ء مما يقوم.

فعلى هذا فقوله: (فى الأملاك) يعطى بظاهره أن الأشياء التى هى أموال للإنسان فعلا لا يجوز له التصرف فيها إلا بسبب آخر، و هو كما ترى، لأن الملكيه- بعد إحرازها- من الأسباب المبيحه للتصرف، بل من أقواها.

التمسك بقوله (لا يحل مال) فى الشبهه الموضوعيه

قوله- قدس سره-: (و لقوله- عليه السلام(۳)-: «لا يحل مال إلا من حيث أحله اللّه»)(۴).

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۶۹.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۷۱.

۳- الكافى ۱: ۵۸۴- ۲۵، و فيه:« لا يحل مال إلا من وجه أحله اللّه».

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۷۱.

(۱) قال- دام ظله-: الظاهر أن المراد إلا من حيث أحله اللّه فى الكتاب.

ثم إن الاستدلال به مبنى على أن يكون هو فى مقام إنشاء الحليه، فيقال- حينئذ-: إنه علق الحل على أمر وجودى، و هو السبب الّذى جعله اللّه سببا للحل فى القرآن، فإذا لم يحرز سبب الحل فالشى ء محكوم بالحرمه لأصاله عدم تحقق سبب الحل.

لكن الظاهر أنه تأكيد للخطابات الخاصه، لا تأسيس، و معناه نظير قوله عليه السلام: «إنما الحرام ما حرم اللّه»(۱) يعنى الحرام منحصر فيما حرم اللّه فى الواقع، فيكون إخبارا لا إنشاء، فيسقط عن الاستدلال.

ثم قال: إن بنينا أن موضوع كل من الحرمه و الحل أمر وجودى، فيتعارض استصحاب عدم موضوع كل منهما مع استصحاب عدم موضوع الآخر، فيجرى أصاله الحل- حينئذ- لعدم أصل موضوعى حاكم عليها.

و كذا نحكم بالحل- أيضا- إن قلنا بأن موضوع الحرمه أمر وجودى، دون موضوع الحل، بأن يقال: إن موضوعها مال الغير، و موضوعه ما لم يكن مالا للغير، فحينئذ نحكم- بمقتضى أصاله عدم كونها مالا للغير- بحليته، و إن قلنا بعكس ذلك فنحكم بالحرمه، لأصاله عدم تحقق موضوع الحل، فيحرز به موضوع الحرمه، و لعل المتأمل فى الأدله يجد أن موضوع كل منهما

وجودی، فیجری أصاله الحل و الإباحه.

ثم قال: و یمکن أن یقال- أیضا-: إنه قد یثبت فی بعض الموارد حلیه التصرف الملکی الّذی هو أقوی التصرفات المالیه من غیر توقف علی سبب، کما فی باب الحیازات و اللقطه، و إذا ثبت ذلک ثبت حلیه سائر التصرفات بالأولی.

لکن الإنصاف اندفاعه: بمنع الأولویه لما تری من جواز التملک فی

۱- الوسائل ۱۷: ۲- ۲، و فیه:« و إنما الحرام ما حرم اللّه فی القرآن».

اللقطه ابتداء مع عدم جواز التصرف فیها قبل التملک، بل یتوقف علی السبب و هو التملک، فافهم.

قوله- قدس سره-: (و لو فی الأمور العدمیه.).(۱).

(۱) وجه الترقی: أن الأمور العدمیه مما ادعی الإجماع علی اعتبار الاستصحاب فیها، فتکون هی أقوی موارد الاستصحاب.

قوله- قدس سره-: (و الدلیل علیه استثناء ما ذَکَّیْتُمْ(۲) ... إلی آخره)(۳).

(۲) قال- دام ظله-: استفاده کون موضوع الحل هو الأمر الوجودیّ، و کونه موضوع الحرمه هو الأمر العدمی، و هو ما لم یقع علیه التذکیه الشرعیه من ذلک الاستثناء موقوف علی أن یکون مفاد الاستثناء کون موضوع الحکم فی المستثنی منه أمرا متفصلا بعدم المستثنی، فیکون عدمیا باعتبار فصله، فإذا أحرز ذاته بالحس- مثلا- کما [إذا] أحرزنا بالحس أن الشی ء مما أکله السبع أو نطیحه أو متردیه، و شککنا فی أنه مذکی- أیضا- فیجری أصاله عدم التذکیه، و یحرز بها فصله، فیحرز بها موضوع الحرمه بتمامه، و أما لو قلنا بأن مفاده التنویع- و أن معناه کون موضوع الحکم فی المستثنی منه هو الّذی(۴) غیر المستثنی(۵) الّذی هو الأمر الوجودیّ- فلا، بل یکون الأصل الموضوعی فی کل من موضوعیهما معارضا بمثله فی الآخر، فیجری أصاله الحل.

و کیف کان، فلا بد من التأمل فی أن مفاده ما ذا؟ و المراد بقولنا: (مفاده)

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۷۱.

۲- المائده: ۳.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۷۲.

۴- کذا فی الأصل، و الظاهر زیاده کلمه(الّذی).

۵- أی: هو غیر الموضوع فی المستثنی ..

أعم من العرفی، شامل للعقلی أیضا، فافهم.

إیراده علی الحر العاملی

قوله- قدس سره-: (و قسم متردد)(۱).

(۱) أقول: لا تردد فی ذلک القسم، بل هو داخل فی الشبهه الحکمیه، فإن الشبهه فیه إنما هی لإجمال(۲) موضوع الحکم، و هو الغناء و الخبائث، بأنهما مفادهما ما یشمل الأفراد المشکوکه، أو لا، و قد مر أن الشبهه من هذه الجهه- أیضا- داخله فی الحکمیه، و إن تخیل بعض دخولها فی الموضوعیه.

قوله- قدس سره-: (لم یصدق علیها أن فیها حلالا و حراما)(۳).

(۲) غرضه أن الخبر المذکور و أشباهه غیر صادقه علی الشبهه التحریمیه الحکمیه، فإذا لم یصدق یکون(۴) الاحتیاط واجبا فیها لأخبار الشبهه الشامله لها.

و الحاصل: أن أخبار وجوب التوقف فی مطلق الشبهه إنما ثبت تخصیصها فی الشبهه الموضوعیه بالخبر المذکور و أشباهه، و أما فی أزید من هذا فلا.

قوله- قدس سره-: (کأن مطلبه ... إلخ)(۵).

(۳) مراده: أنه کأن مطلب المحدث المذکور(۶) ما مر من أن مقتضی ما دل علی وجوب التوقف فی مطلق الشبهه وجوبه مطلقا، لکن ثبت خروج الشبهه الموضوعیه، و أما خروج الشبهه الحکمیه فلا.

لکن لا یخفی ما فی عبارته- قدس سره- من القصور فی إفاده المراد، و کان علیه أن یقول: کأن مطلبه أن هذه الروایات و أمثالها إنما هی مخصصه لعموم

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۷۲.

۲- فی الأصل:(إنما هو لإجمال.) .. و الصحیح ما أثبتناه.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۷۲. و فی المصدر: و لا حراما.

۴- فی الأصل: فیکون.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۷۲.

۶- و هو الشیخ الحر العاملی فی الفوائد الطوسیه: ۵۱۸.

ما دل علی وجوب التوقف فی مطلق الشبهه بالنسبه إلی الشبهه الموضوعیه لا غیر.

قوله- قدس سره-: (و إلا فجريان أصاله الإباحه ... إلخ)(۱).

(۱) يعنى أنه لو لم يكن مراده ذلك- و كان مراده أنه يجب الاحتياط فى الشبهه الحكميه لعدم شمول تلك الأخبار المذكوره لها مع قطع النّظر عن عموم ما دل على وجوب التوقف فى مطلق الشبهه- لما كان له وجه أصلا، فإن ثبوت الإباحه و الرخصه فى الشبهه الموضوعيه لا ينفى ثبوتها فى الشبهه الحكميه- أيضا- و لو لدليل آخر، فلم يكن هذا بمجرده مع قطع النّظر عن عموم ما دل على وجوب التوقف فى مطلق الشبهه صالحا لإثبات وجوب التوقف فى الشبهه الحكميه.

قوله- قدس سره-: (إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحه و الرخصه أظهر)(۲).

(۲) قال- دام ظله-: وجه الأظهريه كون أخبار التوسعه و التخيير أقل أفرادا من أخبار الشبهه، فإنه إذا كان أحد العامين من وجه عند التعارض أقل أفرادا من الآخر، فهو بالنسبه إلى مورد التعارض كالنص، و العام بمنزله الظاهر.

و أما بيان كون التعارض بينهما من تعارض العامين من وجه: فلكونهما معا صادقين على الشبهه التحريميه- لأجل تعارض النصين- التى هى مورد تعارضهما، و صدق أخبار الشبهه على الشبهه التحريميه- لفقد النص أو إجماله- بدون صدق أخبار التخيير عليها، و صدق أخبار التخيير على الشبهه الوجوبيه و التحريميه- لتعارض النصين- بدون صدق تلك عليها، لأنها تدل على لزوم الاحتياط فيما أمكن فيه الاحتياط، و تلك الصوره لا يمكن فيها الاحتياط.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۷۳.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۷۳.

و أما أقليه أفراد أخبار التخيير من أفراد أخبار التوقف، فلأن الثانيه شامله للشبهه التحريميه مع فقد النص و لإجماله و لتعارضه، و الأولى للصوره الثالثه فقط و لصوره دوران الأمر بين الوجوب و الترحيم لتعارض النصين، فللثانيه ثلاثه أنواع، و للأولى نوعان.

قوله- قدس سره-: (أن الشبهه فى نفس الحكم يسأل عنها الإمام- عليه السلام-.)(۱).

(۱) يعنى يجب أن يسأل عنها الإمام عليه السلام لأجل العمل، فإذا وجب السؤال عنها للعمل فنقول: إنه لا ريب [أن] العمل بالاحتياط لا حاجه فيه إلى السؤال بالضروره، فيكون وجوب السؤال لأجل العمل بالبراءه و السلوك على مقتضاها.

و الحاصل: أن الشبهه فى طريق الحكم لا يجب السؤال فيها لأجل العمل مطلقا أصلا، بل يجب السؤال فى الشبهه الحكميه لأجل العمل، و هو مختص بصوره العمل بالبراءه، فيتوقف العمل بها(۲) على السؤال.

قوله- قدس سره-: (فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزاله الشبهه فيه)(۳).

(۲) يعنى أن وجوب السؤال على تقديره ليس لأجل خصوصيه السؤال، بل من باب أنه من أفراد الفحص، فيكون وجوبه من جهه

وجوب الفحص، و الشبهه الموضوعيه لما لم يجب فيها الفحص أصلا، فلم يجب فيها السؤال أيضا.

و أما الشبهه الحكميه فهى و إن كانت وجب فيها الفحص- و القائل بالبراءه أيضا يلتزم به، و إنما يعمل بها بعد الفحص، لكن لا يلزم من وجوب

١- فرائد الأصول ١: ٣٧۴.

٢- المراد من(العمل بها): العمل على خلاف الاحتياط. لمحرره عفا اللَّه عنه.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧۴.

الفحص وجوب خصوص السؤال إذا كان المفروض أن وجوبه من جهه أنه من أفراد الفحص.

نعم يجب السؤال- عنـد التمكن منه- من جهه أنه أقوى مراتب الفحص، و تحصـيل أقوى مراتب الفحص لازم عند إمكانه، و أما مع عدم التمكن منه فلم تجب هذه المرتبه، بل يقتصر على أدون منها مما هو بطاقه المكلف.

قوله- قدس سره-: (على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم)(١).

(١) و هذا يختص بصوره المتمكن من السؤال، و أما بدونه فلا يتعلق التكليف بالواقع على هذا الوجه.

قوله- قدس سره-: (نعم يمكن أن يقال.).(٢).

(٢) قال- دام ظله-: لا يخفى ما فى هـذه العباره، فإنه فى مقام التعليل، لأن الـدليل المذكور أولى بالدلاله على وجوب التوقف و الاحتياط فى الشـبهات الموضوعيه، فكان عليه- قدس سره- أن يقول- مكان قوله: نعم-: لأنه، إذ ليس المقام مقام الاستدراك، كما لا يخفى.

قوله- قدس سره-: (لاختلال النظام.).(٣).

(٣) يعنى نظـام نوع العباد، فإنه إذا أمر الشارع عامه المكلفين بالاحتياط يلزم(۴) من بنائهم على العمل به اختلال أمورهم، لكونه شاغلا لهم عن أكثر ما يتوقف عليه نظام أمورهم من التجارات و الصنائع إن لم نقل بكونه شاغلا عن جميعها.

١- فرائد الأصول ١: ٣٧۴.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٧۵.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧۵.

۴- فى الأصل: فيلزم.

قوله- قدس سره-: (بل يلزم أزيد مما ذكره.).(۱).

(۱) فإنه ربما يؤدى إلى اختلال النظام الشخصى بالنسبه إلى كل واحد واحد من المكلفين كما لا يخفى، بل إلى مفاسد أخر غير الاختلال، فإنه من موارد الاحتياط الأموال و الفروج أيضا، و لا ريب أنه لو يبنى عليه فيهما يلزم الوقوع (۲) فى المحرم، و هو التفتيش عن عيوب الناس الّذى هو مبغوض عند الشارع، و مخالف لغرضه، بل ربما يؤدى إلى العداوه و البغضاء بين الناس المخالفه لغرضه، بل ربما يؤدى إلى تلف النفوس و الأعراض كما لا يخفى، فإنه إذا أراد أحد تفتيش حال آخر فلا ريب أنه يكون موجبا لبغضه له، فربما يحمله هذا على هتك(۳) عرض المفتش أو قتله.

قوله- قدس سره-: (لأن تحديده فى غايه العسر)(۴).

(۲) قال- دام ظله-: بل لا يمكن، فإنه مما لا يعلم إلا بعد وقوعه.

و أما تحديده بالظن فقال- دام ظله-: هو أيضا كذلك، فإنه فى غايه التعسر، فلا يمكن تحديد الاختلال علما أو ظنا بحسب الموارد.

قوله- قدس سره-: (فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات)(۵).

(۳) قال- دام ظله-: هذا التبعيض جيد إلا أنه قد يصادف المظنونات بعض الموارد التى يلزم الاختلال من العمل بالاحتياط فيها مع الاقتصار عليها أيضا،

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۷۵.

۲- قال- دام ظله-: لا حسن للاحتياط- حينئذ- لا عقلا و لا شرعا، بل الاحتياط تركه، ففى الحقيقه إذا عارضته جهه أقوى منه يخرج[فى الأصل: فيخرج.] هو عن موضوع الاحتياط، و لا يتحقق له موضوع أصلا.

۳- فى الأصل:(هتك ذلك عرض.)،، و لا يخفى زياده كلمه(ذلك) هنا.

۴- فرائد الأصول ۱: ۳۷۵.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۷۵.

كما فى الأموال و الفروج، و لذا عللوا اعتبار سوق المسلم و يده بأنه لو لا [ه] لما بقى للمسلمين سوق، هذا مضافا إلى محاذير أخر تلزم فى تلك الموارد من العمل بالاحتياط، كما أشرنا إليها.

و من هنا ينقدح الإشكال فى التبعيض بحسب المحتملات أيضا، فإن الفروج و حقوق الناس و أموالهم هى ماده الإشكال المتقدم.

قوله- قدس سره-: (و فيه: أن مساقها التسهيل.).(۱).

(۱) قال- دام ظله-: يمكن منع ذلك بناء على حرمه التفتيش عن عيوب الناس، و لعله الظاهر، و أن غرض الشارع تعلق بسترها، و الاحتياط فى مثل حرمه المعقوده مستلزم للتفتيش عن عيوب الناس، بل هو عينه، فيكون الاحتياط بترك الاحتياط، و يكون التوبيخ فى محله.

قوله- قدس سره-: (فهو إنما يقدح فى وجوب الاحتياط، لا فى حسنه.).(۲).

(۲) قال- دام ظله-: هذا مبنى على أن الاختلال كالعسر إنما هو مانع عن وجوب الاحتياط، لا عن حسنه، و ذلك يتم على القول بعدم كون الاختلال مبغوضا ذاتيا للشارع، بحيث يكون غرضه متعلقا بعدمه، و إلا فمع فرض كونه كذلك- كما لعله الظاهر- فلا يتحقق فى مورده موضوع الاحتياط، فضلا عن حسنه، كما أشرنا إليه.

بيان رأى المحدث الحر العاملى

قوله- قدس سره-: (لكنه- قدس سره- فى مسأله وجوب الاحتياط قال ... إلى آخره)(۳).

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۷۶.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۷۶.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۷۸.

(۱) قال- دام ظله-: يستفاد مخالفه المحدث المذكور- قدس سره- فى المقام من موضعين من كلامه:

أحدهما: تمثيله لصوره إجمال النص- التى أوجب الاحتياط فيها- بتردد بين الوجوب و الاستحباب. فإن ذلك ظاهر فى الاحتياط الواجب فيما لا نصّ فيه- أيضا- أعم من الشبهه التحريميه، شامل للشبهه الوجوبيه أيضا.

و ثانيهما: قوله: (و من هذا القسم ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام التى لا يعم به البلوى)(۱)، فإن ذلك ظاهر بعمومه للمقام، لكن كلماته الاخر لا تنافى أصاله البراءه فى المقام.

و كيف كان، فيكفى فى الدلاله على مخالفته تمثيله المذكور.

ثم إنه- دام ظله- قال: قول المحدث- قدس سره-: (و من هذا القسم ما لم يرد فيه نصّ ... إلى آخره) لا يلائم ما قبله، فإنه ليس مثالا لما لا نصّ فيه، بل هو عينه.

ثم قال: و لعل العباره المذكوره فيها سقط، فلا بد من مراجعتها فى الدرر النجفيه(۲).

قوله- قدس سره-: (للحسن و القبح الذاتيين)(۳).

(۲) قال- دام ظله-: ليس المراد بالذاتى هنا ما لا يتخلف عن الشى ء، بل المراد به الثابت للشى ء قبل الشرع.

و بعباره أخرى: إن المراد [بـه] الحسـن و القبـح الواقعيـان الثابتـان للشـى ء مـع قطـع النّظر عن أمر الشـارع و نهيه، و يقـال لهمـا: العقليان، كما عبر بهما شيخنا الأستاذ- قدس سره- فى كلامه الآتى.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۷۸.

۲- الدرر النجفيه: ۱۱۵.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۷۹.

وجه توصيفهما بذلك: ۷ أنّهما مقابلان لما يقول به الأشاعره- المنكرين لهما- من الحسن و القبح الشـرعيين: أى الحاصلين بأمر الشارع و نهيه، فإنّهم يقولون:

إن الشى ء لا حسن فيه إلا بأمره، و لا قبح فيه إلا بنهيه، فالأمر و النهى جاعلان للحسن و القبح، لا كاشفان عنهما.

قوله (قدّس سرّه): (و كذا عند من يقول بها و لا يقول بالحرمه و الوجوب الذاتيين)(۱).

(۱) المراد بكون الحرمه و الوجوب ذاتيين أن كـل مـا هو واجب أو حرام عقلا (۲) فهو كذلك شـرعا بمعنى الملازمه بين حكم العقل و الشـرع، فالمراد بمن يقول بالحسن و القبح العقليين و لا يقول بالحرمه و الوجوب الذاتيين هو المنكر للتلازم بين العقل و الشرع فيجوز بمقتضى مذهبه كون القبيح الذاتى مباحا بل واجبا و كذا كون الحسن الذاتى منهيا عنه و لا يلتزم بذلك ذو مسكه، و يمكن أن يكون مراده مجرد نفى التلازم لكن نقول بأن الشارع إذا أوجب شـيئا فلا بـد من حسـنه الـذاتى أو حرمه فلا بـد من قبحه كذلك فافهم.

قوله (قدس سره): (و أوجبوا الاحتياط فى بعض صوره)(۳).

(۲) أى فى بعض صور التوقف هذا لما مر (۴) من أن التوقف أعم موردا من الاحتياط.

قوله (قدس سره): (لكن يعرف مذهبهم من أكثر المسائل)(۵).

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۷۹.

۲- المراد بـالوجوب العقلى هو حكم العقل بلزوم العمل بالنظر إلى ما فى الفعل من المصـلحه و بالحرمه العقليه هو حكمه بترك العمل لما فى الفعل من المفسده. لمحرره عفا اللّه عنه.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۷۹.

۴- فی بیان نسبه المحقق البهائی إلی الأخباریین مذاهب أربعه فی المسأله الأولی من المسائل الأربعه فیما لا نصت فیه فراجع. لمحرره عفا اللّه عنه.

۵- فرائد الأصول ۱: ۳۸۰.

ص: ۱۲۱

(۱) فإن المنع فی کلماتهم فی أکثر المسائل یجدی أن مذهبهم علی العمل بالبراءه و أن استدلالهم بالاحتیاط من باب تأیید دلیل آخر.

قوله (قدس سره): (و الحکم بالثواب هنا أولی)(۱).

(۲) وجه الأولویه أن الأمر فی جانب الثواب أوسع منه فی جانب العقاب لأنه یکتفی فی الثواب بأقل ما یوجب استحقاقه بخلاف العقاب، فإنه لا یکون إلا ببلوغ سببه الشده و التأکد.

و إن شئت قلت إذا تحقق من المکلف سبب استحقاق الثواب یقبح من المولی عدم إعطائه إیاه، هذا بخلاف ما إذا صدر منه سبب استحقاق العقاب، فإن العقاب منه حینئذ و إن لم یکن قبیحا إلا أن العفو عنه حسن.

قوله (قدس سره): (و فی جریان ذلک)(۲). (۳) یعنی جریان الاحتیاط.

قوله (قدس سره): (لأن العباده لا بد فیها من نیه التقرب)(۳).

(۴) توضیحه: أنه لا یتحقق فی العبادات موضوع الاحتیاط إذا لم یحرز أمر فی مورده إجمالا أو تفصیلا، لأن معناه الإتیان بشی ء یکون ذلک الشی ء بحیث یصح قیامه مقام الواقع المشکوک فیه علی تقدیره واقعا و ذلک لا یکون إلا إذا أتی بما ینطبق علیه و یکون من نوعه، فإذا فرض أن المشکوک إنما هو علی تقدیره من العبادات فلا بد حینئذ إذا أراد الاحتیاط أن یأتی بما ینعقد عباده منطبقه علی ذلک المشکوک علی تقدیره لکن ذلک لا یمکن فیما نحن فیه، لأن العباده تتوقف علی العلم بالأمر تفصیلا أو إجمالا و المفروض عدمه أصلا و معه لا یمکن إیقاع الفعل علی وجه ینعقد عباده حتی یصح قیامه مقام الواقع علی تقدیره فیکون

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۱.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۸۱.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۸۱.

ص: ۱۲۲

إدراکا للواقع علی تقدیره فیکون احتیاطا، هذا بخلاف التوصلیات، فإن الواقع فیها علی تقدیره قد تعلق الغرض فیه بذات الفعل کیف ما اتفق، و لا ریب أن الإتیان بذات الفعل یمکن و لو مع العلم بعدم أمر فی الواقع أیضا فیکون المأتی به حینئذ منطبقا علی

المطلوب الواقعی علی تقدیره فیتحقق موضوع الاحتیاط.

قوله (قدس سره): (بناء علی أن هذا المقدار من الحسن العقلی)(۱).

(۱) لا یخفی ما فی هذه العباره فإن الحسن إنما یدور مدار تحقق موضوع الاحتیاط، و قد مر أنه لا یحصل إلا مع العلم بالأمر، فلو أتی بالفعل حینئذ لم یکن احتیاطا فلم یکن حسنا، فکان علیه (قدس سره) الاقتصار علی قوله منع توقفها إلی ما بعده و حذف قوله المتقدم إلی هنا، و من هنا یتطرق المنع إلی قوله (قدس سره): و ما ذکرناه من ترتیب الثواب ... إلی آخره و قوله: و دعوی أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتیان ... إلی آخره فإنه إذا لم یتحقق هنا موضوع الاحتیاط فالعقل لا یحسن هذا الإتیان قطعا، بل یقبحه لکونه عبثا، و کذا لا یترتب علیه الثواب جزما حتی یقال إنه یوجب الأمر أو لا یوجبه.

أخبار من بلغه

قوله(۲) (قدس سره): (عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

من بلغه عن النبی صلی اللّه علیه و آله شی ء من الثواب فعمله کان له أجر ذلک ... إلی آخره)(۳).

(۲) قال دام ظله: البلوغ معناه الحقیقی هو الوصول فعلی هذا لا یصح نسبته حقیقه إلی العمل أو الثواب بمعنی الأجر، إذ لا یعقل وصولها إلی الشخص قبل وجودهما کما هو المفروض فی الروایه بل لا یعقل ذلک بالنسبه إلی العمل بعد

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۲.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۸۳.

۳- المحاسن: ۲۵، بحار الأنوار ۲: ۲۵۶.

وجوده أیضا، فإنه حینئذ صادر عن الشخص لا واصل إلیه فعلی کل من الاحتمالین فی لفظه شی ء لا یصح إسناده إلیه علی سبیل الحقیقه فلا بد علی کل منهما إما من حمله من باب المجاز العقلی و إما من التزام إضمار الخبر بأن یکون المعنی من بلغه خبر شی ء من الثواب.

ثم المراد بالشی ء یحتمل أن یکون هو عمل الخیر الّذی هو سبب لاستحقاق الثواب، فعلی هذا یکون المراد من الثواب ذلک أیضا و تکون کلمه (من) بیانیه (۱) و یکون المعنی من بلغه خبر شی ء هو عمل الخیر ... إلخ.

و یحتمل أن یکون نفس الأجر علی عمل الخیر فتکون کلمه (من) تبعیضیه لا محاله (۲) و یکون المراد بالأجر المراد من الشی ء، إما المقدار من الأجر أو نوع منه، کالحور و القصور أو غیرهما مثلا و یکون المعنی علی هذا من بلغه خبر مقدار من الثواب أو نوع منه ... إلی آخره).

و حاصل المعنى على الأول أنه من بلغه خبر ثوابيه عمل و أن عليه أجرا فعمل ذلك العلم ... إلخ. و على الثانى أنه من بلغه خبر نوع من الثواب و الأجر أو مقدار منه، فالبالغ على الأول هو نفس خيرته العمل و كونه مما يثاب عليه من غير تعرض لأصل الثواب كما و كيفا، فيكون المتسامح فيه هو العمل كما هو المدعى، و على الثانى هو المقدار أو النوع بعد الفراغ عن خيره العمل و كونه مما يثاب عليه، فعلى هذا لا تكون الروايه دليلا على المدعى، لكن الأظهر من الاحتمالين هو الأول بقرينه قوله (فعمله) فإن الظاهر أن الضمير فيه راجع إلى الشى ء نفسه فيكون هو المعمول و لفظ الثواب و إن كان ظاهرا فى نفس الجزاء

١- و الظاهر من كلمه (من) الواقعه بعد المبهمات هو كونها بيانيه. لمحرره عفا اللَّه عنه.

٢- أما على تقدير إراده المقدار فواضح و أما على تقدير إراده الفرد فلأن كلمه (من) الداخله على الجنس المفرد أيضا تبعيضيه لا محاله مثل قولك فرد من الإنسان. لمحرره عفا اللَّه عنه.

و الأجر و يكون مقتضاه كون المراد من الشى ء إما المقدار منه أو النوع منه، لكن ظهور الشى ء بقرينه قوله فعمله أقوى، إذ على تقدير إراده العمل منه يلزم التجوز فى لفظ الثواب و على تقدير إراده المقدار أو النوع من الثواب منه لا بد من إضمار لفظ (١) (على عمل) لتصحيح مرجع قوله فعمله و لا ريب أن المجاز أكثر من الإضمار فيتعين.

و يشهد لذلك أيضا إضافه الأجر إلى العمل، إذ لو كان المراد بالشى ء المقدار أو النوع من الثواب لناسب أن يقال كان له ذلك الشى ء.

ثم إن قوله عليه السلام فى الخبر الثانى من بلغه شى ء من الخير ظاهر فى العمل، بمعنى أن لفظ الخير ظاهر فيه و كلمه من فيه يناسبه جدا كيف كان، لكن قوله عليه السلام فعمل به ظاهر فى إراده خبر الخير إما من لفظ الخير بأن يكون هو مستعملا فى خبر الخير و مرادا منه ذلك، و إما بتقدير لفظ الخبر، ضروره أن المعمول به إنما هو الخبر دون العمل، فإنه معمول لا معمول به و دون الثواب بمعنى الجزاء و الأجر لكونه أيضا معمولا- لا معمولا به و أيضا هو معمول لله سبحانه و تعالى، فإنه عمله تعالى و لا يصح نسبته إلى العبد من نسبه الفعل إلى فاعله كما هو مفاد الروايه. هذا، لكن قوله عليه السلام: (ما بلغه) لعله ظاهر فى مقدار الثواب دون أصله.

قوله (قدس سره): (و أخرى بما تقدم فى أوامر الاحتياط من أن قصد القربه مأخوذ فى الفعل المأمور به بهذه الأخبار)(٢).

(١) و ذلك لأن موضوعها إنما هو العمل بما بلغ احتياطا لإدراك الواقع على

١- و يكون المعنى من بلغه خبر مقدار من الثواب أو نوع منه على عمل فعمل ذلك العمل كان له أجر ذلك العمل. لمحرره عفا اللَّه عنه.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٨٣.

تقدیره کما هو المصرح به فی بعض تلک الأخبار ورود فی بعضها أنه عمله طلبا لقول النبی صلی اللّه علیه و آله و فی بعضها التماس ذلک الثواب و هو الظاهر مما لم یصرح به أیضا، فإن قوله: (من بلغه شی ء من الخیر أو من الثواب فعمله) ظاهر فی أنه عمله بداعی ذلک البلوغ بأن یکون الداعی إلی عمله هو مجرد احتمال الواقع الناشئ من البلوغ و یکون الفرض إدراکه علی تقدیره فحینئذ إما أن تکون تلک الأخبار مختصه بالعبادات أو یعم غیرها أیضا.

و کیف کان فهی داخله فیها البته و کلامنا أیضا فیها، و هذا لا یصح إلا بأن یکون البالغ هو الثواب الخاصّ مع ثبوت مشروعیه أصل الفعل و الأمر به حتی یکون الاحتیاط لإدراک ذلک الثواب البالغ علی تقدیره فتکون تلک الأخبار منجبره لذلک الثواب علی کل تقدیر، لأنه لو کان المراد بلوغ أصل العمل بمثل الخبر الضعیف فلا ریب أنه لا یمکن أن یکون منشأ للقربه المعتبره فی العبادات المقومه لها فلا ینعقد الفعل حینئذ عباده حتی یکون احتیاطا و مدرکا للواقع علی تقدیره و لا یعقل أیضا أن تکون هذه الأخبار منشأ للقربه المثوبه فیها لاستلزامه الدور کما لا یخفی، حیث إن موضوعها الاحتیاط فهی متوقفه علی تحققه قبل ورودها، فإذا کان تحققه متوقفا علی ورودها یلزم الدور فلا بد حینئذ من حملها علی ما إذا ثبت الأمر بالفعل فی نفسه لکن یشک فی مقدار المثوبه مع بلوغ مقدار منه علیه فتکون هی مثبته لذلک المقدار الموعود بالبلوغ لا شرعیه أصل الفعل.

قوله (قدس سره): (و ثالثه بظهورها فیما بلغ فیه الثواب المحض لا العقاب محضا أو مع الثواب)(۱).

(۱) قال دام ظله: لما کان الکلام فی احتمال الوجوب الناشئ بالخبر الضعیف

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۳.

البالغ به فیقال حینئذ إن الأخبار المذکوره مختصه بمقتضی ظاهرها بما إذا بلغ الثواب المحض کما إذا أقام خبر ضعیف مثلا علی استحباب شی ء فلا یشمل ما إذا بلغ العقاب المحض کما إذا قام خبر ضعیف علی وجوب شی ء و قلنا بأن العقل لا یستقل باستحقاق الثواب علی امتثال الواجبات، فإنه حینئذ یدل التزاما علی استحقاق العقاب علی ترک ذلک الشی ء من غیر دلاله علی الثواب أصلا و لا- ما إذا بلغ الثواب و العقاب معا کما إذا قام خبر ضعیف مثلا- علی وجوب شی ء و قلنا بأن العقل مستقل باستحقاق الثواب علی امتثال الواجب أیضا کاستقلاله باستحقاق العقاب علی مخالفته، فإنه حینئذ یدل التزاما علی الثواب علی فعل ذلک الشی ء و علی العقاب علی ترکه، فالبالغ حینئذ هو الثواب و العقاب معا لا الثواب المحض.

و الحاصل أن الظاهر منها أن یکون البالغ هو الثواب من غیر أن یکون معه بلوغ عقاب أیضا فلا- یشمل صوره بلوغ العقاب المحض أو بلوغ کلیهما معا.

قوله (قدس سره): (و یرد علی هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر)(۱).

(۱) لا- یخفی أن ظاهر العباره موهمه بخلاف المقصود، فإنها بظاهرها تقضی أن المراد إطلاق تلک الأخبار بالنسبه إلی صوره بلوغ العقاب المحض أیضا مع أنه لیس بمراد له قطعا، و کان علیه أن یقول: و یرد علی هذا منع کون البالغ فی المقام و هو

احتمال الوجوب الناشئ من الخبر الضعيف هو العقاب المحض لاستقلال العقل باستحقاق الثواب على امتثال الواجب، و منع ظهور الأخبار فی کون البالغ هو الثواب المحض، بل یعم ما إذا کان مع العقاب أیضا کما فی المقام.

و لعل الداعی إلی عدم تفصیل الکلام وضوح بطلان کون البالغ فی المقام هو العقاب المحض.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۳.

قوله (قدس سره): (و یرد ما قبله ما تقدم ... إلی آخره)(۱).

(۱) و هو أن تلک الأوامر المستفاده من أخبار التسامح إنما تعلقت بالعمل المجرد عن نیه القربه لا بالاحتیاط المتوقف تحققه فی العبادات علی نیه القربه المتوقفه علی الأمر قبل تلک الأخبار فحینئذ یمکن أن تکون تلک الأخبار منشأ للقربه فی العبادات کما مر.

قوله (قدس سره): (لأن الظاهر من هذه الأخبار کون العمل متفرعا علی البلوغ و کونه الداعی علی العمل (إلی قوله) و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب)(۲).

(۲) حاصله أن موضوع هذه الأخبار إنما هو العمل بما بلغ بداعی بلوغه لما ذکره (قدس سره) و لا ریب أن العمل علی هذا الوجه موجب لاستحقاق فاعله الثواب و لو لم یکن هناک أمر أصلا فإنه من الانقیاد و الإطاعه الحکمیه فلا یکشف حینئذ ثبوت الثواب علیه بهذه الأخبار عن الأمر الشرعی بها لاحتمال کون تلک الأخبار مؤکده لحکم العقل، فإنه إنما یصح التمسک بثبوت الثواب علی عمل علی الأمر الشرعی به إذا لم یکن ذلک العمل فی نفسه موجبا لاستحقاقه أصلا، و أما إذا کان کذلک کما هو المفروض فورد خبر علی ثبوت أصل الثواب علیه أو علی ثبوت مقدار خاص منه فلا یکشف ذلک عن الأمر به شرعا.

أما إذا کان منشأ لأصل الثواب فواضح، حیث إنه مؤکد لحکم العقل به و هو لا یلازم طلب الشارع استحباب و إن کان یلازم طلبه إرشادا، حیث إن کل عاقل فضلا عن الشارع الحکیم إذا علم بوجود نفع فی شی ء لأحد یطلب منه ذلک إرشادا.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۳.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۸۳.

و أما إذا کان منشأ لمقدار منه فهو و إن لم یکن حینئذ مؤکدا لحکم العقل لعدم استقلاله بمرتبه خاصه من الثواب إلا أنه أیضا لا یلازم الاستحباب لاحتمال أن یکون ذلک من باب التفضل و یکون ذلک الخبر وعدا من اللّه علیه تفضلا و اللازم من ذلک أیضا هو الأمر الإرشادی.

قال (دام ظله):

إذا كان الدليل حينئذ منشأ للمقدار لا ينحصر محمله فی التفضل، بل يمكن أن يقال إنه يحتمل أن يكون هذا العمل على ذلك الوجه فی الواقع موجبا لاستحقاق هذا المقدار الخاصّ البالغ لكن العقل لا يدركه و إنما الشرع كشف عنه، هذا.

و كيف كان فمن هنا تبين بطلان قياس ما نحن فيه بقوله عليه السلام:

(من سرح لحيته فله كذا) فإن سرح اللحيه ليس فی نفسه موجبا لاستحقاق الثواب أصلا بل كونه موجبا له إنما هو بأن يكون قد أمر به و أتی به لداعی هذا الأمر حتی يدخل فی عنوان الامتثال ليكون موجبا له و ليس هو نظير ما نحن فيه، لعدم صدق الانقياد عليه.

هذا حاصل ما أفاده قدس سره.

أقول: استقلال العقل باستحقاق هذا الفاعل الثواب كما ادعاه (قدس سره) إنما يتجه بناء على كفايه احتمال الأمر فی تحقيق موضوع العباده التی محط نظرنا فی المقام حتی يتحقق موضوع الاحتياط و الانقياد أيضا.

و أما بناء على عدم كفايته و توقف موضوع العباده على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا فلا وجه لدعوى استقلال العقل بذلك لعدم تحقق موضوع الانقياد حينئذ و قد عرفت أن الظاهر بل الصريح من كلماته (قدس سره) المتقدمه أن الفعل بداعی الاحتمال موجب لاستحقاق الثواب و المدح و إن لم يكن احتياطا.

ص: ۱۲۹

و قد عرفت ما فيه أيضا.

و الظاهر أن قوله هنا أيضا ناظر إلى ذلك لا إلى كفايه الاحتمال فی تحقيق موضوع العباده فافهم.

و كيف كان فالتحقيق ما أفاده دام ظله من أنا إن قلنا بتحقق موضوع الانقياد فی المقام نفعل ما يحتمل الوجوب بداعی الاحتمال بأن يكون الإتيان بداعی احتمال الأمر كافيا فيه كما هو الظاهر فلا يصح التمسك بتلك الأخبار لما مر.

و أما إذا بنينا بتوقفه على العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا كما اختاره (قدس سره) سابقا فيصح التمسك بها حينئذ لأن هذا العمل على هذا نظير سرح اللحيه من غير فرق بينهما أصلا، لكن لما اخترنا كفايه الاحتمال فيه فتسقط هی عن الاستدلال.

قوله (قدس سره): (و لا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل)(۱).

(۱) الأمر بالتأمل لعله إشاره إلى أن الوضوء قد ثبت استحبابه فی نفسه فحينئذ إن ورد أمر آخر به فهو إنما يكون غيريا يفيد شرطيته لغايه واجبه أو مندوبه و من المعلوم أنه لم تتعلق تلك الأوامر الغيريه إلا به بعنوانه الراجح الّذی هو جهه استحبابه النفسیّ، فلا بد فی إتيانه لغايه مشروطه من قصد جهه استحبابه النفسیّ لا محاله، فيكون إتيانه بتلك الجهه موجبا لانعقاده عباده

و صحیحه فیترتب علیه الطهاره البته سواء تلک الغایه مما ثبت اشتراطه به بدلیل معتبر أو غیر معتبر، فإنه إذا کان ذلک بدلیل غیر معتبر فأراد إتیانه احتیاطا فلا بد أن یأتی به بتلک الجهه و هذا موجب لانعقاده عباده و صحیحا موجبا لرفع الحدث، فلا تظهر الثمره بین القولین فیه.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۵.

بیان مشروعیه الاحتیاط

قوله (قدّس سرّه): (و إن قلنا بصیرورته مستحبّا شرعیّا)(۱).

(۱) و ذلک لوجوب المسح ببلّه الوضوء و هی مختصّه بما یکون فی محل الوضوء من الماء دون الخارج عنه و إن استحب غسله کالمسترسل من اللحیه هذا.

ثم إنّ هاهنا فائده أفادها (دام ظله): و هی أنّه هل یشرّع الاحتیاط فی موارد احتمال الوجوب أو الاستحباب بحیث یستحق الثواب علیه إذا قام دلیل ظنی معتبر علی عدم وجوب ذلک الشی ء المحتمل للوجوب أو علی عدم استحباب ذلک الشی ء المحتمل للاستحباب أو لا؟ و ذلک کما إذا قام علی عدم وجوب السوره فی الصلاه مثلا أو علی عدم استحبابها مع احتمال کونها واجبه أو مندوبه فی الواقع أو قام علی وجوبها أو استحبابها مع احتمال عدم وجوبها أو استحبابها فی الواقع فأراد المکلف الإتیان بالصلاه بدونها احتیاطا لأجل ذلک الاحتمال، إما لتعذر إتیانه بها مع السوره مثلا أو لأنه لا یرید إتیانها معها بتشهی نفسه و تجریه، فقال دام ظله:

الحق فیه التفصیل بأنه إن قام دلیل معتبر علی وجوب شی ء فی العباده فتجری و لم یأت بها من ذلک الشی ء الثابت اعتباره بالدلیل بتشهی نفسه لکن أراد الإتیان بها بدونه فلا یکون ذلک منشأ للثواب فی شی ء فإن مثل ذلک خارج عن الانقیاد و الاحتیاط جدا، بل هو نظیر اللهو و اللعب و أما إذا اتفق تعذر الإتیان بها مع ذلک الشی ء بحیث لو کان الواجب علیه واقعا هی مع ذلک الشی ء لم یکن علیه شی ء فأتی به بدونه حینئذ فالظاهر أن الحکم حینئذ هو الحکم فیما یأتی من صوره قیام الدلیل علی عدم شی ء فی العباده أو علی عدم استحبابه فأتی بها معه احتیاطا فقال: أما فی تلک الصوره أعنی صوره قیام دلیل معتبر علی عدم وجوب شی ء أو عدم استحبابه فی العباده أو مطلقا مع احتمال

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۵.

وجوبه أو استحبابه فیها أو مستقلا و نفسا فأتی به المکلف احتیاطا لذلک الاحتمال.

فإن قلنا: إن استحقاق الثواب على الاحتياط من اللوازم العقليه المترتبه عليه قهرا، بمعنى أنه مترتب عقلا- على مجرد احتمال المطلوبيه مع الإتيان بالمحتمل لأجل ذلك و ليس مما يدخله الجعل أصلا، لاختصاص ذلك بما إذا كان رفع المجعول بيد الشارع بأنه إن شاء رفعه و إن شاء أثبته، فيكون الاحتياط فى الصوره المفروضه منشأ لاستحقاق الثواب و مشروعا جدا.

و إن قلنا بأنه مما يمكن أن يدخله الجعل بمعنى أن العقل إنما يحكم باستحقاق الثواب ما لم يقل المولى بأنى لا أعطى الثواب على فعل ذلك المحتمل للمطلوبيه كما لعله الظاهر فلا يستحق عليه شيئا من الثواب أصلا لدخوله حينئذ على العمل مجانا فإن أعطاه شيئا فإنما هو إحسان محض.

هذا فيما إذا ثبت عدم إعطائه الثواب بطريق القطع ظاهر، و أما فيما إذا ثبت بدليل ظاهر معتبر فالظاهر أنه أيضا كذلك، لأن دليل اعتبار ذلك الظاهر منزله منزله القطع فى آثار مؤداه، بل نقول إن الاستحقاق ليس له ظاهر و واقع بل واقعه إنما يتحقق إذا لم يقم فى المورد حجه من المولى على عدم الثواب و هى حاصله بذلك الدليل الظنى المعتبر هذا إذا كان مفاد ذلك الدليل عدم إعطاء الثواب، و أما إذا لم يكن دليل كذلك، بل الموجود فى المورد إنما هو الدليل الدال على عدم وجوب ذلك الشى ء المحتمل للوجوب أو على عدم استحبابه فهل هو يفيد ما يفيد الدليل المذكور أو لا؟

وجهان:

أحدهما: أن مقتضى دليل اعتبار ظاهر هذا الدليل جعل مؤداه مقام المقطوع و من المعلوم أنه إذا قطع بعدم الوجوب أو الاستحباب فلا يستحق بعمله شيئا على المولى أصلا.

و ثانيهما: و هو الظاهر أن مقتضاه إنما هو جعل مؤداه منزله ذات المقطوع لا يوصف كونه مقطوعا فحينئذ لا يقضى هو بنفى حكم احتمال الوجوب أو الاستحباب، فالظاهر استحقاق الثواب على العمل حينئذ و يدل عليه بناء العقلاء أيضا فراجع.

اختصاص أدلتها بالشک فی الوجوب التعیینی و عدمها

قوله (قدس سره): (أما لو شک فی الوجوب التخییری و الإباحه)(۱).

(۱) یعنی لو شک فی کون شی ء أحد فردی الواجب المخیر أو مباحا لکن العباره قاصره عن ذلک، فإن ظاهر الشک فی الوجوب التخییری إنما هو الشک فی أصل الوجوب التخییری، بمعنی أن نشک فی أنه هل ثبت علیه وجوب، تخییری بین أمرین أو لم یثبت شی ء أصلا بل هما مباحان و من المعلوم أن الشک فی أصل الوجوب التخییری مجری لأصاله البراءه بلا شبهه، فإن أحد هذین الأمرین لا إلی بدل فی مقام الواجب التعیینی کما لا یخفی و کذلک مجموع الفردین من الکلی المنحصر فیهما.

ثم إنه أراد بالوجوب التخییری أعم من الشرعی بقرینه جعله الشک فی وجوب الشی ء فی ضمن کلی مشترک من أقسامه.

ثم إنه لا ریب إذا کان الشک فی وجوبه فی ضمن کلی مشترک فمن المعلوم حینئذ عدم وجوبه و إلا یرجع الشک إلی وجوب

ذلك الكلى أو وجوب ذلك الفرد بالخصوص كما اعترف به (قدس سره) بقوله إذ ليس هنا إلا وجوب واحد مردد بين الكلى و الفرد.

قوله (قدس سره): (فتعين إجراء أصاله عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب)(۲).

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۵.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۸۵.

(۱) قال (دام ظله) ليست العباره بجيده، ضروره أن ذلك الفرد ليس متيقن الوجوب و إنما هو المتيقن بكونه مسقطا للواجب المعلوم المردد بينه و بين الكلى المشترك.

ثم قال إن إجراء أصاله عدم سقوط الواجب المعلوم بذلك الفرد إنما يتجه بناء على عدم اعتبار أصاله البراءه فى مقام الشك فى الوجوب التعيينى و التخييرى حتى فيما إذا كان التخيير عقليا، لكن الظاهر اعتبارها حينئذ فحينئذ تكون هى حاكمه على تلك الأصل و مقتضاها حينئذ إسقاط الواجب المعلوم بفعل الفرد المشكوك فافهم، فإنه إذا نفى التعين بها فيكون المأمور به بمقتضاها هو الكلى و مقتضاه سقوطه بأى من الفردين.

و إن شئت قلت: إنه لما كان الشك فى تعيين ذلك الفرد بالخصوص بحيث يلزم به و يعاقب عليه فمقتضى أصاله البراءه نفى التكليف عن خصوصيته فهو حينئذ ليس ملزما بتلك الخصوصيه فيكون مخيرا حينئذ.

و بعباره [أخرى] إن الواقع لم يتنجز على المكلف كيف كان، بل بمقدار لا يجوز مخالفته القطعيه الحاصله بترك الفردين جميعا و أما على نحو لو كان هو تلك الخصوصيه فيتجه على المكلف فيعاقب عليه فلا، بمقتضى أدله البراءه من العقل و النقل فلا يرد حينئذ أن أصاله البراءه لا تصلح لتعيين المكلف به بعد العلم الإجمالى به، بل شأنها نفى التكليف المشكوك فيه فافهم.

قوله (قدس سره): (و أما إذا كان الشك فى إيجابه بالخصوص)(۱).

(۲) يعنى بأن نشك بعد القطع بوجود شى ء آخر فى الجمله فى أن هذا أيضا واجب بالخصوص بالوجوب التخييرى، بمعنى أن وجوب ذلك الشى ء الآخر تخييرى و هذا أحد فردى الواجب التخييرى أو أن ذلك الشى ء الآخر واجب

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۵.

عينا فلا وجوب لهذا أصلا.

و بعباره أخرى إن حال هذا الشى ء مردد بين عدم الوجوب أصلا أو كونه واجبا تخييريا بأن يكون وجوب ذلك الفرد المعلوم وجوبه فى الجمله تخييريا شرعا. و المراد بوجوب هذا الشى ء بالخصوص هذا. و إنما عبر به لأنه مقابل لوجوبه فى ضمن كلى مردد، إذ عليه لا يكون هو واجبا بالخصوص و إنما الواجب هو الكلى المردد هذا.

هذا بخلاف التخييرى الشرعى فإنه على تقديره ثابت لهذا الشى ء بالخصوص لا للكلى المردد بينه و بين الغير.

ثم إنه ربما يتخيل أن هنا ثلاثه حوادث يكون كل منها مشكوك الحدوث فى نفسه و هى: وجوب هذا الشى ء تخييرا، و وجوب ذلك الشى ء المعلوم وجوبه فى الجمله تخييرا، و وجوبه عينا، و اثنان منها متلازمان، و هما: وجوب هذا تخييرا و وجوب ذلك الغير كذلك و لما كان المفروض العلم الإجمالى بوجود حادث فى ذلك الشى ء الآخر مردد بين الوجوب التخييرى الملازم لوجوب هذا الشى ء كذلك و بين التعيينى الغير الملازم لوجوبه فيقع التعارض بين أصاله عدم وجوب ذلك الغير عينا و بين أصاله عدم وجوبه تخييرا و أصاله عدم وجوب هذا الشى ء كذلك، فإن أصاله عدم الوجوب التخييرى فى هذا الشى ء و فى ذلك لا تعارض بينهما بوجه بل متوافقتان إلا أن أصاله عدم وجوب ذلك عينا منافيه لكل واحده من هاتين بعد فرض العلم الإجمالى المذكور، فلا معنى للأخذ بأصاله عدم الوجوب التخييرى فى خصوص هذا الشى ء فإنها فى مرتبه أصاله عدم الوجوب العينى فى ذلك الشى ء الآخر، فلا يعقل أن يرخص الشارع فى الأخذ بها دون تلك لعدم الترجيح كما أنه لا يعقل ترخيصه للأخذ بهما جميعا فإنه مستلزم للمخالفه القطعيه.

لكنه مدفوع بأنه لو كان مفروض الكلام فيما إذا كان محل كل من تلك

الحوادث مغايرا لمحل الآخر كما إذا شك فى ثلاثه أشياء بأن اثنين منها واجبان تخييرا أو أن الثالث واجب عينا بعد العلم الإجمالى بحدوث وجوب من الشارع فى أحد تلك الأشياء فكان الأمر كما ذكر من أن أصاله عدم الوجوب التعيينى فى مرتبه كل من الأصليين الآخرين و هما أصاله عدم الوجوب التخييرى فى هذا و أصاله عدم الوجوب كذلك فى ذلك، لكن مفروضه فى صوره اتحاد مورد اثنان منها، إذ المفروض أن ذلك الشى ء الآخر هل ثبت له الوجوب التعيينى أو التخييرى، فهذان الحادثان متحدان بحسب المورد فى ذلك الشى ء و لما كان المفروض العلم الإجمالى بوجود حادث فى ذلك الشى ء مردد بينهما فيعارض الأصلان الحادثان فيهما فيه لذلك و يتساقطان.

و أما أصاله عدم الوجوب التخييرى فى هذا الشى ء المشكوك الوجوب رأسا فهى ليست فى مرتبه أصاله عدم الوجوب التعيينى لذلك الشى ء، بل إنما هى فى مرتبه أصاله عدم وجوب ذلك الشى ء أصلا، المنقطعه بالعلم بوجوب ذلك الشى ء فى الجمله، فتكون هذه سليمه عن المعارض فيصح الأخذ بها.

و بعباره أخرى إن الشك هنا فى وجوب الأكثر بعد العلم بوجوب الأقل، إذ المفروض العلم بوجوب ذلك الفرد فى الجمله و الشك فى وجوب هذا أيضا أو اختصاصه بذلك.

و الحاصل أن أطراف الشك هنا ثلاثه خصوصيات و هى وجوبان تخييريان و وجوب عينى، متلازمه اثنتان منها و هما الأولان

فی الوجود و متحده اثنتان منها فی مفروض البحث و هما الأخیر و أحد الأولین فیکون الحال فی المقام نظیر ما إذا شککنا فی إناءین فی أنه هل وقع فی کل منهما البول أو وقع الدم فی أحدهما فقط هو هذا الإناء الخاصّ بعد العلم الإجمالی بوقوع أحد النجسین فی هذا الإناء الخاصّ، بمعنی أنا علمنا أنه لو کان الواقع بولا لوقع فی کلیهما و إن کان دما وقع فی هذا الإناء الخاصّ فکما أنه لا إشکال فی نفی وقوع البول من الإناء الآخر

ص: ۱۳۶

المشکوک النجاسه رأسا فکذلک نفی الوجوب التخییری عن الشی ء المفروض کونه مشکوک الوجوب کذلک.

و بالجمله نحن إذا جعلنا وجوب هذا الشی ء فی عرض وجوب الشی ء الآخر المعلوم الوجوب فی الجمله فلا یمکن أن نقول إما هذا واجب و لیس ذلک کذلک مع إمکان عکسه فیکون هذا الشی ء مشکوک الوجوب بدوا فیجری فی نفی وجوبه الأصل من غیر معارضه بالأصل فی الآخر لانقطاعه بالعلم.

و بعباره ثالثه أن المشکوک الحدوث فی هذا الشی ء إنما هو أمر شخصی جزئی و هو الوجوب التخییری فإنا إذا شککنا فی أن هذا الشخص هل حدث فی هذا الشی ء أو لا؟ و مقابل هذا المشکوک إنما هو الحادث المردد بین النفسیّ و التخییری فی ذلک الشی ء الآخر و لما کان قد علم انقلاب الأصل هناک بالعلم بوجود ذلک المردد فیبقی، الأصل فی نفی هذا الشخص سلیما عن المعارض فینفیه.

و الشک فی أن ذلک المعلوم الإجمالی هناک تخییری أو عینی شک آخر فی مرتبه لاحقه علی هذا.

و إن أبیت إلا عن معارضه أصاله عدم الوجوب التعینی هناک لأصاله عدم الوجوب التخییری فنقول: أن الغرض نفی ذات الوجوب عن هذا الشی ء و من المعلوم أنه لا أصل یعارض أصاله عدم ذات الوجوب فحینئذ لا یجوز لنا ترتیب الآثار المجعوله لعدم الوجوب التخییری لهذا الشی ء و أما ترتیب لازم عدم ذات الوجوب فلا مانع منه.

ثم إنه قد عرفت أن المصنف (قدس سره) منع استصحاب عدم المنع کما مر فی المسأله الأولی من مسائل الشبهه التحریمیه فکان علیه أن یمنع من أصاله عدم الوجوب أیضا لعدم الفرق بینهما کما بینا علیه ثمه، و الإنصاف ما یبنی علیه هنا لأن استصحاب عدم المنع أو عدم الوجوب عباره عن عدم جعل قاطع فی مرحله الظاهر للعدم الأصلی الأولی و هو معقول و مشمول لأدله الاستصحاب جدا.

ص: ۱۳۷

قوله (قدس سره): (و أصاله عدم لازمه الوضعی و هو سقوط الوجوب المعلوم).

(۱) فیه ما مر من أنه إذا بنینا علی جریان أصاله البراءه عن تعیین ذلک الفرد المعلوم وجوبه إجمالا مرددا بین التخییری و التعیینی فهی حاکمه علی أصاله عدم ذلک اللازم الوضعی بتقریب ما مر، فتدبر.

قوله (قدس سره): (إلا بالنسبه إلى طلبه)(۱).

(۲) لكونه هو المشكوك دون لازمه الوضعى للعلم بثبوته.

قوله (قدس سره): (لكن الظاهر أن المسأله ليست من هذا القبيل)(۲).

(۳) فإنها مختصه بما إذا [كان] ذلك المشكوك كونه واجبا تخييرا أو مباحا مسقطا للواجب التعيينى مباينا لذلك الواجب الآخر المعلوم الوجوب كالسفر بالنسبه إلى الصلاه فإنه إذا فرض كون شى ء فردا من كلى واجب يكون ذلك الواجب الآخر فردا منه فلا فإن ذلك الشى ء يتصف بالوجوب حينئذ لا محاله فلا يعقل الشك فى إباحته من جميع الجهات.

ثم إن التخيل لما ذكر إنما هو الفخر (قدس سره) كما ينطق به آخر عبارته المحكيه عنه و هو قوله: و المنشأ ان قراءه الإمام بدل أو مسقط. و منشأ تخيله أنه لاحظ الإسقاط بين قراءه الإمام و قراءه المأموم مع أنه ليس كذلك، بل الصلاه جماعه مسقطه للقراءه عن المأموم و هى فرد من الصلاه الواجبه فالمسقط هى لا قراءه الإمام حتى يكون المسقط مباينا للواجب، فافهم.

قوله (قدس سره): (ثم إن الكلام فى الشك فى الوجوب الكفائى ... إلى آخره)(۳).

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۸۵.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۸۵.

۳- فرائد الأصول ۱: ۳۸۶.

(۱) اعلم أن الشك فى الوجوب الكفائى يتصور على وجوه:

الأول: ان نشك فى أصله فحينئذ لا إشكال فى جريان أصاله عدم الوجوب.

و أما أصاله [البراءه] فتختص جريانها بما إذا تعين مورد ذلك الواجب المشكوك فيه، فيه.

الثانى: ان نشك فى تعيين مورده بعد العلم الإجمالى بثبوت وجوب كفائى مردد بينه و بين غيره بأن لم يكن هو أو صاحبه متيقن الدخول فيه فحينئذ لا- تجرى أصاله البراءه أيضا إلا فيما إذا لم يقم عليه صاحبه و أما أصاله عدم الوجوب فالظاهر جواز إجرائه فى حق نفسه و لا يعارضه أصاله عدم الوجوب فى حق صاحبه، فإنها لا حكم لها فى حق الشاك فلا تصلح للمعارضه.

الثالث: أن نشك فى دخوله فيمن ثبت ذلك فى حقهم كما إذا صلى على جماعه و هو منهم و هو يعلم بكون غيره مقصودا بالسلام و لكن نشك فى كون نفسه أيضا مقصودا فحينئذ جريان أصاله البراءه أيضا تختص بصوره عدم قيام غيره برد السلام، و أما أصاله عدم الوجوب فلا إشكال بوجه حينئذ فى جريانها لعدم معارضتها بشى ء أصلا فإن الشك فيه حينئذ بدوى كما لا يخفى(۱).

قوله (قدس سره): (و كذا ما لو تردد فيما فات عن أبويه إلى قوله و مجرد عروض النسيان)(۲).

(۲) لعدم توجه الأمر الأول إليه فيما على الأبوين من الفوائت بخلاف ما نحن فيه، هذا.

ثم إنه (دام ظله) قال الإنصاف أنه إذا كان النسيان مسببا عن

۱- بعد هذا سقط لعله ورقه أو أكثر، و قوله: لعدم توجه ... إلخ مرتبط بقول الشيخ: و كذا ما لو ... إلخ الموضوع بين معقوفين.
۲- أضفناه لارتباطه بما بعده لما تقدم و انظر: فرائد الأصول ۱: ۳۹۲.

تقصير المكلف لعدم تحفظه لعدد ما عليه من الفوائت مع التفاته إلى اشتغال ذمته بها و التمكن من حفظها فالعقل لا يحكم بقبح العقاب حينئذ على القضاء المجهول بسبب النسيان عن تقصيره، بل الظاهر أنه يصحح عقابه على ترك ما عليه من القضاء الّذى قد التفت إليه فى زمان و لم يحفظه إلى أن نسيه فصار مجهولا عنده لذلك النسيان.

و هكذا نقول فى مسأله الدين أيضا فإن من كان بانيا على الاستدانه من أحد كثيرا على نحو التدريج فلم يحفظ ما يأخذه فى دفتر فعرض له النسيان فيما بعد شك فى أن الدين عشره دراهم مثلا أو عشرون فالعقل لا يقبح العقاب حينئذ على ترك أداء العشرين إذا كان هو تمام الدين فى الواقع مع جهله به.

فإن قيل: إن هذا مناف لما اتفقوا عليه من عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه بل جواز إجراء أصاله البراءه من أول الأمر.

قلنا: الاتفاق فى الصوره التى ذكرناها ممنوع، لوجود القول بما ذكرنا من كثير من الأعلام فى قضاء الفوائت فيها كما عرفت، بل لم يقيد هؤلاء وجوب الاحتياط فيها بالتقصير كما فعلنا.

و كيف كان فالذى هو مناط وجوب (۱) الفحص فى الشبهات الحكميه بعينه موجود فى الصوره المفروضه و هو عليه الوقوع فى مخالفه الواقع لو لا الفحص، و التحفظ هنا قائم مقام الفحص لعدم طريق للفحص بعد النسيان و إنما طريقه منحصر فى التحفظ قبله فلا يعذر الجاهل المقصر التارك له مع تمكنه منه عند العقل فى مخالفه التكاليف المجهوله عليه بسبب جهله المسبب عن تقصيره.

و الحاصل أنا لا نجد فرقا بعد المراجعه إلى عقولنا فى الحكم بعدم المعذوريه فى مخالفه التكليف المجهول على تقديره و كون احتماله سببا للتنجيز

۱- اعلم أن وجوب الفحص فى الشبهات الحكميه عقلى لا غير لعدم معذوريه الجاهل فى مخالفه الواقع بدونه. لمحرره عفا اللّه عنه.

و مصحّحا للعقاب على مخالفته بين: ما إذا وصل طومار من مولى إلى عبده يحتمل العبد أن يكون لمولاه فيه أوامر و نواه بالنسبه إليه فلم يفتح الطومار و لم ينظر إلى ما فيه بل أتلفه و أحرقه أو غسله بالماء لئلا يعلم ما فيه، و بين من علم من مولاه بأوامر أو نواه موسعه أوقاتهما فلم يحفظ عددها إلى أن غاب عن ذهنه.

هذا ما يقتضيه العقل فى المقام، و أما النقل فالذى يمكن أن يستدل به منه على البراءه فيه قوله صلّى اللّه عليه و آله: (الناس فى سعه ما لم يعلموا) و قوله صلّى اللّه عليه و آله (رفع عن أمتى تسعه) بتقريب: أن ما لم يعلموا عام لما كان معلوما من قبل فصار مجهولا- بعروض النسيان و لو مع ترك التحفظ، و بأنّ المقام داخل فى إطلاق النسيان فى الحديث الثانى، بل فى عموم ما لا يعلمون أيضا فالحديثان يدلان على أنّ اللّه عزّ و جلّ قد رفع التكليف فى المورد أيضا امتنانا على الأمه، لكن الإنصاف أن دون الاستدلال بهما خرط القتاد ..(۱). مثل المقام فافهم قوله (قدّس سرّه): (فتأمّل)(۲).

(۱) وجهه أنّ مراعاه الاحتياط فى النافله إنما هى على سبيل الندب فالذى يقتضيه الأولويه المذكوره ثبوته فى الفريضه كذلك لا- وجوبا و كون ذلك فى النافله بيانا لتدارك ما فات و لم يخصّ ممنوع، بل يحتمل أن يكون المراد بيان استحباب التدارك على هذا النحو.

قوله (قدّس سرّه): (فإنّ فى المسأله أقوالا ثلاثه)(۳).

(۲) اعلم أوّلا أنه كان يحسن أن يقول بدل (فإنّ فى المسأله أقوالا) ففى المسأله أقوال، فإنّ قوله: فإنّ ظاهر فى كون ما بعده علّه لما قبله مع أنّه غير سديد كما لا يخفى و غير مراد قطعا.

۱- سقط فى الأصل.
۲- فرائد الأصول ۱: ۳۹۴.
۳- فرائد الأصول ۱: ۳۹۵.

و ثانيا أن وجه عدّه الوجوه ثلاثه بملاحظه جعله وجوب الأخذ بأحد الاحتمالين بكلا قسميه قسما واحدا فلذا عطف أولا بعينه بكلمه أو دون الواو.

قوله (قدّس سرّه): (و التوقف بمعنى عدم الحكم لشى ء لا ظاهرا و لا واقعا)(۱).

(۱) بمعنى عدم الحكم بأن اللّه قد أباح كلا- من الفعل و الترك ظاهرا أو واقعا، بل نقول إنه تعالى لم يبح شيئا فى الظاهر و حكمه الواقعى أحد الأمرين من الوجوب أو الحرمه لكن العقل لما لاحظ أنه لا بد للمكلف من أخذ الفعل أو الترك و أنه لا يمكنه الجمع بينهما و تركهما جميعا فلا- يتمكن من الاحتياط فحكم بأنه لا- حرج عليه لا- فى الفعل و لا فى الترك و إلا لزم

الترجيح بلا مرجح.

و بالجمله فالعقل مستقل هنا بقبح المؤاخذه على شی ء من الفعل و الترک فيستكشف منه الغاؤه بكلا الاحتمالين بمعنى عدم تنجيزه شيئا منهما على المكلف لو كان هو الحكم المعلوم بالإجمال، و مناط حكم العقل على هذا إنما هو عجز المكلف من الاحتياط و عدم تمكنه منه مع بطلان الترجيح بلا مرجح، كما أن مناط حكمه بالبراءه الأصليه فى الشبهات البدويه إنما هو صرف الجهل بالواقعه من دون النّظر إلى عدم التمكن من الاحتياط، و كما أن مناط حكمه بالأخذ بأحد الاحتمالين لا بعينه فى المقام على القول به إنما هو التحير فهو مخير فى أول الأمر بين الأخذ بأيهما شاء إذا لم يكن أحدهما راجحا على الآخر و بعد الأخذ يلزمهم ما أخذه و لا يجوز مخالفته إذ يصير هو حينئذ على تقديره منجزا على المكلف و هذا هو الفرق بين التخيير و الإباحه.

و أما إذا كان لأحدهما مرجح كما قد يدعى فى المقام فيتعين الأخذ به بالخصوص دون التخيير.

١- فرائد الأصول ١: ٣٩٥.

ثم إن هذا الّذى ذكرنا فى معنى التخيير لا يفرق فيه بين العقلى و الشرعى، إذ على الثانى إذا قال الشارع: أنت مخير بين الأخذ بأى الاحتمالين معناه أنه بعد الأخذ يتعين عليك ما أخذت به بمعنى أنه على تقدير عليك، و ليست معذورا فى مخالفته على تقديره فيكون قوله ذلك إنشاء لحكم ظاهرى بالنسبه إلى الاحتمال الّذى قد أخذ به، فإن كان هو الحرمه فيكون الفعل حراما عليه فى الظاهر و إن كان الوجوب فيكون واجبا كذلك.

قوله (قدس سره): (لأنها مخالفه قطعيه عمليه)(١).

(١) لا يخفى أن ذلك غير لازم فى بعض صور ما إذا كان أحدهما المعين تعبديا، فإنه إذا كان أحدهما المعين تعبديا ففيه صورتان:

إحداهما: أن يقع العمل على طبق ذلك الّذى هو على تقديره تعبدى لكن بدون نيه القربه.

ثانيتهما: أن يقع العمل على طبق ما يكون على تقديره توصليا و لا ريب أن المخالفه القطعيه إنما يلزم فى أولى هاتين الصورتين لا غير.

و أما فى ثانيتهما فهى احتماليه قطعا كما أن الموافقه معها أيضا احتماليه.

و من هنا يظهر أنه لو كان أحدهما الغير المعين تعبديا لا يلزم المخالفه القطعيه العمليه أصلا و قد بينه (قدس سره) لذلك و إلا لم يذكره.

قوله (قدس سره): (و التخيير)(۲).

(۲) هو فی بعض النسخ مخطوط علیه. قال (دام ظله) و علی تقدیره لا بد أن یکون معطوفا بالعطف التفسیری علی قوله أو لا بعینه، فإن معنی الأخذ بأحدهما لا بعینه هو التخییر و لیس التخییر وجها مقابلا له.

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۹۵.

۲- لیس بموجود فی المطبوع لجماعه المدرسین فراجع ۱: ۳۹۵ و ۳۹۶.

قوله (قدس سره): (و لیس العلم بجنس التکلیف المردد بین نوعی الوجوب و الحرمه کالعلم بنوع التکلیف)(۱).

(۱) لا یخفی أن العلم بجنس التکلیف المردد بین نوعی الوجوب و الحرمه لیس کالعلم بنوع التکلیف إذا کان طرفا التردید فی ذلک الجنس المعلوم متعلقین بأمر واحد بأن یعلم أن ذلک الفعل واجب أو محرم کما هو مفروض البحث فی المقام، و أما فیما إذا کان طرفاه متعلقین بأمرین متباینین کما إذا علم وجوب هذا الفعل أو حرمه ذلک الفعل الآخر فلا ینبغی الارتیاب فی کونه کالعلم بنوع التکلیف من حیث کونه مقتضیا عقلا لوجوب الاحتیاط.

و هذا القسم من الشبهه داخل فی الشک فی المکلف به کما قاله (دام ظله) و حکمه حکمه، و لعله یجی ء منه (قدس سره) ما یشیر إلی ما ذکرنا من اتحاد حکم هذا الحکم العلم بنوع التکلیف، و علی هذا فکان علیه تقیید ما ذکره هنا بصوره اتحاد متعلق طرفیه.

ثم إن مجمل الفرق بین العلم بجنس التکلیف إذا کان طرفاه متعلقین بأمر واحد و بینه إذا کان طرفاه متعلقین بأمرین من حیث حکم العقل أن العقل إنما یحکم بکون الجهل عذرا رافعا للتکلیف المستتبع للعقاب إلی ما لم یتم الحجه علی المکلف من الشارع و من المعلوم أن العلم بالجنس إذا کان طرفا التردید فیه متعلقین بأمر واحد لا یصلح لقیامه حجه علیه فی تنجز التکلیف بالواقع و صحه المؤاخذه علیه لعدم قدره المکلف علی الاحتیاط معه فیکون هذا العلم بمنزله الجهل رأسا فیکون ذلک الجهل الموجود معه عذرا بحکم العقل.

هذا بخلاف ما إذا کان کل من طرفیه متعلقا بأمر غیر ما تعلق به الآخر، فإن ذلک العلم الإجمالی حجه علیه حینئذ و لا یعذر معه فی مخالفه المعلوم الإجمالی

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۹۶.

لتمکنه من موافقته بحکم العقل و بناء العقلاء کافه فإنهم لا یفرقون بینه و بین ما إذا کان المعلوم نوع التکلیف قطعا.

لا يتوهم إنا نقول أن مجرد التمكن من الاحتياط حجه قاطعه للعذر حتى يرد علينا أن مقتضى ذلك لزوم الاحتياط فى الشبهات البدويه، بل المراد أن ذلك العلم الإجمالى منضما إلى إمكان الاحتياط حجه.

و بعباره أخرى: إنه حجه بشرط إمكان الاحتياط معه.

و أما الفرق بين المقامين من حيث الأخبار فسيأتى الكلام فيه فى الشبهه المحصوره إن شاء اللّه.

و يمكن الفرق بينهما من تلك الجهه أيضا بما ذكرناه.

و تقريره أن كل واحد من أخبار البراءه مغيا بعدم قيام الحجه فيشمل صوره كون طرفى العلم الإجمالى متعلقين بأمر واحد دون ما إذا كانا متعلقين بأمرين.

قوله (قدس سره): (فهو حاصل فيما نحن فيه)(۱).

(۱) لا يخفى ما فيه من القصور، فإن مراده الموافقه العمليه بالقدر الميسور و هو الاحتماليه منها فإنها هو القدر الممكن. و ظاهر العباره حصول الموافقه العمليه القطعيه.

قوله (قدس سره): (و ليس حكما شرعيا ثابتا فى الواقع)(۲).

(۲) يعنى ليس هذا النحو من الحكم الشرعى لا أنه ليس حكما شرعيا أصلا كما قد يتوهم.

و الحاصل أن الحكم الشرعى قد يكون مما يمكن تطرق الجهل إليه بمعنى

۱- فرائد الأصول ۱: ۳۹۶.

۲- فرائد الأصول ۱: ۳۹۶.

كونه ثابتا فى الواقع فى حال الجهل و قد يكون مما لا يمكن فيه ذلك، بمعنى أن تحققه الواقعى لا يكون إلا بعد العلم الإجمالى بمتعلقه تفصيلا و ما نحن فيه من قبيل الثانى.

و بعباره أخرى: لا يوجد الحكم إلا بعد تحقق موضوعه و لما كان موضوعه فيما نحن فيه مأخوذا فيه العلم التفصيلىّ فلا تحقق له واقعا فى صوره الجهل أصلا.

قوله (قدس سره): (إلا أن مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين).

(۱) فإن استفاده حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير فى مقام التعارض إنما هى من باب تنقيح المناط لا غير، و من

المعلوم أنه لا بد فی تنقیح المناط من العلم بالمناط فی الأصل.

فعلی هذا لو احتمل کون المناط فیه أمرا آخر غیر مؤد فی الفرع و لو بالاحتمال الموهوم لا یصح إجراء حکمه إلی الفرع.

ثم إن وجوب العمل بالخبر و إن لم یکن من باب السببیه فی غیر صوره التعارض إلا أنه محتمل فی تلک الصوره کالعله یستفاد من بعض الأخبار الوارده فی حکم تعارض الخبرین من قبیل قوله علیه السلام بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک.

ص: ۱۴۶

ص: ۱۴۷

بسم اللّه الرحمن الرحیم رب زدنی علما و عملا، و ألحقنی بالصالحین، و وفقنی لما تحب و ترضی بجاه محمد و علی و فاطمه و الحسن و الحسین و آله الطاهرین من ولده صلواتک علیهم أجمعین. یا معین الضعفاء ارحم ضعفی و مسکنتی و ذلی و فقری و فاقتی.

فی التعادل و الترجیح

اشاره

قوله- قدس اللّه نفسه الزکیه-: (خاتمه فی التعادل و الترجیح)(۱).

(۱) التعادل فی الأصل: تساوی طرفی العدل و نحوه، و المراد به فی باب الأدله إنما هو تساوی الدلیلین المتعارضین، و عدم مزیه لأحدهما علی الآخر.

و الترجیح فی الأصل: إحداث الرجحان و المزیه فی أحد شیئین متقابلین، و المراد به فی باب الأدله تقدیم المستنبط أحد الدلیلین المتعارضین علی الآخر.

ثم إنه قد یعبر عنه فی هذه المسأله بصیغه المفرد کما صنع المصنف. قدس سره-، و قد یعبر عنه بصیغه الجمع:

و الظاهر أن مراد من أفرده إنما هو إطلاقه الشائع فی باب الأدله، و هو الّذی عرفته، و یحتمل بعیدا إراده جنس المزیه القائمه بأحد الدلیلین المتعارضین بعلاقه السببیه.

و أما الّذی عبر عنه هنا بلفظ الجمع فالظاهر أنه أراد به المزایا الجزئیه، لمنافاه الجمعیه لإراده جنسها- کما لا یخفی- و لإراده إطلاقه الشائع أیضا، إذ

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۴۹. لکن فی المصدر: ... و التراجیح.

ص: ۱۴۸

لا يخفى أنه فعل المستنبط، و هو فى حد ذاته واحد لا تعدد فيه.

نعم يمكن اعتبار تعدده باعتبار تكثر موارده، فإن كل تقديم و ترجيح- فى مورد لمزيه- شخص مغاير لتقديم فى مورد آخر لمزيه أخرى أو بتلك المزيه أيضا، فيرتفع به منافاه الجمعيه، فيكون احتماله أقرب لكونه على تقديره إطلاقا حقيقيا، بخلافه على جنس المزيه أو جزئياتها.

قوله- قدس سره-: (و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما)(۱).

(۱) وجه التسميه: أن الدليلين المتعارضين كأن كلا منهما يظهر نفسه لصاحبه، و يبارزه ليدفعه، فيكون إطلاقه عليه من باب المجاز بعلاقه المشابهه.

قوله- قدس سره-: (و لذا ذكروا أن التعارض تنافى مدلولى الدليلين)(۲).

(۲) ما ذكره- قدس سره- فى تعريف التعارض أحسن مما ذكروه، إذ من المعلوم أن التعارض عنده وصف للدليلين لا لمدلولهما.

نعم منشأ تعارضهما و تنافيهما إنما هو كون مدلولهما على وجه يمتنع الجمع بينهما، فيلزمه تنافى الدليلين الدالين عليهما و تدافعهما، فالتدافع وصف قائم بالدليلين ناشئ عن وصف امتناع الاجتماع الحاصل فى مدلولهما.

ثم إن النزاع فى هذه المسأله: إنما هو بعد الفراغ عن ثبوت التعارض بين الدليلين، فيكون كبرويا، إلا أنه قد يقع الاشتباه فى بعض الموارد الخاصه من حيث دخوله فى تلك الكبرى و عدمه، مع عدم تعرضهم له أصلا، كما تعرضوا لخصوص الأمر و النهى- فى مسأله اجتماع الأمر و النهى- فلم يكن بأس

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۰.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۵۰.

بالتعرض له من هذه الجهه هنا لوجود المناسبه بين المقام و بينه فى الجمله، فأشار إليه- قدس سره- بقوله(۱): (و منه يعلم أنه لا تعارض (۲) بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الاجتهاديه .. إلى آخره).

و لما انجر الكلام إلى ذلك فالحرى توضيح المرام فيه ببسط النقض و الإبرام:

التعارض بين الحكم الواقعى و الظاهرى

فاعلم أنه ربما يتوهم التدافع بين الأصول العمليه و مؤدى الأدله الاجتهاديه، و هى الأحكام الواقعيه، و مورد توهمه إنما هو صوره تخالفهما، كأن يكون الأصل مقتضيا لوجوب شى ء مع كون مقتضى الطريق الاجتهادى ضد الوجوب من سائر الأحكام، أو

العكس.

و توضيح وجه ذلك التوهم: أنه لا شبهه فى تضاد الأحكام الخمسه بأسرها فيلزمها بينا امتناع [اجتماع](۳) اثنين منها فى مورد واحد، فإذا كان حكم شى ء فى الواقع أحدا منها يمتنع(۴) ثبوت غيره- أيضا- لذلك الشى ء حال ثبوته له فى الواقع و لو كان غيره حكما ظاهريا، ضروره أنه- أيضا- بالنسبه إلى موضوعه واقعى، فإنه ثابت للمورد مع صدق موضوعه عليه واقعا، و تسميته بالظاهرى ليس معناه أنه لا واقع له، بل إنما هو مجرد اصطلاح بملاحظه أنه يحدث فى حق المكلف فى مرحله الظاهر مع جهله بالواقع الأولى الغير الملحوظ فيه شى ء من وصفى العلم و الجهل.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۰.

۲- لا يخفى أنه كان الأوفق التعبير بعدم المنافاه، لما عرفت أن التعارض وصف للدليلين، فلا يوصف به المدلول، و من المعلوم أن مؤدى الأدله الاجتهاديه و الأصول إنما هما مدلولان للدليل، لا أن كل واحد دليل. لمحرره عفا اللّه عنه.

۳- إضافه يقتضيها السياق.

۴- فى الأصل: فيمتنع.

ص: ۱۵۰

فالفرق بينه و بين الحكم الواقعى: أنه قد اعتبر فى موضوعه وصف الجهل بالحكم الواقعى أو بموضوعه الموجب للجهل به بالأخره، بخلاف الحكم الواقعى، فإنه إنما علق على موضوع غير ملحوظ فيه شى ء من وصفى العلم و الجهل، بل يمتنع ذلك فيما إذا لوحظ العلم و الجهل بالنسبه إلى نفس الحكم، لاستلزامه الدور، كما لا يخفى.

لكن مجرد هذا الفرق لا يصلح فارقا مع فرض اتحاد متعلقى الحكمين المتضادين، فإن الجهل الّذى هو مأخوذ فى موضوع الحكم الظاهرى إذا عرض فى مورد فلا يعقل أن يصير ذلك المورد شيئين يكون أحدهما موضوعا للحكم الواقعى، و الآخر موضوعا للظاهرى، بل الشى ء الّذى له حكم من الأحكام الواقعيه باق على وحدته مع الجهل، فإن الخمر المشكوك خمريتها أو حرمتها- مثلا- التى حكمها الإباحه فى مرحله الظاهر هى بعينها الخمر التى قد أخذت موضوعا للنهى الواقعى، فهى فى جميع عوالمها و حالاتها (۱) هى بعينها من غير اختلاف فيها بما يوجب خروجها عن موضوع النهى، و المفروض دوران النهى الواقعى مدارها نفيا و إثباتا، فإذا كان المفروض كون المائع المشكوك كونه خمرا خمرا فى الواقع، فيكون النهى عنه ثابتا حال الشك، و هو ينافى ثبوت الرخصه فى شربه فى تلك الحال، فكيف بوجوب شربه؟! كما قد يقتضى الأصل ذلك.

فبالجمله: منشأ التنافى إنما هو اتحاد متعلقى الحكمين المتضادين، فلا فرق بين كون الحكمين واقعيين، أو ظاهريين، أو مختلفين، فالملتزم بجواز الاجتماع فى المقام لا بد له أن يلتزم به فى مسأله اجتماع الأمر و النهى- أيضا- و لو [كان]

۱- بمعنى أن تلك الحالات ليس شى ء منها مشخصا لها حتى تكون هى بالنسبه إلى كل واحد منها من قبيل المطلق و المقيد، بل هى بالنسبه إليها مثل (زيد) بالنسبه إلى أحواله من القيام و القعود و نحوهما. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۱۵۱

السبب هنا تعدّد جهتی الحکمین(۱)، نظرا إلی ان الأحکام الواقعیه ثابته للشی ء المشکوک الحکم بالنظر إلی ذاته من غیر ملاحظه صفه الجهل أصلا، و الأحکام الظاهریه ثابته له بملاحظه الجهل بحکمه الواقعی، فلا بد أن یلتزم بکفایته فی رفع التنافی هناک- أیضا- إذ المفروض ثمه- أیضا- تعدد الجهه، ضروره أن تعددها لو کان رافعا لاجتماع الضدین و کافیا فیه فلا یعقل اختصاصه بمورد دون آخر.

نعم فرق بین المقامین من حیث إن جهه کل واحد من الحکمین المبحوث عن امتناع اجتماعهما ثمه فی عرض جهه الآخر کالصلاه و الغصب، بخلاف المقام، ضروره أن جهه الحکم الظاهری- کما عرفت- إنما هو الجهل بالحکم الواقعی للمورد، فلذا لا یعقل بقاؤه حال فعلیه الحکم الواقعی، و هی حال العلم به، فیکون جهه الحکم الواقعی مقدمه علی جهه الظاهری طبعا، ضروره أن ذات الشی ء الّذی هو جهه الحکم الواقعی مقدم کذلک علی الجهل بحکمه أو بنفسه، ضروره تقدم الموضوع علی الحکم کذلک.

لکنه لا یصلح فارقا بینهما: فإن الحکم الظاهری و إن لم یمکن تحققه حال فعلیه الواقعی، لکن الواقعی متحقق مع فعلیه الظاهری، فیلزم اجتماع الحکمین المتضادین فی مورد واحد فی آن واحد.

و أیضا (۲) یقبح من الحکیم إیراد حکمین متضادین علی المکلف فی آن واحد بالنسبه إلی شی ء واحد، فإذن یقع التعارض بین الخطاب الواقعی و دلیل اعتبار الأصل، فلا بد إما من تخصیص الخطاب الواقعی بغیر مورد الأصل، أو طرح الأصل رأسا، إذ لا یعقل تخصیص دلیل اعتباره بصوره موافقته للواقع، ضروره

۱- فی الأصل: و لو السبب بتعدد جهتی الحکمین.
۲- قولنا: (و أیضا ... إلی آخره) إبداء لمانع آخر غیر محذور اجتماع الضدین. لمحرره عفا اللّه عنه.

أن الأصل حکم مجعول فی مرحله الظاهر للمکلف فی مقام العمل حال کون المکلف جاهلا بالواقع، و متحیرا فیما یصنع، و من المعلوم أنه علی تقدیر تعلیقه و تقییده بموافقه الواقع لا یجدی فی رفع تحیره فی مقام العمل أصلا، إذ مع جهله بالواقع لا یمکن له العلم بموافقته له، فلا یعلم حینئذ کونه مأمورا بالعمل بالأصل، و لو فرض تمکنه من الاطلاع علی الموافقه و عدمها فتفحص فاطلع علی الموافقه لم یبق مورد للأصل حینئذ أصلا، إذ لا یعقل له مورد مع انکشاف الواقع.

هذا خلاصه الکلام فی توضیح وجه امتناع اجتماع الحکم الواقعی مع الأصل المخالف له.

و لا یخفی أن ما ذکر من الوجه بعینه جار بالنسبه إلی مؤدیات الطرق الظنیه الاجتهادیه المعتبره، و الأمارات کذلک، إذ من المعلوم أن مؤدی الطرق- أیضا- حکم ظاهری، و کذلک مقتضی الأمارات.

نعم فرق بین مؤدیات الطرق و الأصول من حیث إن الأولی إنما هی مجعوله بعنوان الطریقیه و الکشف عن الواقع، نظرا إلی أن

مقتضى أدله اعتبار الطرق البناء على كون مؤدياتها أحكاما واقعيه، و التدين بها على هذا الوجه، و العمل عليها على أنها الواقع، بخلاف الأصول حيث إنها أحكام ظاهريه لا على ذلك الوجه.

لكنه لا يصلح فارقا بينهما- كما لا يخفى- ففى صوره مخالفه تلك الطرق و الأمارات للواقع يجرى ما مر فى الأصول بعينه، و المصنف لم يتعرض لذلك، فالأحسن تعميم الكلام بالنسبه إليها، و تحرير الإشكال: بأنه يمتنع اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى المخالف له مطلقا- سواء كان من الأصول أو من مؤديات الطرق و الأمارات- لما مر.

و أما دفعه على نحو العموم- أيضا-: فبأن الحكم الواقعى و الظاهرى قد يلاحظان فى حد أنفسهما مع قطع النّظر عن لوازم شى ء منهما، بمعنى ملاحظه

نفس الإنشاءين، و من المعلوم لكل أحد أنه لا تنافى بينهما بهذه الملاحظه بوجه، ضروره إمكان اجتماع ذاتى الأمر و النهى فى مورد و لو كانا واقعيين، فلا وجه لإطناب الكلام فى دفع التدافع بينهما من هذه الجهه.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى المكلف- بالفتح- و قد يلاحظان بالنسبه إلى المكلف، و قد يلاحظان بالنسبه إلى الفعل المكلف به، حيث إن لهما ربطا بكل واحد منهما، و لكل منهما لوازم بالنسبه إلى كل منها، و نحن لا نجد مانعا من اجتماعهما فى شى ء من تلك الاعتبارات.

و توضيح ذلك يتوقف على التكلم فى مقامات ثلاثه:

أحدها: فى لوازم اجتماعهما بالنسبه إلى المكلف- بالفتح- و ثانيها: فيها بالنسبه إلى المكلف به.

و ثالثها: فيها بالنسبه إلى المكلف- بالكسر- أما المقام الأول: فخلاصه الكلام فيه: أنه لا شبهه فى أنه لا يلزم من توجه الحكمين إلى المكلف فى آن واحد شى ء من محذورى اجتماع الضدين و القبح على الحكيم.

أما الأول: فلبداهه عدم التضاد بالنظر إلى المكلف بين حكمين، أحدهما شأنى، و الآخر فعلى- كما هو المفروض فى المقام- فإن الأحكام الخمسه على تقدير تضادها فإنما هى متضاده مع اتفاقها فى الوحدات الثمانى المعتبره فى التناقض، و أما بدونه فلا، فإن أوضح مضاده من بين الأحكام إنما هو الوجوب و الحرمه(۱)، و من المعلوم أنه لا امتناع فى ثبوتهما فى حق المكلف بالنسبه إلى شى ء واحد فى آن واحد مع عدم تنجز أحدهما عليه و فعليته فى حقه، مع أنهما متضادان،

۱- كذا فى الأصل، لكن صحيح العباره هكذا: فإن أوضح مضاده بين الأحكام إنما هى المضاده بين الوجوب و الحرمه.

و ليس هذا إلا من جهه كفايه اختلافهما من حيث الشأنيه و الفعليه فى رفع التضاد بينهما بالنسبه إليه (۱).

و هذا هو الفارق بين المقام و بين مسأله اجتماع الأمر و النهى، إذ المفروض هناك فعليه كل منهما فى حقه فينكر (۲).

و أما الثانى: فلأن منشأه بالنظر إلى المكلف منحصر فى التكليف بغير المقدور له و لو من قبل المكلف- بالكسر- و تفويت المصلحه على المكلف أو إيقاعه فى المفسده.

الأول: لا يلزم فى المقام أصلا.

الثانى: و إن كان يلزم فى بعض الصور، لكنه لا يقبح مطلقا.

توضيح عدم لزوم الأول: أنه إذا كان الحكم الواقعى للفعل هو الوجوب(۳) و كان الظاهرى غير الحرمه، أو العكس، أو كان الواقعى هى الحرمه و الظاهرى غير الوجوب، أو العكس، فعدم لزومه بين.

۱- قال- دام ظله-: بل لا مانع من اجتماع الحكمين المتضادين مع فعليتهما إذا كان أحدهما مرتبا على الاخر، لكن النّفس فيه تأمل، بل منع، فإنا لو تعقلنا مسأله الترتب فغايه ما يمكن أن يقال من إمكانه إنما هو فى الطلبين المتضادين أو المماثلين [كذا فى الأصل، و الأصح ظاهرا: المتماثلين).] مع تعلق كل منهما بضد متعلق الآخر لا بنقيضه، إذ معنى الطلب المرتب على طلب آخر أنه أريد تحصيل متعلقه على تقدير عصيان ذلك الطلب، و من المعلوم أنه على تقدير عصيان الطلب المتعلق بأحد النقيضين يحصل الغرض من الطلب المتعلق بالآخر، فيكون ذلك الطلب الآخر طلبا للشى ء على تقدير حصوله، و هل هذا الا طلب الحاصل؟! لمحرره عفا اللّه عنه.
۲- اعلم أنه كما يمتنع اجتماع الأمر و النهى الفعليين كذلك يمتنع اجتماع الشأنيين منهما أو المختلفين إذا كان زمن فعليه كليهما واحدا، فإنهما يصيران فعليين فى وقت واحد، و أما إذا كان أحدهما على وجه يمتنع فعليته- بل بقاؤه- مع فعليه الآخر- كما فى الحكم الظاهرى و الواقعى- فيجوز اجتماع الشأنيين منهما أو المختلفين. لمحرره عفا اللّه عنه.
۳- توجد فى هذا الموضع من الأصل كلمه غير مقروءه يحتمل أنها:(مثلا).

أما فى الصوره الأولى: فلأن الوجوب لما كان مشكوكا فهو غير منجز على المكلف فلم يبلغ حد التكليف أصلا، فضلا عن كونه تكليفا بغير المقدور، فالمكلف معذور فى مخالفته، و أما غير الحرمه(۱)- الّذى هو الحكم الظاهرى بالفرض- فلأنه لا يقتضى امتثالا أصلا إذا كان هى الإباحه، و لا يقتضى تحتم الامتثال إذا كان هى الكراهه أو الاستحباب مثلا، فلا يكون شى ء منها مقتضيا لحتميه الامتثال، حتى يكون تكليفا بفرض الاطلاع عليه، فضلا عن كونه تكليفا بغير المقدور للمكلف مع أن الاستحباب الظاهرى إن لم يكن مؤكدا للوجوب الواقعى فهو لا ينافيه جدا.

لا يقال: إنه هب أن النهى عن الواجب الواقعى تنزيها ليس تكليفا بغير المقدور لكنه طلب لغير المقدور، و من المعلوم أن طلب غير المقدور و لو مع الرخصه فى مخالفه ذلك سفه و عبث، فيكون قبيحا من هذه الجهه.

لأنا نقول: إن الوجوب الواقعى قبل اطلاع المكلف عليه لا يصلح لجعل الفعل غير مقدور [الترك](۲) للمكلف، فإنه إنما يؤثر

فی غیر(۳) مقدوریه ترک الفعل إذا أثر منع المکلف فعلا من الترک، و ذلک لا یکون إلا بعد الاطلاع علیه، و المفروض عدمه فی محل الفرض، کما أن الحرمه الواقعیه لا تصلح لجعل الفعل غیر مقدور الإیجاد إلا بعد الاطلاع علیها.

و من هنا ظهر الحال فی الصوره الثالثه أیضا.

و أما فی الصوره الثانیه: فلأن غیر الوجوب و الحرمه المفروض کونه حکما واقعیا خارج عن مرحله التکلیف مع الاطلاع علیه و غیر قابل للتأثیر فی نفی مقدوریه ترک الفعل أو إیجاده فی تلک الحال، فکیف بما إذا کان مجهولا؟! فلا

۱- فی الأصل:(غیر الوجوب)، و هو من سهو القلم، و الصحیح ما أثبتناه.
۲- إضافه یقتضیها السیاق.
۳- کذا فی الأصل، و الصحیح: إنما یؤثر فی عدم مقدوریه.

یکون طلب الفعل حتما فی مرحله الظاهر تکلیفا بغیر المقدور.

و من هنا ظهر حال الصوره الرابعه- أیضا- فلا نطیل الکلام بذکرها.

و أما إذا کان أحدهما الوجوب و الآخر الحرمه فوجه عدم لزومه حینئذ ما مر: من أن الطلب الحتمی الواقعی ما لم یتنجز علی المکلف لا یصلح لجعل الفعل ممنوع الترک أو الإیجاد فعلا: حتی یکون نطلبه أو طلب ترکه طلبا لغیر المقدور للمکلف (۱).

و أما توضیح عدم لزوم الثانی علی الإطلاق- ثم منع قبحه علی تقدیر لزومه فی المقام- فبأنه إنما یلزم فیما إذا کان الحکم الواقعی هو الوجوب أو الاستحباب مع کون الظاهری هو الإباحه أو الحرمه أو الکراهه، أو کان الحکم الواقعی هی الحرمه أو الکراهه مع کون الظاهری هو الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب، أو کان الواقعی هو الاستحباب مع کون الظاهری غیر الوجوب، أو کان هی الکراهه مع کون الظاهری غیر الحرمه:

أما فی الصوره الأولی: فلأن إباحه الفعل کاشفه عن عدم المصلحه فیه و داله علیه، فکیف بتحریمه أو کراهته؟! فیکون کل منهما إخفاء لمصلحه الواقع علی المکلف و تفویتا لها علیه.

۱- لا یتوهم: أن عدم فعلیه طلب- أمرا کان، أو نهیا- یوجب التجوز فی الخطاب الدال علیه، و هو الأمر أو النهی، لأن صیغتی الأمر و النهی لم توضعا إلا لمجرد الطلب الحتمی الفعلی المتعلق بالترک أو الإیجاد، و من المعلوم أن ذلک موجود حال عدم تنجز الخطاب کوجود الإراده و الکراهه اللازمتین لهما، و التنجز لیس من مدلول اللفظ، بل هو أمر عقلی یترتب علیه بعد اطلاع المکلف علیه. و الحاصل: أنهما موضوعتان للطلب الفعلی، لا للتکلیف الفعلی الّذی یتوقف تحققه علی اطلاع المکلف علی الطلب، فیما نحن فیه- إذا فرض کون الحکم الواقعی هو الوجوب و الظاهری هی الحرمه، أو العکس- الإراده و الکراهه و طلب الفعل و طلب الترک،- أعنی الإنشائیین- کلها فعلیه، و الشأنیه إنما تلاحظ بالنسبه إلی عنوان التکلیف بالنظر إلی الواقع، و هو

ليس من مدلول الصيغه، بل مسبب منه بعد الاطلاع عليه. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۱۵۷

و منه يعلم وجه كون الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب إيقاعا له فى المفسده كما فى الصوره الثانيه.

و أما فى الصوره الثالثه: فلأن غير الوجوب- كما عرفت- مستلزم لإخفاء مصلحه الفعل الداعيه إلى الأمر الاستحبابى الواقعى، فيكون تفويتا لها على المكلف.

و منه يعلم وجوه كون غير الحرمه فى مرحله الظاهر مستلزما لإخفاء مفسده الكراهه على المكلف، و إيقاعا له [فيها](۱) كما فى الصوره الرابعه.

و أما فى غير تلك الصور فلا يلزم من الحكم الظاهرى تفويت للمصلحه و لا إيقاع [فى](۲) المفسده أصلا، فإن الصور المتصوره وراء تلك الصور- أيضا- أربع:

إحداهما: ما إذا كان الحكم الواقعى هى الإباحه مع كون الظاهرى هى الحرمه أو الكراهه.

و ثانيتها: ما إذا كان هى الإباحه مع كون الحكم الظاهرى هو الوجوب أو الاستحباب.

و ثالثتها: ما إذا كان ذلك الاستحباب مع كون الحكم الظاهرى هو الوجوب.

و رابعتها: ما إذا كان ذلك هى الكراهه مع كون الحكم الظاهرى هى الحرمه.

و من المعلوم أنه لا يلزم شى ء من ذينك فى شى ء منها:

أما فى الأولى و الثانيه: فلأنه ليس فى الفعل مصلحه حتى يكون الحكم

۱- فى الأصل: و إيقاعا له عليها.
۲- فى الأصل: و لا إيقاع على المفسده.

ص: ۱۵۸

بحرمته أو كراهته إخفاء لها و تفويتا لها على المكلف، و لا مفسده حتى يكون الحكم بوجوبه أو استحبابه إخفاء لها و إيقاعا للمكلف [فيها](۱).

و أما فى الصوره الثالثه: فلأن الوجوب يؤكد داعى تحصيل مصلحه الاستحباب كما لا يخفى، فلا يكون إخفاء لها على المكلف، بل تأكيدا لها.

و أما فی الصوره الرابعه: فلأن الحرمه بالنسبه إلی مفسده الکراهه نظیر الوجوب بالنسبه إلی مصلحه الاستحباب من حیث کونها مؤکده لداعی التحرز عنها.

فظهر أن ما ذکر غیر لازم علی الإطلاق بالنسبه إلی جمیع صور مخالفه الحکم الظاهری للواقعی المبحوث عنها فی المقام.

لکن لا یخفی علی المتأمل أنه فی موارد لزومه لا یقبح مطلقا، بل إنما یقبح مع عدم تدارک المکلف (بالکسر) لمفسده الواقع، أو مصلحته و أما معه فکلا، و نحن قد حققنا- فی مسأله نصب الطرق فی مسأله حجیه الظن- أن الشارع یتدارک ما یستند إلیه من فوت المصلحه، أو الوقوع فی المفسده.

هذا.

و أما المقام الثانی:

فملخص الکلام فیه: أن اللازم عندنا فی مقام إیراد حکم علی شی ء أن یکون ذلک الحکم تابعا لما فی ذلک الفعل من المقتضی إذا کان حقیقیا، لا ابتلائیا(۲):

فإذا کان هو الوجوب أو الاستحباب: فلا بد حینئذ من مصلحه فیه ملزمه أو غیر ملزمه تقتضی وجوبه أو ندبه.

۱- فی الأصل: و إیقاعا للمکلف علیها.
۲- لم تکن هذه الکلمه فی الأصل واضحه، فأثبتناها استظهارا.

و إذا کان هی الحرمه أو الکراهه: فلا بد أن یکون فیه مفسده ملزمه، أو غیر ملزمه تقتضی تحریمه أو کراهته.

و إذا کان هی الإباحه: فلا بد من خلوه مما یقتضی غیر الإباحه- من الأحکام الأربعه المذکوره- سواء کان مشتملا علی ما یقتضی الإباحه أو خالیا عن ذلک أیضا.

فغایه ما یلزم من إیراد حکمین متخالفین من الأحکام الخمسه علی شی ء اجتماع المصلحه و المفسده، أو المصلحه و عدم المصلحه، أو المفسده و عدمها فی ذلک الشی ء فی آن واحد.

لکنه لا یمتنع مع تعدد الجهه- کما هو المفروض فی المقام- بل واقع فی بعض الأمور الخارجیه، کالأدویه و الأغذیه و الأشربه، فإن المصلحه و المفسده و إن کانتا متضادتین، لکنهما إنما یمتنع اجتماعهما فی مورد واحد مع اتفاقهما فی الوحدات المعتبره فی التناقض، و کذلک کل منهما مع عدمه(۱) و إن کانا نقیضین لکنهما إنما یمتنع اجتماعهما مع اتفاقهما فی تلک الوحدات.

و إحدی الجهتین: فیما نحن فیه إنما هی الملحوظه فی مقام جعل الحکم الواقعی و إنشائه، و هی جهه ذات الشی ء الغیر

الملحوظه بشی ء من وصفی العلم و الجهل.

و أخراهما: إنما هی الجهه الملحوظه فی مقام جعل الحکم الظاهری، و هی عنوان سلوک الطریق (۲) أو الأماره الظنین إذا کان الحکم الظاهری من مؤدی

۱- فی الأصل: مع عدم نفسها.

۲- اعلم أنه ربما یتوهم: أنه إذا فرض أن جهه الحکم الظاهری إنما هو عنوان سلوک الطریق- مثلا- فنقول: إن ذلک العنوان إما أن یکون فیه مصلحه ملزمه، و إما أن یکون فیه مصلحه غیر ملزمه، و إما أن لا یکون فیه مصلحه أصلا. لا سبیل إلی شی ء من هذه الشقوق: أما الأول: فلأنه علی تقدیره یلزم أن یکون العمل بالطریق واجبا مطلقا فی جمیع الموارد، فینحصر الحکم الظاهری فی الوجوب و هو باطل. و أما الثانی: فلأنه لازمه استحباب العمل بالطریق، فیلزمه أن یکون الحکم الظاهری منحصرا فی الاستحباب، و هو فی البطلان کسابقه. و أما الثالث: فلأنه علی تقدیره یستلزم إباحه سلوک الطریق، فیلزمه انحصار الحکم الظاهری فی الإباحه، و هذا فی البطلان کسابقیه. و هکذا یتوهم: بالنسبه إلی سلوک الأماره و العمل علی طبق الحاله السابقه. لکنه مدفوع: بأنا نختار الشق الأول، أعنی اشتمال سلوک الطریق علی المصلحه الملزمه. لکن نقول: إن تلک المصلحه لا تقتضی وجوب کل ما قامت الطرق الظاهریه علی إفاده حکمه و لو کانت مفیده لغیر الوجوب من سائر الأحکام، حتی ینحصر الحکم الظاهری فی الوجوب، بل إنما هی مقتضی لزوما حکم الشارع فی مرحله الظاهر علی طبق مؤدیات تلک الطرق، فإن کانت مؤدیاتها هو الوجوب فتقتضی حکمه بوجوب الفعل و إحداث طلب حتمی بالنسبه إلیه فی مرحله الظاهر، و إن کانت هی الحرمه فمقتضی حکمه بحرمه الفعل کذلک، و هکذا إلی سائر الأحکام، فلا ینحصر الحکم الظاهری فی واحد من الأحکام الخمسه، فلا تغفل. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۱۶۰

الطرق و الأمارات، أو البناء علی طبق الحاله السابقه إذا کان من مقتضی الاستصحاب.

و أما أصاله البراءه: فهی لیست من الإباحه المصطلحه- التی هی أحد الأحکام الخمسه- بل إنما هی مجرد معذوریه المکلف و رفع العقاب عنه علی تقدیر مخالفه الواقع فی مواردها- سواء کانت مأخوذه من العقل أو من النقل- فإن الأخبار الداله علیها لا تفید أزید من ذلک.

و أما الاحتیاط: فهو من الأحکام العقلیه، و مقتضاه عدم معذوریه المکلف فی موارد لزومه- ضد أصاله البراءه- و من المعلوم أن عدم المعذوریه لیس حکما شرعیا.

و أما أصاله التخییر: فهو- أیضا- نظیر أصاله البراءه لیست إلا عذرا فی اختیار المکلف فی مقام التخییر أیما شاء من الاحتمالین.

ص: ۱۶۱

ثمّ إنّ المراد بالجهه- فی المقام- إنّما هی التقییدیه لا التعلیلیه.

و الفرق بينهما- فى المقام-: أنّه على الثانى يلزم ثبوت المصلحه و المفسده لذات الفعل- الّذى هو مورد اجتماع الجهتين- أوّلا و بالذات فيما إذا كان الحكم الواقعى و الظاهرى مختلفين باعتبار كون أحدهما طلبا لترك الفعل، و الآخر طلبا لإيجاده، إذ كلّ وصف أو حكم إنّما يقوم بموضوعه لا بعلّته، و إنّما تكون العلّه واسطه فى ثبوته لموضوعه.

هذا بخلاف الأوّل، إذ عليه يثبت كلّ منهما ابتداء لنفس الجهه، و يكون ثبوتهما لمورد اجتماع الجهتين من باب العرض بتوسّط الجهتين، فتكونان واسطتين فى العروض، كما أنّهما كانتا واسطتين فى الثبوت على التقدير الثانى.

نعم المصلحه و المفسده يجوز اجتماعهما فى مورد مع تعدّد الجهه التعليليه أيضا.

و الثمره بين التعليليه و التقييديه يظهر بالنسبه إلى لوازم المفسده و المصلحه كما سيأتى.

و كيف كان، فبعد تعدّد موضوعى المصلحه و المفسده و موردیهما لم يبق محذور من جهه اجتماع الأمر الظاهرى و النهى الواقعى أو العكس بالنظر إلى المكلّف به.

فإن قيل: إنّه لا مصلحه و لا مفسده فى المفاهيم، بل إنّما هما- على تقديرهما- ثابتتان للأشخاص الخارجيه، كما نشاهده بالعيان و الوجدان، فلا يصحّ جعل الجهات واسطه فى العروض بالنظر إلى ثبوتهما للأشخاص التى منها مورد اجتماع تلك الجهات، بل هى فى مقام اتّصاف الأشخاص و اشتمالها على المفسده و المصلحه واسطه فى الثبوت دائما.

قلنا: سلّمنا أنّه لا مصلحه و لا مفسده فى المفاهيم، لكن نقول: إنّ هذا إنّما هو فى عالم كلّيّها و عالم وجودها الذهنى، و أمّا فى عالم وجودها الخارجى فلا، و ظهور

المصلحه و المفسده فى الأشخاص ليس لأجل كون موضوعهما هى الأشخاص من حيث هى، بل إنّما هو لأجل أنّ الأشخاص ليست إلاّ وجودات تلك المفاهيم فى الخارج، فهى عالم الوجود الخارجى لتلك، فالمصلحه و المفسده فى هذا العالم ثابتتان لنفس الطبائع من حيثيه وجودها الخارجى بحيث تكون تلك الحيثيه محقّقه لفعليّه الاتّصاف و محصّله لها.

و الحاصل: أنّهما ثابتتان للطبائع من الحيثيه التى هى من تلك الحيثيه منشأ للآثار، و هى حيثيه وجودها الخارجى.

هذا مضافا إلى أنّ مورد اجتماع الجهات فى المقام- أيضا- قد يكون من المفاهيم، كما فى موارد الشبهه فى الحكم الكلّى الواقعى للشى ء كما لا يخفى، فلا بدّ لذلك السائل من صرف المصلحه و المفسده- حينئذ- إلى أشخاصه، فافهم.

و أمّا المقام الثالث:

فتوضيح الحال فيه: أنّ غايه ما يقال فيه: أنّ الحكيم إذا حكم على شى ء بحكم، فلا بدّ أن يتصوّر أولا ذلك الشى ء، و يعلم بما فيه من الجهه المقتضيه للحكم من المصلحه و المفسده، أو خلوّه منهما، أو استوائهما فيه الّذى يقتضى(۱) الإباحه، ثمّ يحكم عليه

بما تقتضيه تلك الجهه من الأحكام الخمسه، فإذا فرض حكمه على شی ء بحكمين، فاللازم منه بالنسبه إليه إنّما هو تعدّد التصوّر على حسب تعدّد الجهه المقتضيه لهما و تعدّد العلم.

و من المعلوم أنّه لا تنافی بين التصورين و لا بين العلمين بوجه، فلا يلزم من اجتماع اثنين من تلك الأحكام بالنسبه إليه- أيضا- محذور أصلا.

فإن قيل: إنّ فی مقام الحكم واسطه أخرى بين الحكم و بين العلم بالجهه

۱- فی الأصل: اللذين يقتضيان.

المقتضيه له، و هی الإراده أو الكراهه النفسانيّتين (۱) أو الرضا بطرفی الفعل و الترك على حدّ سواء، فإنّ الحاكم إذا تصوّر الفعل و تصوّر ما فيه من الجهه: فإن كانت تلك الجهه هی المصلحه الملزمه ينشأ(۲) منها فی نفسه إراده حتميه للفعل من المحكوم، ثمّ ينشأ من تلك الإراده الحكم عليه بالوجوب.

و إن كانت هی المصلحه الغير الملزمه ينشأ(۳) منها فی نفسه إراده غير بالغه إلى مرتبه الحتم بحيث يجتمع مع الرضا بالترك، ثمّ ينشأ من تلك الإراده الحكم عليه بالاستحباب.

و إن كانت هی المفسده الملزمه ينشأ(۴) منها فی نفسه كراهه حتميه للفعل، ثمّ ينشأ من تلك الكراهه الحكم عليه بالحرمه.

و إن كانت هی المفسده الغير الملزمه ينشأ(۵) منها فی نفسه كراهه حتميه للفعل غير بالغه حدّ الحتم، ثم ينشأ منها الحكم عليه بالكراهه و النهی عنه تنزيها.

و إن كانت هی خلوه من المصلحه و المفسده رأسا أو استواؤهما فيه ينشأ(۶) منها فی نفسه الرضا بطرفی الفعل و الترك على حدّ سواء، فينشأ منه الحكم عليه بالإباحه.

و من البديهی عند كلّ أحد- أيضا- ثبوت التضادّ بين الإراده و الكراهه، و كذا بين كلّ منهما و بين الرضا بطرفی الفعل و الترك على حدّ سواء، و كذا بين كلّ مرتبه من كلّ منهما و بين المرتبه الأخرى منه، فيلزم من إيراد الحاكم حكمين من

۱- المراد بالإراده النفسانيّه هو الحبّ للشی ء[فی الأصل: الحبّ بالشی ء.] و الشوق المؤكّد إليه و بالكراهه النفسانيّه هو البغض له[فی الأصل: البغض به.] لمحرّره عفا اللّه عنه.

۲- فی الأصل: فينشأ ..

۳- فی الأصل: فينشأ ..

۴- فی الأصل: فينشأ ..

۵- فی الأصل: فینشأ ..

۶- فی الأصل: فینشأ ..

ص: ۱۶۴

تلک الأحکام علی شی ء واحد اجتماع الضدّین فی نفسه.

قلنا: إنّ توسّط الإراده و الکراهه أو الرضا مسلّم فیما إذا کان الحاکم غیر اللّه- سبحانه و تعالی-، و أما إذا کان هو- سبحانه- فغیر معلوم، بل ذهب جمع من محققی المتکلّمین إلی أنّ معنی کونه تعالی مریدا إنّما هو علمه بالأصلح بحال العباد، و الغرض إنّما هو رفع التنافی بین أحکامه.

و علی تسلیم توسّطها فی حقّه تعالی أیضا نقول: إنّها و إن کانت مضادّه، لکنّها کسائر الأمور المضاده إنّما یمتنع اجتماع اثنین منها إذا کان موردهما متحدا، و أمّا مع تعدّده و تغایره فلا، و مواردهما(۱) فی محلّ الکلام متعدّده و متغایره، فإنّ متعلّق کلّ منهما إنّما هو العنوان المتضمّن له، فمتعلّق الإراده و الکراهه بعینه هو متعلّق المصلحه و المفسده، کما أنّ متعلّق کلّ من الحکمین إنّما هو العنوان المتضمّن للجهه الداعیه إلیه، فإنّ کلا من المصلحه و المفسده إنّما تدعوا إلی إراده ما تضمّنتها أو کراهته و إلی طلبه أو طلب ترکه، و نحن لمّا فرغنا عن تعدّد مورد المصلحه و المفسده فی المقام السابق، فلا یرد علینا محذور من جهه اجتماع الإراده و الکراهه بالنسبه إلی المکلّف- بالکسر- فی هذا المقام.

و الحاصل: إنّ الإراده و الکراهه ناشئتان من المصلحه و المفسده و تابعتان [لهما]، و کل واحده ثابته لعنوان مغایر للعنوان الّذی ثبتت له الأخری، و الأمر و النهی ناشئان عن الإراده و الکراهه، فیتعلّق کلّ منهما بما نشأ منها(۲)، و یتّحد موضوعه معه.

فإن قیل: إنّ الأحکام لا بدّ من تعلّقها بفعل المکلّف الاختیاری، فإنّها تابعه للحسن و القبح، و من المعلوم أنّ المتّصف بهما إنّما هو فعله الاختیاری، و فعله

۱- فی الأصل: و مواردها.

۲- فی الأصل: منه.

ص: ۱۶۵

إنّما هو ما یصدر منه، و هو لیس إلّا الأشخاص و الأفراد، دون العناوین و الوجوه الصادقه علیها، فلو سلّمنا أنّ مورد المصلحه و المفسده إنّما هو تلک العناوین نمنع من تعلّق الأحکام بها.

و الإراده و الکراهه- أیضا- لا بدّ من تعلّقهما بفعله الاختیاری، إذ لا یعقل إراده غیر فعله منه، و کذا کراهته، فتکون تلک العناوین واسطه لثبوت تلک الأحکام و الإراده و الکراهه لنفس الأفراد التی منها مورد اجتماعها فی محلّ الکلام، و هو صوره مخالفه الحکم الواقعی مع الظاهری، فیلزم اجتماع الإراده و الکراهه فی الواحد الشخصیّ، و هو مورد الاجتماع.

قلنا: مراد من قال بتبعيه الأحكام للحسن و القبح إنّما هو تبعيّتها للمصالح و المفاسد الثابتتين للأشياء قبل إيراد حكم عليها، و إطلاق الحسن و القبح عليهما شائع، إذ كثيرا [ما يقال](۱) للشی ء أنّه حسن باعتبار اشتماله على مصلحه، أو أنّه قبيح باعتبار اشتماله على مفسده، و قد يقال للشی ء الواحد أنّه حسن و قبيح باعتبار اشتماله على مصلحه من جهه و على مفسده من أخرى، و أمّا الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم- كما قد يطلقان عليهما- فلا، بل لا يعقل تبعيتها لهما بهذا المعنى، ضروره أنّ المدح و الذمّ إنّما هما من آثار الإطاعه و العصيان، و هما لا يتحقّقان إلّا بالأمر و النّهى، فكيف يعقل تبعيّه الأمر و النهى لما لا يتحقّق إلّا بهما؟! و بالجمله: الحسن و القبح،- بمعنى المدح و الذمّ- و إن كانا قائمين بالأشخاص دون المفاهيم، لكن تبعيّه الأحكام و ما يلزمها من الإراده و الكراهه لهما ممنوع، بل غير معقوله، لما عرفت، و هما- بمعنى المصلحه و المفسده- و إن كانا قائمين بالعناوين من حيثيه الوجود- كما عرفت سابقا- لكن تبعيه الأحكام و ما

۱- إضافه يقتضيها السياق.

يلزمها لهما غير خفيّ على المتأمّل.

و ما ذكر من أنّ فعل المكلّف ليس إلا الأشخاص ممنوع، بل فعله إنّما هى نفس الطبيعه، و الأشخاص ليست إلّا وجوداتها، و بعباره أخرى: إنّ الأشخاص عين صدور الطبيعه من المكلّف.

و لو سلّمنا نقول: إنّه لا يجب أن تكون الأحكام متعلّقه بفعل المكلّف، بل يجب تعلّقها بما يكون مقدورا، و من المعلوم ثبوت قدرته على الطبائع باعتبار تمكّنه ممّا يحصّلها و هى الأفراد.

و الحاصل: أنّ متعلّق الأحكام إنّما هى الطبائع من الحيثيه التى هى بها منشأ للآثار، و هى حيثيه وجودها الخارجى الّذى هو عين الأفراد، و ذوات الأفراد خارجه عن موضوعها، و حيثيتها مأخوذه فيه، و ذلك لأنّ حال الشارع فى المقام(۱) حال أحد منّا، و الّذى نجده من أنفسنا فى مقام الحكم و الطلب أنّا لا نلاحظ الأفراد من حيث هى حينئذ بوجه، بل نجد الّذى نطلبه أو نطلب تركه أو نبيحه أمرا وحدانيا، و هو نفس الطبيعه، و لو كان هو الأفراد لوجدناه(۲) متعدّدا.

و إن قيل: سلّمنا أنّ الأمر و النهى يتبعان المصلحه و المفسده دون المدح و الذمّ، و أنّ المصلحه و المفسده قائمتان بالعنوانين المتغايرين فى الذهن، لكن مجرّد تعدّد موضوعهما و تغايرهما فى الذهن لا يجدى فى جواز اجتماع الحكمين فى مورد اجتماعهما، إذ بعد فرض تصادفهما فيه تجتمع فيه المصلحه و المفسده الثابتتان لذينك العنوانين، فحينئذ إن كانت إحداهما أقوى من الأخرى فالحكم الفعلى يستتبع تلك الأقوى و لا تؤثّر الأخرى حينئذ فى الحكم الّذى تقتضيه لو لا مزاحمتها بأقوى منها، فيكون الحال فيه كما فى صوره اجتماع عنوان الكذب الّذى

۱- فى الأصل: مقام.

۲- فى الأصل: لنجده.

هو قبیح ذاتا مع عنوان حسن ذاتی أهمّ منه کحفظ نفس أو عرض و نحوهما، فیکون الحکم الفعلی الواقعی فی مقامنا مستتبعا لأقوی الجهتین، فلو کانت هی جهه الحکم الظاهری لانقلب(۱) الواقع الأولیّ- واقعا- إلی الظاهری بحیث لا حکم حینئذ للمکلّف سواه، کما أنّ الکذب المتّحد مع عنوان حفظ النّفس لیس حکمه واقعا إلّا الوجوب، و إلّا فلا یقتضی شی ء منهما ما(۲) کانت تقتضیه من الحکم أصلا، بل الحکم الفعلی حینئذ إنّما هی الإباحه، و ذلک لأن المصلحه و المفسده کسائر العلل إذا اجتمعنا فی مورد واحد یقع(۳) الکسر و الانکسار فیما بینهما لا محاله، لا بمعنی أنّ إحداهما تنقض الأخری أو تزیلها رأسا، بل بمعنی أنّهما یتصادمان من حیث التأثیر الفعلیّ، فإن کانت إحداهما أقوی فهی تغلب الأخری، و تؤثّر أثرها فعلا، و تبقی الأخری بلا أثر فعلیّ، و إلّا فلا أثر لشی ء منهما حینئذ، بل یکون المورد کالخالی عن المصلحه و المفسده من حیث کون حکمه هی الإباحه، فإنّ کل واحده إذا زوجت بالأخری تکون کالمعدومه.

فعلی هذا إذا فرض أنّ مقتضی دلیل الواقع إنّما هو الوجوب- مثلا-، و مقتضی دلیل إثبات الحکم الظاهری هی الحرمه، فمع فرض کون جهه الوجوب فی مورد الاجتماع أقوی لا بدّ من تخصیص دلیل إثبات الحکم الظاهری، و مع فرض کون جهه الحرمه أقوی لا بدّ من تخصیص دلیل الواقع بغیر تلک الصوره، و مع تساویهما لا بدّ من تخصیص کلا الدلیلین.

قلنا: هذا إنّما یلزم بناء علی تعلّق الأحکام بالأشخاص التی منها مورد الاجتماع فی محلّ الکلام، دون الطبائع، و قد مرّ عدم المانع من الثانی، بل تعیّنه، و علیه فمورد الاجتماع غیر داخل فی شی ء من الدلیلین أصلا و غیر محکوم علیه

۱- فی الأصل: فینقلب.

۲- فی الأصل: لما.

۳- فی الأصل: فیقع.

بحکم أحد العنوانین، فلا یلزم ما ذکر من المحذور.

نعم یتّصف بحکم کلّ منهما من باب العرض و المجاز.

و إن قیل إنّک سلّمت ثبوت التضادّ بین صفتی الإراده و الکراهه النفسیّتین، و إنّما دفعت محذور اجتماعهما بتعدد المتعلّق، لکنه إنّما یجدی مع تعدّد متعلّقهما فی الخارج- أیضا- و مجرّد تعدّدهما فی الذهن غیر مجد مع فرض تصادفهما فی مورد.

و ذلک لأنّه کما یمتنع اجتماع الضدّین، کذلک یمتنع صیروره شی ء واحد مصداقا لهما، فإنّه- أیضا- آئل إلی الأول کما لا یخفی، فإذا فرض أنّ أحد العنوانین مراد و الآخر مکروه، فیلزم کون مورد الاجتماع مرادا و مکروها و هو محال، فیکون ملزومه- أیضا- کذلک.

قلنا: سلّمنا أنّ المراد و المكروه عنوانان متضادّان لكنّ الطبيعتين الموصوفتين بهما لا تتصادقان فی مورد الاجتماع مع ثبوت الاتّصاف بهما فعلا، و ذلک لأنّ معنی الإراده النفسيّه هو الحبّ للشی ء(۱) و الشوق المؤكّد إليه، و معنی الكراهه النفسيّه إنّما هو البغض له(۲)، و من المعلوم أنّهما لا يعقل تعلّقهما بالطبائع من حيث هی، بل إنّما تتعلّقان بها من حيثيه وجودها الخارجیّ، فإنّهما من مقوله الطلب، نظير الأمر و النهی، و إنّما الفرق بينهما و بين الأمر و النهی أنّهما طلبان من جانب القلب، و يكون الطالب فيهما هو القلب، و الأمر و النهی طلبان من الشخص، و الطالب فيهما هو، و الطلب إنّما يتعلّق بالشی ء من حيثيه وجوده الخارجی، و من المعلوم أنّه بمجرّد تحقّق تلک الحيثيه لا يعقل بقاؤه، لاستلزام بقائه طلب الحاصل، فالطبيعه المراده المحبوبه قبل وجودها مراده و محبوبه، لكنها غير مجامعه للطبيعه الأخری المكروهه، و بمجرّد وجودها- و لو فی ضمن مورد

۱- فی الأصل: هو الحبّ بالشی ء.

۲- فی الأصل: هو البغض به.

اجتماعهما- ترتفع عنها تلک الصفه، فهی حال اجتماعها مع تلک الطبيعه غير متّصفه بصفه الإراده حتی يلزم اجتماع الضدّين.

و بالجمله: الأوصاف: منها ما لا قيام لها بموصوفها إلّا فی عالم الذهن، كالكليه للمفاهيم، و منها ما لا قيام لها بموصوفها إلّا فی عالم الخارج، كالألوان، و الحراره، و البروده، و الطعوم: كالحلاوه، و الحموضه، و الملوحه، و نحوها.

و الطلب نظير القسم الأول، أو منه، فافهم.

هذا تمام الكلام و كمال النقض و الإبرام فی دفع التنافی بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه، و الحمد للّه رب العالمين، و الصلاه علی نبيّه محمّد و آله الطاهرين.

و قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المصنّف- قدّس سرّه- فی وجه الدفع من تعدّد موضوعهما بمجرّده غير مجد، فإنّه إنّما ينفع فی رفع محذور اجتماع الضدّين، لكنه لا يرفع محذوری التكليف بغير المقدور، و تفويت المصلحه علی المكلّف، أو إيقاعه فی المفسده المشار إليهما فی المقام الأول من المقامات الثلاثه المتقدّمه، إذ من المعلوم أنّ تعدّد موضوعهما علی تقديره إنّما هو بحسب الذهن، و هو بنفسه لو كان مصحّحا لإيراد الأمر و النهی علی شی ء واحد لكان مصحّحا فی مسأله اجتماع الأمر و النهی المعروفه، مع أنّه- قدّس سرّه- لا يلتزم به، فتأمّل (۱).

ثمّ إنّه يتفرّع علی ما ذكرنا فی المقام الأول- من وجه دفع المحذورين

۱- وجه التأمّل: أن مسأله اجتماع الأمر و النهی مغايره للمقام من حيث فرض المندوحه للمكلّف فی امتثال الأمر فلا يلزم من الأمر ثمّه التكليف بغير المقدور. نعم يلزم من فرض الاجتماع ثمّه طلب غير المقدور تخييرا، و هو أيضا قبيح كالتكليف بغير المقدور، لكن تعدّد الجهه لو كان مجوّزا للتكليف بغير المقدور لكان مجوّزا له- أيضا- قطعا، فإنّ قبحه لو لم يكن أخفی من قبح التكليف بغير المقدور لم يكن أجلی منه، فالملتزم بجواز الاجتماع مع لزوم التكليف بغير المقدور لا بد أن يلتزم به مع لزوم

طلب الغير المقدور تخييرا أيضا. لمحرّره عفا اللّه عنه.

ص: ۱۷۰

المشار إليهما- صحّه البناء على وجود الأمر واقعا فى مسأله اجتماع الأمر و النهى حال نسيان المكلّف للنهى و غفلته عنه أو عن القضيّه، لجريان الوجه فيه بعينه، فإنّه حينئذ معذور فى مخالفه النهى، فيصحّ توجّه الأمر إليه حينئذ.

فعلى هذا لا حاجه فى توجيه صحّه عمله إذا كان عباده إلى التجشّم لكفايه(۱) جهه الأمر، بل المصحّح حينئذ هو وجود نفس الأمر فى نفس الأمر فعلا مع فرض كونه هو الداعى للمكلّف نحو الفعل، فإنّ المفروض اعتقاده لشمول الأمر بالنسبه إلى مورد الاجتماع، فاغتنم.

ثمّ أنّه يمكن دفع محذور اجتماع الضدّين بالنظر إلى المصلحه و المفسده، و الإراده و الكراهه بنحو آخر لم يتعرّض له- دام ظلّه- و هو أن يقال:

إنّه لا يجب أن يكون الداعى للأمر بسلوك الطرق و الأمارات الغير العلميّه- و كذا الأصول- مصلحه قائمه بنفس السلوك المتّحد مع موضوع الأحكام الواقعيه، حتى يتوهم منه لزوم اجتماع الضدّين بالنظر إلى نفس المصلحه و المفسده، و بالنسبه إلى لوازمها من الإراده و الكراهه، نظرا إلى اتّحاد مواردها بالنسبه إلى مورد اجتماع العنوانين، بل يمكن ان يكون ذلك مصلحه قائمه بنفس الأمر بالسلوك على طبقها، فإنّ الالتزام بالمصلحه- فى مقام نصب الطرق و الأمارات و جعل الأصول- إنّما هو لأجل رفع محذور لزوم السفه و العبث فى فعل الحكيم، إذ لولاها لزم نقضه لغرضه مع تمكّن المكلّف من تحصيله، و يكفى فى رفعه وجود مصلحه فى نفس الطلب المتعلّق بالسلوك على طبق الطرق و الأمارات و الأصول، لا فى السلوك، و يكفى كونها مجرّد التوسعه على العباد، فيختلف مورد المصلحه و المفسده و لوازمهما فى الخارج- أيضا-، فلا يلزم الاجتماع بينهما و لا بين لوازمهما بوجه(۲).

۱- فى الأصل:(إلى التجشم بكفايه). و الأصحّ: إلى تجشّم كفايه ...

۲- كذا فى الأصل، و الأصوب: فلا يلزم اجتماعهما و لا اجتماع لوازمهما بوجه.

ص: ۱۷۱

و أمّا صحه وقوع التسهيل حكمه و صلاحيته لذلك الحكم، فتوضيحه على نحو الاختصار:

أنه لو أراد الشارع من نوع المكلفين- مع تمكنهم من امتثال التكاليف الواقعيه علما- امتثالها كذلك، لكان مخالفه تلك التكاليف حينئذ أكثر منها على تقدير أمرهم بامتثالها بالطرق و الأمارات و الأصول، فإن بعضهم و إن لم يكن حاله كذلك، لكن حال أكثرهم كذلك، ضروره ما نشاهد من صعوبه امتثال تلك التكاليف بالطرق و الأمارات و مشقته على أنفسهم بحيث يخالفون مع ذلك كثيرا من التكاليف الثابته عليهم، فكيف بامتثالها بطريق القطع؟! بل لو أراد منهم الشارع امتثالها بطريق العلم لكان أشق عليهم ذلك، و سببا لمخالفتهم أكثر منها على تقدير امتثالها بالطرق الظاهريه، فإذا كان حالهم كذلك فاللطف

يقتضى اختياره لما يكون مخالفته و فوت المصالح الواقعيه أقل منهما على تقدير اختياره لأمر آخر مستلزم لأكثر منهما على تقدير اختياره، فلعل هذا الوجه أظهر مما اختاره- دام ظله- من التزام مصلحه فى نفس السلوك على طبق الطرق و الأصول.

و المصنف- قدس سره- كان فى أول زمان تأليف الرساله مختارا لما اختاره- دام ظله- ثم رجع أخيرا حين قراءتنا عليه مسأله المظنه(۱)، و اختار ذلك، و ضعف ما اختاره أولا: بأنه نوع من التصويب، فإنه إذا كان عنوان السلوك نفسه متضمنا لمصلحه معادله لمصلحه الواقع على تقدير فوتها، أو مفسدته على تقدير وقوع المكلف فيها- لسلوكه على طبق الطرق و الأمارات بحيث يتدارك بها هاتيك المفسده أو تلك المصلحه- فلا يعقل أن يكون شى ء منهما مع اتحاد الفعل المتضمن له مع عنوان السلوك مقتضيا فعليا لما كان يقتضى لو لا اتحاد

۱- يريد بها مبحث الظن من(فرائد الأصول) للشيخ الأعظم(قده) المعنون ب(المقصد الثانى فى الظن).

مورده مع عنوان السلوك، ضروره أن المفسده المتداركه فى قوه المعدومه، و كذا المصلحه المتداركه فى قوه الحاصله.

و من البديهى أنه مع عدم المفسده لا يعقل النهى، و كذا مع وجود البدل لمصلحه فعل لا يعقل الأمر به نفسا، بل لا بد منه تخييرا، و لازم ذلك انتفاء الخطاب المشترك بين العالم و الجاهل، و هل هذا إلا من التصويب، فإن التصويب و إن لم ينحصر فيه، فإن منه- أيضا- القول بانتفاء المفسده و المصلحه الواقعيتين فى حق الجاهل رأسا الّذى هو خلاف اتفاق الخاصه.

إلا أن الظاهر أن هذا النوع- أيضا- خلاف اتفاقهم، فإن ظاهرهم وجود خطاب مشترك بين العالم و الجاهل، لا مجرد المصلحه و المفسده.

هذا خلاصه ما أفاده- قدس سره- فى مجلس الدرس.

أقول: و يضعفه- أيضا- دوران العقاب فى مخالفه الأوامر الظاهريه مدار مخالفه الواقع، فإن لازم كون نفس عنوان السلوك مشتملا على المصلحه، و كون تلك المصلحه هى الداعيه إلى تلك الأوامر كون الفعل المأمور به بتلك الأوامر واجبا نفسيا، و لازم ذلك كون موافقه تلك الأوامر من حيث هى- و لو لم يكن فى مواردها أمر واقعى- امتثالا حقيقه، و منشأ لاستحقاق الثواب على تلك الموافقه من حيث هى موافقه لتلك الأوامر، و كون مخالفتها- من حيث إنها مخالفتها- معصيه موجبه لاستحقاق العقاب على هذه المعصيه، و لازم ذلك تعدد الثواب و العقاب فى صوره مصادفه تلك الأوامر للواقع مع موافقتها أو مخالفتها.

فإن قيل: إنه ما معنى ما اشتهر بينهم من (أن من أصاب فله أجران، و من أخطأ فله أجر واحد).

قلنا: مورده إنما هو الاجتهاد، لا العمل، و كلامنا فى الثانى، فلا تغفل.

و الحاصل: أنه لا يتحقق معصيه فى مخالفه تلك الأوامر حقيقه و لا امتثال و إطاعه فى موافقتها كذلك، بل المتحقق إنما هو

التجرى و الانقياد، فلو كان هناك

ص: ۱۷۳

ثواب فإنما هو على مجرد الانقياد، أو عقاب فإنه على مجرد التجرى.

و كيف كان، فما اختاره- قدس سره- فى كيفيه نصب الطرق خال عن الإشكال.

إن قيل: لم يقم إجمال فى الأوامر الظاهريه على دوران العقاب مدار مخالفه الواقع، بل المصرح به فى كلمات جمع من الأعلام الخلاف فيه، بل ذهب بعض منهم إلى ثبوت العقاب فى مخالفتها و لو لم يصادف مخالفه الواقع، و كيف كان، فليس عدم العقاب على مخالفه الأوامر الظاهريه أمرا مفروغا عنه حتى يستدل به على ملزومه.

قلنا: هذا الّذى ذكرنا إنما هو بالنظر إلى مخالفه الأوامر الظاهريه من حيث كونها تكاليف شرعيه مع قطع النّظر عن ملاحظه اتحاد مخالفتها مع عنوان آخر، و ذلك الخلاف إنما هو فى عنوان التجرى من حيث أنه تجرى على المولى، فهو غير ما نحن فيه، و يكشف عن مغايرته للمقام جريانه بالنسبه إلى موارد الطرق العقليه الصرفه، كالقطع، و الظن عند الانسداد، ضروره أنه لا حكم من الشارع هناك حتى يقتضى الامتثال.

و بعباره أخرى: كلامنا فى المقام فى ثبوت العقاب و عدمه بعد الفراغ عن ورود أمر من الشارع فى مرحله الظاهر، و ثمه فى حرمه التجرى من حيث هو ذلك العنوان و أن الشارع هل حرمه كسائر المحرمات الواقعيه و لو لم يكن للمورد تكليف فى الواقع أصلا، و من يدعى حرمته يدعى استحقاق العقاب عليه، و يحتج به على حرمته شرعا، فلا تغفل.

فإن قيل: إن حاصل ذلك الوجه: أن الأمر على طبق الطرق و الأمارات الغير العلميه أو الأصول، و السلوك على مقتضاها إنما هو لمصلحه فى الأمر، لا فى المأمور به، فتكون الأوامر الظاهريه- التى ليس فى مواردها أمر واقعى- نظير الأوامر الابتلائيه، فلم تكن تلك الأوامر أوامر حقيقيه يقصد منها امتثالها من

ص: ۱۷۴

حيث هو، و مقتضى ذلك عدم علم المكلف بكونه مكلفا بشى ء قامت الطرق، أو الأمارات على وجوبه، أو على حرمته، أو اقتضى الأصول ذلك، فحينئذ فما المحرك له نحو الامتثال و السلوك على مقتضاها، فإن الأمر الغير الحقيقى إنما يكون محركا إذا اعتقد المكلف كونه واقعيا، و أما مع اعتقاده بكونه غير حقيقى- و غير مراد منه الامتثال حقيقه، و أنه لا يلزم منه عقاب على العصيان لذلك، و أن تكليفه حقيقه دائر مدار الواقع- فلا يعقل ذلك، و اللازم باطل، ضروره علم كل أحد بكونه مكلفا بمجرد قيام واحد من الطرق أو الأصول أو الأمارات على ثبوت تكليف فى حقه، فالملزوم مثله.

قلنا: نلتزم بالملزوم، و نمنع بطلان اللازم، فإن غايه ما هنا أنه بمجرد قيام شى ء من الأمور المذكوره على تكليف يتحرك المكلف نحو الفعل أو الترك إذا لم يكن بانيا على العصيان، لكنه ليس لأجل علمه بكونه مكلفا واقعا، بل لأجل احتمال التكليف المحتمل- فى موارد تلك الأمور- المنجز عليه على تقديره واقعا، فإن تلك الأمور و إن لم تحدث فى حقه تكليفا

حقیقه، لکنها توجب تمامیه الحجه علیه فی التکلیف الموجود فی مواردها علی تقدیره، بحیث لا یکون المکلف معها معذورا فی مخالفته، فیکون المحرک له نحو الفعل أو الترک هو مجرد احتمال العقاب، هذا، فافهم و اغتنم، و اللّه العالم بحقائق الأمور.

تنبیه: کل ما ذکرنا فی بیان توهم المنافاه بین الأحکام الظاهریه و الواقعیه إنما هو بعد فرض وجود حکم ظاهری و واقعی، فیختص مورده بموارد الطرق الشرعیه، فإن الطرق العقلیه لا توجب حدوث حکم من الشارع فی مرحله الظاهر علی طبق مؤداها حتی یقال: إنه ینافی الحکم الواقعی المخالف له، أو لا- ینافی، بل غایه ما یترتب علیها إنما هو مجرد معذوریه المکلف و رفع العقاب عنه.

ثم إنه بعد ما ظهر عدم المنافاه بین الأحکام الظاهریه و الواقعیه، ظهر

لک أنه لا تعارض بین الأدله الاجتهادیه الکاشفه عن الأحکام الواقعیه و بین الأصول العملیه المقتضیه لخلاف مؤداها.

ثم إن کل دلیلین غیر متعارضین إن لم یکن الحکم المدلول علیه بأحدهما مترتبا علی الجهل بالحکم المدلول علیه بالآخر، فالمکلف مکلف فی جمیع الحالات بالعمل بمؤدی کلیهما و إلا- بأن یکون الجهل بأحد الحکمین مأخوذا فی الموضوع الآخر- فالمکلف لا یکلف فی شی ء من الحالات إلا بالعمل بمقتضی أحدهما الّذی علم به، فإنه حینئذ:

إن کان جاهلا بکلیهما معا، فهو غیر مکلف بشی ء منهما، بل له حکم ثالث.

و إن کان عالما بأحدهما: فإن کان ذلک هو الحکم الّذی قد أخذ الجهل به موضوعا للحکم الآخر، فلا یبقی مورد للآخر حینئذ أصلا لارتفاع موضوعه بالعلم، و فی حکمه ما إذا دل دلیل غیر علمی معتبر علی ثبوتا ذلک الحکم فإنه و إن کان لا- یرفع موضوع الحکم الآخر، إلا أنه رافع له من باب حکومه دلیل اعتباره علی الدلیل المثبت لذلک الحکم الآخر.

و إن کان هو الحکم الّذی قد أخذ فی موضوعه الجهل فهو معذور فی الحکم الاخر و غیر مکلف به حینئذ أصلا.

و من هنا ظهر أن وجه ورود الأدله علی الأصول إن کانت علمیه، أو حکومتها علیها إن کانت ظنیه، إنما هو أخذ الجهل بالأحکام الواقعیه- التی هی مؤدیات الأدله- فی موضوع الأصول، فیکون ورودها أو حکومتها علیها مترتبا علی ذلک.

و ظاهر کلام المصنف (قده)- حیث إنه بعد بیان عدم المنافاه بین الأحکام

الظاهریه و الواقعیه قال: (فحینئذ الدلیل المفروض (۱) ... إلی آخره)(۲)- أنه یترتب علی عدم المنافاه بینهما، فإن کلمه (فاء) ظاهره فی التفریع علی ما سبق، و قد عرفت عدم استقامه ذلک بأن مجرد عدم المنافاه بین الدلیلین لا یقتضی بورود أحدهما علی الآخر أو بحکومته علیه.

لكن مقصوده- قدس سره- ما ذكرنا، نظرا إلى تعليله ما ذكره بقوله- بعد ذلك-: (لأنه إنما اقتضى حليه مجهول الحكم) (۳)، فما أراده- قدس سره- حسن، لكن صدر العباره ليس بجيده (۴)، و لو كان بعده كلمه (الواو) مكان (الفاء) لكان حسنا.

و يمكن تصحيح إيراد (الفاء) المشعر بالتفريع: بأن ورود دليل على دليل آخر، أو حكومته عليه مبنى على أمرين:

أحدهما: عدم التعارض بينهما.

أحدهما: عدم التعارض بينهما.

و ثانيهما: كون الجهل بالحكم- المدلول عليه بذلك الدليل الحاكم أو الوارد- موضوعا للحكم المدلول عليه بالدليل الآخر، فيكون الورود أو

۱- الموجود فى الطبعات المتوفره لدينا هكذا: «... مجهول الحكم و الدليل المفروض ان كان ....»، و يبدو أن نسخته قدس سره كانت على ما ذكر. انظر: طبعه الوجدانى: ۴۱۰، طبعه جماعه المدرسين (النورانى): ۲: ۷۵۰، و طبعه المصطفوى ۴۳۱.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۵۰.

۳- المناقشه هذه إنما ترد بناء على نسخه المصنف قدس سره، و أما على الطبعات المتوفره لدينا فلا، لما تقدم فى الهامش رقم (۱).

۴- حكمه بعدم جوده صدر العباره يتضح من الهامش الأول و الثالث و هو مناسب لنسخه الرسائل التى اعتمدها المحرر (ره) و التى نقل منها العباره السابقه: (فحينئذ ..). - و الظاهر انها نسخه غير مصححه- و أما نسخه وجدانى و النورانى و مصطفوى فلا خلل فيهما فلاحظهما. يكون دليلا لبيا، فلا يشمله اللفظ، و من هنا ظهر أن إيراده- قدس سره- (قوله): (بلفظ) لا يستقيم. لمحرره عفا اللّه عنه.

الحكومه متوقفا و متفرعا على عدم التعارض فى الجمله، و هذا المقدار منه مصحح لإيراد كلمه (الفاء)، فافهم.

ميزان الحكومه و الورود

ثم إنه لما كان المأخوذ فى موضوع الأصول العمليه هو الجهل بحكم الواقعه فى الواقع- إما من جهه الشبهه فى نفس الحكم الكلى الواقعى، أو من جهه الشبهه فى مصداقيه المورد لموضوعه كما أشرنا إليه- فلازم ذلك أنه إذا قام طريق قطعى- على نفس الحكم، أو على تعيين المصداق- يكون ذلك الطريق واردا على الأصول الجاريه فى المورد لولاه، لكونه بمجرده رافعا لموضوعها حقيقه، فلا يعقل التعارض بينه و بينها بوجه.

و أما إذا قام طريق ظنى- من دليل أو أماره ظنيين، إما من جهه ظنيه دلالتهما، أو من جهه ظنيه السند فى الأول أو الصدق فى الثانى، أعنى الأماره- ففى وروده أو حكومته عليهما أو تعارضهما وجوه، و توضيحها يتوقف على بيان ميزانى الورود و الحكومه

أولا، ثم بيان الوجوه المتصوره فى كيفيه اعتبار ذلك الطريق الظنى، و فى كيفيه اعتبار الأصول الشرعيه العمليه، و أن الظاهر من أدله اعتبارهما ما ذا؟

فاعلم أن ميزان الورود: أن يكون الطريق الوارد بحيث يرفع موضوع المورود عليه، و يخرج مورده حقيقه عن كون مصداقا لموضوع المورود عليه- كما أشير إليه- و ذلك بأن يكون بنفسه رافعا للشك حقيقه.

و أما ميزان الحكومه: فأحسن ما يقال فيه: أن يكون الحاكم- أولا و بالذات و بنفسه (۱)- مفسرا للمراد من المحكوم عليه، و مبينا لكميه مدلوله، لكنه غير رافع لموضوعه، بل هو مع وجود الحاكم صادق على المورد- أيضا- و إنما

۱- قولنا: (بنفسه) إنما عدلنا إلى ذلك، و لم نقل: (بلفظه) كما صنع المصنف- قدس سره-، لأن الحاكم قد

الحاكم أوجب رفع الحكم المعلق عليه عن المورد.

و المراد من كونه مفسرا له أولا: أنه يكون بحيث لا يفهم التنافى بينه و بين المحكوم عليه من أول النّظر، بل يكون كالقرائن المتصله من حيث كونه موجبا لظهور المحكوم عليه فى اختصاص الحكم الّذى تضمنه بغير مورد الحاكم ابتداء.

و بعباره أخرى: ميزانه أن يكون بحيث يوجب ظهور المحكوم عليه فى إراده اختصاص الحاكم المعلق على الموضوع المذكور فيه بغير مورد الحاكم مع صدق ذلك الموضوع على ذلك المورد بنفسه، و ذلك بأن يكون ذلك الدليل الحاكم بمنزله قول المتكلم، أعنى غير هذا المورد.

و من هنا ظهر الفرق بينه و بين المخصص المنفصل، فإنه ليس بحيث يوجب ظهور العام فى اختصاص الحكم المعلق عليه بغير مورد التخصيص، بل العام معه- أيضا- ظاهر فى تعميم الحكم بالنسبه إلى ذلك المورد، و إنما يقدم الخاصّ لترجيح ظهوره على ظهور العام، فالعام و الخاصّ متعارضان إلا أن الترجيح للخاص، فيقدم عليه ذلك.

بخلاف الحاكم و المحكوم عليه، فإن المحكوم عليه لا ظهور له فى عموم الحكم بالنسبه إلى مورد الحاكم حتى يتعارضا، بل ظاهر فى اختصاصه بغير ذلك المورد و تظهر الثمره بينهما فى الدليلين الظاهرين، فإنه على تقدير كون أحدهما حاكما على الآخر، فيقدم على الآخر، و لو كان من أضعف الظنون المعتبره، و لا يقدم عليه الآخر أبدا، إلا أن تعارض الحاكم و تزاحمه قرينه أخرى غير المحكوم

عليه، فإذا زاحمه أمر آخر يلاحظ(۱) أحكام التعارض بينه و بين ذلك الأمر، لا بينه و بين المحكوم عليه.

هذا بخلاف الخاصّ فى مقام التخصيص، فإنه لا يقتضى بمجرده تقديمه على العام، بل يدور ذلك مدار رجحان ظهوره على

ظهور العام، فربما يكون ظهور العام أقوى من ظهوره (۲)، فينعكس فيه الأمر.

و الحاصل: أن الحاكم من حيث هو مقدم على المحكوم عليه كذلك دائما، بخلاف الخاصّ، فإنه لا يقدم على العام من حيث هو، بل بملاحظه رجحان ظهوره على ظهوره، فعليه يدور مدار تقديمه عليه.

و السر فى ذلك: ما مر من أن الحاكم مع ظهوره مفسر للمحكوم عليه، و موجب لظهور المحكوم عليه فى اختصاص الحكم الّذى تضمنه بغير مورده، فيدور تقديمه عليه مدار بقاء ظهوره من دون توقف على أمر آخر.

بخلاف الخاصّ، فإنه بمجرد ظهوره لا يوجب صرف العام، حتى يكون بنفسه مقدما عليه، بل مع رجحان ظهوره- أيضا- لا يوجب صرفه، و إنما يوجب ذلك تقديم ظهوره على ظهوره.

هذا، ثم إن ما ذكره المصنف- قدس سره- من ميزان الحكومه- من كون الحاكم على وجه لو فرض عدم ورود المحكوم عليه لكان لغوا خاليا من المورد-، فيه ما لا يخفى على من له دقه النّظر، إذ لا يخفى أن أدله اعتبار الأدله الاجتهاديه بأسرها حاكمه على أدله اعتبار الأصول العمليه الشرعيه كما اختاره- قدس سره- و سيأتى توضيحه أيضا، مع أنه ليس شى ء منها بحيث لو فرض عدم دليل على اعتبار الأصول الشرعيه العمليه لكان لغوا خاليا عن الفائده،

۱- فى الأصل، فيلاحظ.
۲- كما فى العمومات الآبيه عن التخصيص. لمحرره عفا اللّه عنه.

بل لها فائده أخرى غير بيان كميه مدلول أدله اعتبار الأصول الشرعيه العمليه- أيضا- و هى ورودها على الأصول العقليه المحكمه فى المورد قبل الأصول الشرعيه.

و كأنه قدس سره- زعم أن الحاكم لا بد أن يكون الغرض منه مجرد التفسير و البيان لدليل آخر، فلذا يكون لغوا لولاه.

لكنه كما ترى، بل مدار الحكومه على كون الحاكم على وجه يصلح لأن يكون بيانا و مفسرا لدليل آخر على خلافه على تقدير ذلك الدليل و لو كان الغرض منه غير تفسير ذلك الدليل أيضا.

نعم اتصافه فعلا بذلك العنوان يتوقف على وجود ذلك الدليل.

ثم إن ما ذكره- من لغويه دليل النافى لحكم الشك فى النافله، أو مع كثره الشك و غير ذلك لو لا الأدله المثبته لحكم الشك- .

ففيه أنه بدون تلك الأدله و إن كان حكم الشك منفيا عن النافله، أو مع كثره الشك بحكم العقل بالبراءه، كنفيه به حينئذ عن غير ذلك المورد- أيضا- من غير احتياج فى نفيه إلى ذلك الدليل أصلا، لكن ليس كل ما لا يحتاج إليه يكون الإتيان به لغوا،

إذ ربما تكون له فائده أخرى غير التفسير و البيان، فيحسن الإتيان به، و أقلها تأييد حكم العقل و تعاضده بالنقل، و هو حاصل فى المثال المذكور، فلا وجه للحكم باللغويه على تقدير انتفاء تلك الأدله، فافهم.

هذا كله فى بيان ميزانى الورود و الحكومه.

الوجوه المتصوره فى اعتبار الأصول

أما الوجوه المتصوره فى كيفيه اعتبار الطرق و الأمارات الظنيه فأربعه:

أحدها: أن يكون اعتبارها على وجه السببيه واقعا، بأن يراد من أدله اعتبارها عليه قيامها لوجوب البناء على مقتضاها و العمل على طبقها.

و ثانيها: أن يكون اعتبارها على وجه السببيه ظاهرا، بأن يراد من تلك الأدله عليتها فى مرحله الظاهر لإحداث حكم بالعمل على طبقها.

ص: ۱۸۱

و الفرق بينه و بين الأول: تحقّق الإطاعه و العصيان الواقعيّتين بمجرّد إيقاع العمل على طبقها أو عدم إيقاعه إذا كانت متضمنه لتكليف على الأول مطلقا، و على الثانى إذا صادفت تكليفا واقعيا لا مطلقا، بحيث تكون مخالفتها- فيما إذا لم يكن فى مواردها- مجرد تجر.

و ثالثها: أن يكون اعتبارها على وجه الطريقيه بالنسبه إلى نفى الاحتمال المخالف لها فحسب، بأن يراد من تلك الأدله أنه لا يعبأ بالاحتمال المخالف لمؤديات تلك الطرق و الأمارات، فيكون نفس الاحتمال الموافق لها كالمسكوت عنه، لعدم كونها دليلا عليه حينئذ.

و رابعها: أن يكون اعتبارها على وجه الطريقيه فى تمام مؤداها و كونها منزله منزله العلم، بأن يراد من تلك الأدله جعل مؤداها بمنزله المتيقن و جعل الاحتمال المخالف لها بمنزله العدم.

و أما الوجوه المتصوره فى كيفيه اعتبار الأصول- أيضا- أربعه بالنظر إلى الشك المأخوذ فى موضوعها و إلى العلم الّذى جعل غايه لارتفاعها فى أدله اعتبارها.

أحدها: أن يكون المراد بالشك فى أدله اعتبارها هو الجهل المقابل للعلم، و كان المراد بالعلم هو صفه القطع.

و ثانيها: الوجه الأول بحاله بالنظر إلى الشك مع كون المراد بالعلم فى الأدله هو مطلق الطريق الشامل لغير العلم من الظنون المعتبره، بأن يكون المراد به هو مطلق الحجه على خلاف الأصول.

و ثالثها: أن يكون المراد بالعلم هو صفه القطع، لكن يكون المراد بالشك هو التحير فى مقام العمل.

و رابعها: أن يكون المراد بالشك عدم الحجه، و بالعلم مطلق الحجه.

فإذا عرفت ذلك كله فاعلم: أنه إن كان اعتبار الطرق و الأمارات على

ص: ۱۸۲

الوجه الأول من الوجوه الأربعه المتقدمه: فهى و إراده على الأصول الشرعيه العمليه بجميع الوجوه المتصوره فى اعتبارها، فإن حكم الواقعه- المفروض الشك فى حكمها- و إن لم يعلم بمجرد قيام دليل أو أماره ظنيين، لكن قيامهما يوجب حدوث تكليف آخر واقعى معلوم بإيقاع العمل على طبقهما، فلا مجرى للأصول أصلا بالنسبه إلى هذا التكليف، بل يرتفع موضوعها و هو الشك بكلا المعنيين فيه بمجرد قيامهما فى المورد.

و إن كان اعتبارها على الوجه الثانى: يقع(۱) التعارض بينها و بين الأصول بجميع الوجوه المتصوره فى اعتبارها- أيضا- إذ حينئذ كل منهما يقتضى حكما ظاهريا مأخوذا فيه الجهل بحكم الواقعه، و لا يوجب شى ء منهما تبيين الواقع، حتى يكون واردا على الآخر، و لا منزلا منزله العلم، حتى يكون حاكما عليه، فلا بد حينئذ من ملاحظه الترجيح بين أدله اعتبار الطرق و الأمارات و بين أدله اعتبار الأصول، و مع فقده يرجع إلى الأحكام المقرره لصوره تكافؤ الدليلين.

و إن كان اعتبارها على أحد الوجهين الأخيرين من الوجوه الأربعه المتقدمه فحينئذ:

إن كان اعتبار الأصول على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمه: تكون(۲) الطرق و الأمارات- بمقتضى أدله اعتبارها المنزله لهما بالنسبه إلى نفى الاحتمال المخالف لهما الموافق للأصول- حاكمتين على الأصول لكونهما رافعتين للأصول مع صدق موضوعها- و هو عدم العلم- على المورد.

و إن كان اعتبارها على الوجه الثالث و الرابع: فهما واردتان عليها، لأن موضوعها- و هو التحير فى العمل و عدم الحجه- يرتفع بمجرد قيامهما، إذ مع

۱- فى الأصل: فيقع.
۲- فى الأصل: فتكون.

ص: ۱۸۳

واحد منهما لا تحير فى مقام العمل.

و إن كان اعتبارها على الوجه الأول: فهما حاكمتان عليها، فإنها و إن لم يرفعا موضوعها، إلا انهما رافعتان لحكمها بمقتضى أدله اعتبارهما، فإن حكم الشارع بالبناء على عدم الاحتمال المخالف لمؤداهما معناه رفع الحكم الظاهرى المجعول منه لذلك الاحتمال فى موردهما، فيكون قوله: (صدق العادل فى خبره أو البينه)- مثلا- تفسيرا لقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»(۱)، و قوله: «كل شى ء طاهر حتى تعلم أنه قذر»(۲) و قوله: «كل شى ء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»(۳)، و غير ذلك.

و مبنی الحکومه فی الوجه الأول علی تنزیل الشارع لهما مقام العلم من دون تصرف فی أدله اعتبار الأصول أصلا.

و مبناها فی الوجه الثالث علی جعل تلک الأدله قرینه صارفه للعلم المأخوذ غایه فی أدله اعتبار الأصول إلی الأعم من صفه القطع.

و مبنی الورود فی الوجه الثالث علی جعل تلک الأدله قرینه صارفه للشک المأخوذ فی أدله اعتبار الأصول إلی الأخص من ظاهره، حیث إن ظاهره مطلق الجهل المقابل للعلم، و الشک المقرون بالتحیر فی مقام العمل قسم منه، و إن شئت فعبر عنه بالشک فیما یصنع حال الجهل.

۱- الوسائل ۲: ۱۰۵۳، کتاب الطهاره، باب: ۳۷ من أبواب النجاسات، ح: ۱، و الوسائل ۱:
۲- الوسائل ۲: ۱۰۵۴، کتاب الطهاره، باب: ۳۷ من أبواب النجاسات، ح: ۴، لکن ورد الحدیث فیه هکذا:« کل شی ء نظیف ..»، و ورود فی الوسائل ۱: ۱۰۶ کتاب الطهاره باب: ۴ من أبواب الماء المطلق ح: ۲ هکذا:« الماء کله طاهر ..».
۳- لم تعثر علی نصّ هذا الحدیث، و إنما عثرنا علی نظائره فی الوسائل ۱۲: ۵۹ کتاب التجاره، باب: ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح: ۱، و ج: ۱۷- ۹۰- ۹۲ کتاب الأطعمه و الأشربه- باب: ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه ح: ۱ و ۷.

و مبناه فی الفرض الرابع علی جعل تلک الأدله صارفه للشک إلی الأخص و للعلم إلی الأعم منه.

و مبناه فی الفرض الأول- من فروض اعتبار الطرق و الأمارات- علی ظهور أدله اعتبارها فی السببیه من غیر تصرف فی أدله اعتبار الأصول أصلا.

هذا.

و التحقیق: أن کل واحد من التعارض و الورود و الحکومه- علی تقدیره- إنما هو بین أدله اعتبار الطرق و الأمارات و بین أدله اعتبار الأصول، لا بین ذات الطرق و الأمارات و بین نفس الأصول.

أما علی تقدیر الحکومه: فلأن المفسر، إنما هو أدله اعتبار الطرق و الأمارات، و المفسر- بالفتح- إنما هو أدله اعتبار الأصول، دون نفس الطرق و الأمارات و الأصول.

و أما علی تقدیر الورود: فلأن الرافع للشک حقیقه إنما هو أدله اعتبار الطرق و الأمارات، لا أنفسهما کما لا یخفی، فلا یصدق تعریف (الوارد) إلا علیها.

و أما علی تقدیر التعارض: فلأنه لو فرض وجود طریق أو أماره مع فرض عدم اعتباره، أو أصل کذلک- مثلا- فمن المعلوم عدم التعارض بینه و بین الطرف الآخر المفروض اعتباره، فإنه بوجوده لا یمنع من العمل به، بل إنما یمنع منه بواسطه اعتباره، و المفروض أن اعتباره کل من الطرق و الأمارات و الأصول إنما هو بأدله اعتبارها، فالتعارض حقیقه بین تلک الأدله.

و تقديم الطرق و الأمارات على الأصول ليس لأجل ورودها أو حكومتها على الأصول، بل لأجل ورود أدله اعتبارها أو حكومتها على أدله اعتبار الأصول، و تقديم أدله اعتبارها إنما هو بتقديم ما قامت هى على اعتبارها، و هى الطرق و الأمارات.

ص: ۱۸۵

و بعباره أخرى: لا بـد من تقـديم أدله اعتبارها على أدله اعتبار الأصول على تقـدير حكومتها أو ورودها عليها، و تقـديمها عباره عن العمـل على طبقهـا و الأخـذ بمؤداهما، و طرح مؤدى أدله اعتبار الأصول، و العمل على طبقها عنوان منطبق على العمل بتلك الأدله الخاصه و الأمارات فى الموارد الخاصه مقابل الأصول الجاريه فيها لو لا تلك الأدله و الأمارات.

نعم قـد يوجـد من الأـدله و الأمـارات مـا يكون هو بنفسه واردا على الأصـل الجـارى فى المورد لولاه، كجميع الأدله و الأمارات المفيده للقطع، و أما الأدله و الأمارات الغير العلميه فليس الوارد- على تقدير الورود- إلا دليل اعتبارها، و كلامنا إنما هو فيها.

و قد يوجد منها- أيضا- ما يكون حاكما على فى بعض الموارد الخاصه، كأدله الشـكوك- فى الصلاه الرباعيه- الداله على البناء على الأـكثر فى مقابـل الاستصـحاب- المقتضـى للبنـاء على الأقـل- إذا فرض كون تلك الأدله قطعيه سـندا و دلاله، إذ لو فرض ظنيتها من إحدى الجهتين يكون الحاكم حينئذ حقيقه هو دليل اعتبار السـند أو الدلاله، كما أنه قد يكون بعض الأدله الاجتهاديه الظنيه حـاكمه على البعض الآـخر، كالأـدله النـافيه لحكم الشـك- مع كثره الشك، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو غير ذلك- الحاكمه على أدله الشكوك (۱).

لكن كلامنـا فى كليه الطرق و الأمـارات الظنيه بالنسـبه إلى كليه الأـصول و توضـيح الحـال بـالنظر إليهمـا، لاـ فى استيفـاء جميع مصاديق الوارد و الحاكم.

و كيف كان، فقد ظهر مما ذكرنا ما فى كلام المصنف- قدس سره- من

۱- اعلم أنه قـد تتحقق الحكومه بين نفس أدله اعتبـار الأـصول بعضـها مع بعض، فإن أدله اعتبار الاستصـحاب حاكمه على أدله اعتبـار سـائر الأـصول من أصالتى البراءه و الاحتياط و غيرهما، و قـد تتحقق بين نفس أدله اعتبار الأمارات بعضـها مع بعض، فإن أدله اعتبار البينه حاكمه على أدله اعتبار اليد و السوق، لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۱۸۶

جعل الحكومه بين نفس الأدله و نفس الأصول.

نعم جعله الورود بين أنفسـهما- حيث إنه فرض الـدليل قطعيا من جميع الجهات- فى محله، حيث إن الأدله القطعيه بنفسـها رافعه للشك من غير حاجه إلى دليل اعتبار أصلا، لأن القطع منجعل فى نفسه.

ثم إن الظـاهر من أدله اعتبـار الطرق و الأمـارات الظنيه إنمـا هو اعتبارها على الوجه الرابع من الوجوه الأربعه المتصوره المتقـدمه فيها (۱).

نعم لا- تظهر الثمره بين اعتبارها على ذلك الوجه و بين اعتبارها على الوجه الثالث من تلك الوجوه من حيث الورود و الحكومه على الأصول، فإن الملحوظ فيهما إنما هو الاحتمال المخالف للطرق و الأمارات الموافق للأصول.

و إنما تظهر الثمره بينهما من جهه أخرى، و هى كون الطرق و الأمارات دليلا فى إثبات الاحتمال الموافق لها على وجه تعارض ما يدل على نفى ذلك الاحتمال- بناء على اعتبارها على الوجه الرابع- و عدم كونها دليلا، فلا تصلح لمعارضه ما يدل على نفى ذلك الاحتمال بناء على اعتبارها على الوجه الثالث.

و أما الأصول العمليه فهى مختلفه.

فإن الظاهر من أدله اعتبار الاستصحاب اعتباره على الوجه الأول من الوجوه المتقدمه فيها، كما لا يخفى.

و أما أصاله البراءه فهى و إن كان ظاهر بعض أدلتها اعتبارها على ذلك الوجه، لكن التأمل فى مجموع الأدله يقضى باعتبارها على الوجه الرابع.

و أما التخيير فهو من باب العقل، و الكلام فى الأصول الشرعيه، و إن

١- من غير فرق فى الطرق بين اعتبارها من حيث الصدور إذا كان الصدور ظنيا، أو من حيث الدلاله إذا كانت الدلاله كذلك، أو من حيث وجه الصدور إذا كان هو كذلك، فإن أدله اعتبار السند و أدله اعتبار الأصول اللفظيه التى هى المنشأ للظهور، و كذا أدله اعتبار أصاله كون المتكلم فى مقام بيان الواقع كلها خاصه بذلك. لمحرره عفا اللّه عنه.

شئت الإشاره إلى كيفيه اعتباره عقلا، فاعلم أن موضوعه إنما هو التحير، و غايته رفعه، فيكون اعتباره على الوجه الرابع، كاعتبار أصاله البراءه من باب التعبد، بل و من باب العقل أيضا.

نعم التخيير فى الخبرين المتعارضين شرعى، و الظاهر أن اعتباره- أيضا- على الوجه الرابع، فتكون أدله التراجيح وارده عليها(١) مطلقا (٢)، فيكون حاله بالنسبه إلى تلك الأدله حال القرعه فى الموضوعات بالنسبه إلى الأمارات من حيث وجه الاعتبار و كونه مورودا عليه(٣).

و أما أصاله الاحتياط فالظاهر أنها- أيضا- كأصاله البراءه- سواء كان مدركها الأخبار أو العقل- فإن مدركها (۴) مطلقا إنما هو عدم الحجه للمكلف فى ترك الموافقه القطعيه.

و بالجمله: فعل ما استظهرنا فأدله اعتبار الطرق و الأمارات حاكمه على الاستصحاب، و وارده على أصاله البراءه و الاحتياط، و وجهه قد علم مما سبق، فلا نطيل الكلام بإعادته.

لا يقال: إنه لو كان أدله اعتبار تلك الأصول قطعيه الصدور فتكون(۵) أدله اعتبار الطرق و الأمارات مفسره لها و رافعه لحكمها

عن صوره قيام دليل أو أماره غير علميين.

و أما إذا كانت تلك الأدله أيضا- كنفس الأدله الاجتهاديه- ظنيه فلا،

١- الظاهر أن مرجع الضمير فى(عليها) إلى أدله التخيير الشرعى، و هو مفهوم من السياق.
٢- سواء كانت قطعيه أو ظنيه. لمحرره عفا اللّه عنه.
٣- مرجع الضمير فى(عليه)- و كذا فى(حاله)- إلى التخيير، و المراد أدلته.
۴- كذا فى الأصل، لكن الظاهر أن عدم الحجه المذكور أعلاه هو موضوع أصالتى البراءه و الاحتياط أو جزء موضوعهما، لأن عدم الحجه يعنى الشك فى التكليف.
۵- كذا فى الأصل، و الصحيح: لكانت.

فإنها حينئذ إنما تثبت تلك الأصول بملاحظه اعتبارها بمقتضى أدله اعتبار قول العادل، فإن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»(١)- على تقدير ظنيه صدوره إنما يقوم دليلا على اعتبار الاستصحاب بالنظر إلى شمول قوله:

(صدق العادل) له الّذى هو مستند اعتبار الأخبار الظنيه الصدور المتضمنه لبيان الأحكام الواقعيه، المخالفه لمقتضى الاستصحاب، فهو فى عرض تلك الأخبار، فكيف تقدم هى عليه فى مورد المخالفه؟! فإن معنى تصديق العادل- فى قوله:

قال الصادق عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»- وجوب البناء على عدم احتمال عدم صوره منه عليه السلام و فرضه كمقطوع الصدور، كما أن قوله: صدق العادل- فى قوله: قال الصادق عليه السلام: «تجب السوره»(٢)- معناه ذلك، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، لعدم اقتضاء دليل اعتبار صدورهما ذلك، بل نسبته إلى كل منهما كنسبته إلى الآخر.

مع أنه يلزم- على تقدير تقديم قوله: «تجب السوره» على قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»- التبعيض فى الصدور، إذ من المعلوم أن (ما)(٣) و ما تقدمه عليه إنما تقدمه فى مورد مخالفته للأدله الاجتهاديه، و أما فى صوره عدم دليل اجتهادى فيعمل به، و هو كما ترى.

لأنا نقول: إنا لا تقدم صدور أحدهما على صدور الآخر، بل نحكم- بمقتضى دليل الصدور بصدور كليهما و فرضهما كمقطوعى الصدور، إلا أنا نقدم

١- الوسائل ١: ١٧۴- ١٧۵، كتاب الطهاره، باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء ح: ١، مع اختلاف يسير.
٢- الظاهر أن هذا مضمون أحاديث، راجع الوسائل ۴: ٧٣۶- ٧٣٧، كتاب الصلاه، باب: ۴ من أبواب القراءه فى الصلاه، و الاستبصار ١: ٣١۴- ٣١۵ باب: ١٧٣(أنه لا يقرأ فى الفريضه بأقل من سوره و لا بأكثر منها) ح: ٨.
٣- فى الأصل: من.

أحدهما على الآخر من حيث الدلاله، و دليل اعتبار دلالتيهما و ظهوريهما و إن كان- أيضا- متحدا، إلا أنه يقتضى جعل كل ظهور طريقا إلى مؤداه، و جعل احتمال خلافه بمنزله العدم فى عدم ترتب حكم المجعول له مع فقد ذلك الظهور عند وجوده.

و من المعلوم أن مقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ليس إلا أنه جعل لاحتمال بقاء الحاله السابقه حكما ظاهريا، و هو البناء على بقائه، و مقتضى قوله عليه السلام: «تجب السوره» وجوبها واقعا، و احتمال خلافه إنما هو عدم وجوبها الّذى هو مقتضى الاستصحاب، و حكم الشارع بحجيه ظهوره عدم اعتنائه بذلك الاحتمال، فيكون ذلك فى معنى (أنى لا أريد ذلك الحكم الظاهرى المجعول له عند وجود ذلك الظهور)، فيكون نفس دليل اعتبار ظهوريهما مفسرا للمراد من قوله: «لا تنقض اليقين».

فالحكومه بينهما إنما هى بالنظر إلى دلالتهما، و التبعيض إنما هو بالنسبه إليها، لا بالنسبه إلى الصدور.

و بعباره أخرى: دليل اعتبار ذينك الظهورين يقتضى عدم اعتناء الشارع باحتمال(۱) خلافهما، بمعنى أنه لو فرض منه حكم مجعول لاحتمال خلافهما فهو منفى فى مورديهما، و من المعلوم أن ظاهر قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» أنه قد جعل للشك فى احتمال البقاء و الارتفاع حكما ظاهريا، و هو وجوب البناء على مقتضى الحاله السابقه للمشكوك، و احتمال خلاف ذلك الظهور عدم جعله للشك ذلك الحكم، لا- عدم جعله للمورد حكما واقعيا على خلاف حكمه السابق، حتى يقع التعارض بين قوله المذكور و بين قوله: «تجب

۱- فى الأصل: لاحتمال.

السوره» الّذى يفيد للسوره حكما مخالفا لحكمها السابق، و هو عدم الوجوب- مثلا-، نظرا إلى كون احتمال وجوب السوره حينئذ هو احتمال خلاف قوله:

«لا- تنقض اليقين» مع ملاحظه أن احتمال خلاف قوله: «تجب السوره» أيضا عدم وجوبها الّذى هو الاحتمال الموافق لقوله: «لا تنقض» فيقال حينئذ: إن دليل اعتبار كل من الظهورين يقتضى إلغاء احتمال خلافه، مع فرض أن كلا منهما إنما هو احتمال خلاف الآخر، فيلزم من شموله لكل منهما عدم حجيه شى ء منهما فى مؤداه، و شموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيلزم أن لا يكون شى ء منهما حجه فى مؤداه، فلا يثبت للمورد حكم أحد الدليلين.

و الحاصل: أن احتمال خلاف ظاهر الدليل الاجتهادى المتكفل لبيان الحكم الواقعى إنما هو الاحتمال الموافق لمقتضى دليل اعتبار الأصل، بخلاف العكس، فمقتضى حكمه بالأخذ بالظهورين- و البناء على عدم احتمال خلافهما- أنه لم يرد ذلك الحكم الظاهرى فى مورد ظهور الدليل الاجتهادى، و معناه ذلك، فيكون دليل اعتبارهما مفسرا للمراد من قوله: «لا تنقض»- مثلا- و حاكما عليه، فافهم، و لا تغفل.

جريان الورود و الحكومه فى الأصول اللفظيه

قوله- قدس سره-: (ثم إن ما ذكرنا من الورود و الحكومه جار فی الأصول اللفظیه أیضا)(۱).

(۱) اعلم أن الأصول اللفظیه إنما هی أدله اجتهادیه بالنسبه إلی مؤدیاتها، لا أحکام ظاهریه، إلا أن اعتبارها إنما هو فی صوره عدم القرینه الصارفه عنها.

فحینئذ إن کانت القرینه قطعیه فهی بنفسها رافعه لموضوعها، فتکون وارده علیها.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۱.

و إن کانت ظنیه من حیث الصدور- مع نصوصیته أو أظهریته- فتکون حاکمه علیها، إذ بمقتضی أدله اعتبار سندها تکون کمقطوع الصدور من حیث إیجابها لرفع حکم تلک الأصول و اعتبارها عن موردها و إن لم یرفع موضوعها، و هو عدم العلم بالقرینه.

و بعباره أخری: إن الحکم بصدور ما یکون علی تقدیر صدوره قرینه أنه لم یعتن باحتمال عدم القرینه بمعنی أنه رفع الحکم المجعول لذلک الاحتمال عن مورد تلک القرینه المظنونه الصدور، فیکون حکمه بالصدور تفسیرا لدلیل اعتبار تلک الأصول، فیکون دلیل اعتبار الأصول حاکما علی دلیل اعتبار الأصول اللفظیه.

و المصنف- قدس سره- جعل الحکومه هنا- أیضا- بین نفس الأصول و نفس القرائن الظنیه، و لیس بجید.

و التحقیق: ما عرفت من کون دلیل اعتبار القرینه حاکما علی دلیل اعتبار الأصول.

قوله- قدس سره-: (و حاکم علیه إذا کان ظنیا فی الجمله کالخاص الظنی السند)(۱).

(۱) أقول: قوله: (فی الجمله) یشعر بأنه إذا کانت القرینه ظنیه- دلاله، أو سندا و دلاله- [فهی]- أیضا- حاکمه علی الأصول اللفظیه، و أن قوله:

(کالخاص الظنی السند) إنما هو من باب المثال (۲).

لکنه لا یستقیم، لأنها إذا فرضت ظنیه من حیث الدلاله- مع القطع

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۲.

۲- لا یقال: إن تقدیم الأظهر علی الظاهر- إذا کان الأظهر مقطوع [الصدور]- إن کان من باب ترجیح دلالته علی دلاله الظاهر لقوته أو من باب الحکومه یکون[فی الأصل: فیکون ..] تقدیمه علیه مع ظنیه صدوره- أیضا- من هذا الباب، و إن کان فرق فبینه. لأنا نقول: إنه إذا کان مقطوع الصدور لا یصلح أن یعارض القطع بصدوره الظن بصدور الآخر، و إنما یعارض الظاهر ظاهر

[الآخر][عباره الأصل هکذا:(و إنما یعارض ظاهر لظاهره).، و یمکن تصحیح العباره هکذا:(و إنما یعارض ظاهر أحدهما ظاهر الآخر). و لکن ما فی المتن أقل تصرفا.]، فیقدم ظهوره علیه لقوته، هذا بخلاف ما إذا کان ظنی الصدور، فإن الکلام فیه إنما هو بعد الفراغ عن کون الأظهر کالنص فی تقدیمه علی الظاهر علی تقدیر قطعیه صدوره، فینحصر التعارض بمقتضی الفرض بین الظن بصدور الأظهر و بین ظهور الظاهر، إذ علی تقدیر قطعیه صدوره لا معارضه بین ظهوره و بین ظهور الظاهر بالفرض، بل یقدم علیه دون العکس، فیکون الأظهر بمقتضی دلیل صدوره حاکما علی الظاهر دون العکس، فإن دلیل صدورهما و إن کان واحدا إلا أن مقتضاه وجوب التعبد بآثار الصدور للمشکوک الصدور، فإذا فرضنا أن من آثار الأظهر کونه صارفا للظاهر علی تقدیر صدوره دون العکس، فیکون مقتضاه وجوب البناء علی کون الأظهر صارفا عنه حال الشک فی صدوره، فالأظهر حال کونه مشکوک الصدور لا تنفع قوه دلالته بمجردها فی تقدیمه علی الظاهر، بل یتوقف علی إحراز صدوره، فالدلیل المثبت لصدوره یکون حاکما علی الظاهر، و یکون تقدیمه علیه من هذا الباب، فافهم. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۱۹۲

بصدورها(۱)- فلا ریب أن منشأ ذلک الظن إنما هو- أیضا- هی(۲) الأصول اللفظیه، فحینئذ یقع التعارض بین نفس الأصول اللفظیه، و حینئذ إن لم یکن ظهورها أقوی فلا تصلح لکونها قرینه للصرف أصلا، و إن فرض کونه أقوی فتقدیمه علی الظهور الآخر إنما هو لأجل ترجیحه علیه لقوته، و قد عرفت فی الفرق بین الحکومه و التخصیص أن التقدیم لأجل الترجیح خارج عن باب الحکومه، فإن الترجیح فرع التعارض و کون کل منهما حجه فی نفسه، و قد مر أن

۱- فی الأصل: بصدوره ..

۲- الظاهر زیاده الضمیر(هی) هنا.

ص: ۱۹۳

تقدیم الحاکم علی المحکوم علیه لیس لأجل ترجیحه علیه، بل لأجل کونه مفسرا له و رافعا لحکمه عن مورده بحیث لا تعارض أولا و بالذات فکان علیه- قدس سره- أن یقول: إذا کان ظنیا من حیث السند کالخاص الظنی السند و نحوه، فلا تغفل.

قوله- قدس سره-: (فحالها حال الأصول العقلیه، فتأمل)(۱).

(۱) أقول: الأمر بالتأمل إشاره إلی أن القول یکون العمل بالظواهر معلقا علی عدم التعبد بالقرینه خلاف التحقیق، بل الحق أن العرف متعبدون بالظواهر عند عدم القرینه الصارفه، لکن إحراز عدمها علی سبیل القطع لما کان مخلا بأمور معاشهم و موجبا للتعطیل فیها فاکتفوا فی إحراز عدمها بأصاله عدمها تعبدا، و جعلوها طریقا إلی عدمها.

قوله- قدس سره-: (و إن فرض کونه أضعف الظنون المعتبره).(۲).

(۲) یعنی من حیث الصدور بقرینه قوله- فیما بعد-: (نعم لو فرض الخاصّ ظاهرا)، و لا بد أن یکون المراد ذلک، لما مر فی بیان الإشکال علی قوله: (إذا کان ظنیا فی الجمله).

قوله- قدس سره-: (فلو كان حجيه ظهور العام غير معلقه على عدم الظن المعتبر على خلافه).(۳).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۲.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۵۲.

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۵۲.

ص: ۱۹۴

(۱) توضيحه: أنه لو لم يكن حجيه ظهور العام- مثلا- معلقه على عدم مخصص ظنى الصدور بالظن المعتبر لكان دليل حجيه ظهوره مقتضيا لحجيته مع وجود ذلك المخصص الظنى الصدور- أيضا- فحينئذ يقع التعارض بينه و بين دليل اعتبار ذلك المخصص من حيث الصدور، و يكون كل واحد من الظنين- أعنى الظن بالصدور و الظن بالمراد الحاصل من العام- حجه فى نفسه، لكن العمل بأحدهما و الأخذ بمقتضاه لا بد من ترجيحه على الآخر، و المرجح حينئذ كون أحدهما أقوى من الآخر، فإن كان أحدهما كذلك يؤخذ به، و يطرح الآخر، و إلا فيتكافئان و يتساقطان.

و من المعلوم أنه ليس الظن بالصدور فى جميع الموارد أقوى من الظن بإراده العموم من العام، بل قد يكون ظن إراده العموم أقوى، و قد يكونان متساويين، و لازم ذلك أن يؤخذ بالعامّ فى مورد كون الظن بإراده العموم أقوى، و يطرح الخاصّ الظنى الصدور، و يتوقف فيما إذا كان الظنان متساويين مع أنا لم نسمع موردا يقدم [فيه] ظهور العام على صدور الخاصّ حتى فى صوره كون احتمال إراده العموم أقوى من احتمال صدور الخاصّ، بل يقدمون الخاصّ من حيث الصدور على العام من حيث الدلاله.

نعم قد يكون الخاصّ ظنى الدلاله، فيتعارضان، لكن التعارض حينئذ إنما هو بين الدلالتين، لا بين دلاله العام و بين سند الخاصّ، فإنه لا يزاحم سنده، و إنما يزاحم دلالته، و حينئذ إن كان ظهور العام أقوى من ظهوره فيقدم عليه، لترجيح ظهوره على ظهوره، لا لترجيح ظهوره على سنده.

و يكشف عن ذلك- أيضا- أنه على تقدير تقديم العام لا يطرح الخاصّ رأسا بحيث يكون وجوده كعدمه، بل يصرف عن ظاهره، فحينئذ إن كان أقرب

ص: ۱۹۵

المجازات(۱) فيحمل عليه، و يكون حجه فى إثباته و واردا على الأصل النافى له لو كان مخالفا للأصل، و يتعارض مع ما دل على نفيه من الأدله الاجتهاديه لو كان هناك دليل كذلك.

قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الترك

قوله- قدس سره-: (و هى أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح).(۲).

(۱) المراد بالأولویه هنا إنما هو التعیین، لا الرجحان المطلق، و منه قوله تعالی: النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ(۳).

و الکلام فی الجمع بین الخبرین هنا إنما هو بالنظر إلی صدورهما.

و المراد بالجمع: البناء علی صدور کلیهما، و فرضهما کمقطوعی الصدور، و التصرف فی متنهما.

و بالطرح: البناء علی عدم صدور أحدهما و الأخذ بسند الآخر و دلالته إما لمرجح أو من باب التخییر.

و محل النزاع فی هذه القاعده: إنما هو فیما إذا کان الخبران کلاهما ظاهرین من حیث الدلاله.

و أما إذا کان أحدهما نصا أو أظهر أو کان کلاهما نصین فلا نزاع، بل المتعین علی التقدیرین الأولین هو الجمع و التصرف فی دلاله الظاهر، و فی الأخیر هو الطرح لمرجح إن کان له مرجح و قلنا بوجوب الأخذ به، و إلا فیؤخذ بأحدهما تخییرا.

ثم إن الکلام فی هذه القاعده خارج عن مسأله التعادل و الترجیح الموضوعه لها هذه الرساله فإن النزاع فی هذه القاعده صغروی بالنسبه إلیها

۱- فی الأصل: إن کان أقرب مجازات.
۲- فرائد الأصول ۲: ۷۵۳.
۳- الأحزاب: ۶.

حیث إنها علی تقدیر اعتبارها و لزوم الأخذ بها ترفع التعارض المتحقق بین الخبرین الظاهرین من حیث الصدور، فیخرجهما عن مورد الکلام فی المسأله المذکوره، فیختص مورد المسأله بالنصین من الخبرین المتعارضین، حیث إن شیئا منهما غیر قابل للتأویل فی دلالته، و علی تقدیر عدم اعتبارها فلا، بل یدخل موردها فی المسأله المذکوره.

قوله- قدس سره-: (و لا ریب أن التعبد بصدور أحدهما- المعین إذا کان هناک مرجح، و المخیر إذا لم یکن- ثابت علی تقدیر الجمع و عدمه).(۱).

(۱) هذا بالنظر إلی الإجماع و الأخبار العلاجیه، حیث إنها بمجموعها تفید عدم سقوط المتعارضین کلیهما عن الحجیه فی مؤداهما و کونهما کأن لم یکونا بالنسبه إلی مؤداها، و إلا فمقتضی الأصل- کما ستعرف بناء علی اعتبار الأخبار من باب الطریقیه کما هو المختار- إنما هو سقوط المتعارضین منها عن الحجیه، و عدم کون شی ء منهما حجه فعلا فی مؤداه.

ثم إن حاصل مراده- قدس سره-: أنه لا مناص عن الأخذ بأحد الخبرین المتعارضین، لما مرت الإشاره إلیه، و من المعلوم أن الّذی وجب الأخذ به منهما لا یعقل أن یزاحم سنده سند الآخر، بل التزاحم إنما یقع بین ظاهر ذلک المتیقن الأخذ به و بین السند الآخر، لدوران الأمر حینئذ بین التصرف فی ظاهره و الأخذ بسند الآخر و دلالته و بین طرح سند الآخر، و ظاهر الآخر لا

يزاحم ظاهره، لعدم صلاحيته لذلك، فإن أدله اعتبار الظواهر إنما تقتضى اعتبار الظواهر بعد الفراغ عن سندها، و المفروض عدم إحرازه بعد(۲) فى المقام، فلا

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۴.

۲- (بعد) هنا بمعنى(إلى الآن).

ص: ۱۹۷

يكون طرحه مع الشك فى صدور متنه مخالفا لذلك الدليل، حتى يقع التعارض و التزاحم بينه و بين ظهور ذلك المتيقن الأخذ به (۱).

و بالجمله: ذلك الدليل إنما يشمل ظهور ذلك الواحد المتيقن الأخذ به، دون ظهور الآخر، فيقع التعارض و التزاحم حقيقه بين ذلك الدليل و بين دليل اعتبار سند الآخر و لا ترجيح للثانى، فيكون اختياره ترجيحا بلا مرجح.

فظهر أنه لا دليل على القاعده المذكوره مع قطع النّظر عن الأدله المتقدمه المشار إليها المانعه من المصير إليها.

هذا خلاصه ما ذكره- قدس سره-.

لكن الإنصاف: أنه مع الإغماض عن تلك الأدله مقتضى الأصل و القاعده إنما هو لزوم الأخذ بالسندين و التصرف فى ظهور أحدهما أو كليهما فإن الشك فى جواز التأويل فى أحدهما أو كليهما ناشئ من الشك فى صدور كليهما و مسبب عنه، دون العكس، فحينئذ يكون دليل اعتبار سند ما عدا المتيقن الأخذ به حاكما على دليل اعتبار ظهور المتيقن الأخذ به، فيكونان كمقطوعى الصدور، فلا بد من التأويل حينئذ دون الطرح، فقياسهما بمقطوعى الصدور فى محله، و سيجى ء بيان ضعف ما ذكره- قدس سره- فى وجه بطلانه.

قوله- قدس سره-: (و توضيح الفرق و فساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينه على إراده خلاف الظاهر).(۲)

(۱) حاصل مراده- قدس سره-: منع كون الشك فى التأويل مسببا عن

۱- و من هنا ظهر ضعف الوجه الثانى الّذى احتج به صاحب عوالى اللئالى، فإن الدلاله الأصليه ما لم يحرز صدور متنها لا يكون طرحها مخالفا للأصل، حتى يصار إلى التأويل- الّذى هو طرح دلاله نفسه- فرارا عنه. لمحرره عفا اللّه عنه.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۵۵.

ص: ۱۹۸

الشك فى الصدور و إبداء الفارق بين المقيس و المقيس عليه (۱).

و توضیح ما أراده من الفرق: أن الأمر فی الخبرین المتعارضین یدور بین أمور أربعه:

أحدها: البناء علی صدور کلیهما، و الأخذ بظاهر کل منهما.

ثانیها: البناء علی عدم صدور شی ء منهما.

و ثالثها: البناء علی صدور أحدهما المعین، و الأخذ بظاهره، و طرح الآخر رأسا.

و رابعها: البناء علی صدور کلیهما، و التصرف فی ظاهریهما.

و الشک فی أحد تلک الأمور غیر مسبب عن شی ء من البواقی (۲)، حتی یکون النافی له نافیا و مزیلا للآخر.

بل لو قام دلیل علی نفی أحدها فغایه ما یترتب علیه [هو] انحصار الاحتمال فی البواقی، فلو فرض قیام دلیل علی نفی أحدها ینحصر الاحتمال فی الثلاثه، و لو فرض قیامه علی نفی اثنین ینحصر فی اثنین، و لو فرض قیامه علی نفی ثلاثه منها یتعین الأخذ بالواحد الباقی من باب أن انتفاء أحد طرفی المنفصله المانعه الخلو مستلزم لثبوت الطرف الآخر.

و لما کان الأمران الأولان غیر محتملین فی المقیس و المقیس علیه کلیهما- أما أولهما فلعدم إمکانه عقلا و إلا لم یکونا متعارضین، و أما ثانیهما فلعدم إمکانه شرعا، نظرا إلی قیام الإجماع و تواتر الأخبار العلاجیه بحجیه أحدهما- فیبنی علی عدمهما فی کل منهما.

۱- المقیس هو الخبران المعتبران سندا، و المقیس علیه هو الخبران المقطوع بصدورهما.
۲- فواعل جمع فاعله، و کل واحد من الأمور الثلاثه الباقیه یوصف بالباقی، لا بالباقیه، فلا توصف الأمور بالبواقی، بل بالمفرد المؤنث، أی الأمور الباقیه، و هکذا یقال فیما شاع استعماله من وصف الأمور بالاخر.

لکن المقیس علیه له خصوصیه زائده [هی] صفه القطع بالصدور- تنفی احتمال الأمر الثالث- أیضا- فینحصر فیه الأمر فی الرابع، و یتعین الأخذ به، و هذه الخصوصیه مفقوده فی المقیس، حتی توجب نفی ذلک الاحتمال أیضا.

و الحاصل: أن الّذی ألجأنا فی المقیس علیه إلی ارتکاب التأویل إنما هو القطع باحتمال (۱) غیره، إذ معه لا مناص لنا عن الالتزام بالتأویل و هذا مفقود فی المقیس.

و بعباره أخری: الملازمه ثابته بین التأویل و الأخذ بالسندین و بین القطع بالسندین، لا بین واقعیه السندین و بین التأویل.

و بعباره ثالثه: مجرد صدور الخبرین المتعارضین فی الواقع مع قطع النّظر عن العلم به غیر ملازم للالتزام بالتأویل، و إنما الملازم له هو القطع بصدورهما.

هذا حاصل ما ذكره- قدس سره- بتوضيح منا.

لكن يتجه عليه: منع الملازمه بين نفس القطع و بين التأويل، بل الملازم له إنما هو صدور الخبرين واقعا، و عدم انفكاك القطع عنه من جهه أنه طريق إلى ملزومه و كاشف، و من المعلوم أنه مع انكشاف الملزوم بأى طريق كان يترتب عليه لازمه، سواء كان ذلك الطريق عقليا كالقطع، أو شرعيا كأدله اعتبار السند، و الّذى يكشف عن ذلك أنا لو فرضنا القضيه فرضيه لوجدنا الملازمه بين نفس صدور كليهما واقعا و بين التأويل فيهما.

ألا ترى أنه لو قيل:- إنه لو كان الخبران كلاهما صادرين لوجب

١- الظاهر- إذا لم يكن من المقطوع به- أن عباره المتن صحيحه و مراده (ره) فيها هو: أن الّذى ألجأنا إلى التأويل فى المقيس مكيه- أى فى الخبرين المتعارضين المقطوعى الصدور- هو القطع بإراده خلاف الظاهر من أحدهما، إذ التعارض بين ظاهريهما، و لا يمكن طرحهما و لا طرح أحدهما للقطع بصدورهما، كما لا يمكن الأخذ بظاهريهما لتعارضهما، فلا محيص من تأويل ظاهر أحدهما لرفع التعارض. إذن ففى المقيس عليه نحن نقطع بإراده الاحتمال الآخر غير الظاهر.

ص: ٢٠٠

التأويل فيهما- لكان صادقا من غير مسامحه و مجاز من غير حاجه إلى توسيط صفه القطع.

نعم ترتيب هذا اللازم عليه هو فى الظاهر يتوقف على إحراز ملزومه بأحد الطرق، فيكون الشك فى التأويل مسببا عن الشك فى صدور كليهما واقعا، و بعد ملاحظه أدله إثبات صدورهما يرتفع هذا الشك، و يتعين الأخذ بالتأويل كصوره القطع بصدورهما.

و يكشف عن ضعف ما ذكره- قدس سره- أيضا أنه من المعلوم عدم الفرق فى الخبر الّذى يجب الأخذ به و البناء على صدوره بين ما كان واحدا معينا- كما إذا تعارض آيه أو روايه متواتره مع خبر واحد غير معلوم الصدور- و بين ما كان واحدا مخيرا- كما فى المقام- من حيث دوران الأمر فى الأول- أيضا- بين الأخذ بظاهر ذلك الّذى لا بد من الالتزام بصدوره و بين الأخذ بسند الآخر و التأويل فيهما أو فى ذلك الّذى يجب الالتزام بصدوره.

فإن لم يكن الشك فى التأويل مسببا عن الشك فى صدور الآخر يلزم أن لا يبادر إلى التأويل فى المقامين، و إن كان مسببا عنه فلا بد من المصير إليه فى كليهما، مع أنه لم يتوقف أحد فيما أعلم فى اختيار التأويل على الطرح فى القسم الأول حتى المصنف- قدس سره- فإن جواز تخصيص الكتاب و الخبر المتواتر بخبر الواحد مما لم نقف فيه على مخالف.

و كيف كان، فالمصنف- قدس سره- ملتزم به، فلا مناص له عنه فى القسم الثانى الّذى هو محل الكلام.

إن قيل: إن الكلام هنا إنما هو فى الظاهرين، و مسأله تخصيص الكتاب- أو السنه المتواتره- بأخبار الآحاد إنما هى فيما إذا كان الخبر المخالف لهما نصا أو أظهر منهما.

قلنا: المناط فى المقامين واحد، فإن الشك فى التأويل فى ظاهر الكتاب

و السنّه المتواتره إن لم يكن مسبّبا عن الشكّ فی صدور المخصّص فلا وجه للأخذ به و اختيار التأويل، و إن كان مسببا عنه و كان هو الوجه لاختيار التأويل على طرح المخصص، فلا فرق بين المقامين بوجه.

نعم بينهما فرق، و هو أن التأويل على تقديره ثمه إنما هو بالنسبه إلى واحد معين و هو الكتاب أو السنه المتواتره، و فيما نحن فيه فی الواحد الغير المعين أو فی كليهما.

و من هنا ظهر- أيضا- ضعف إبطاله- قدس سره- لقياس ما نحن فيه بالنص الظنی السند مع الظاهر، الّذی مثاله الخبر الواحد النص مع عموم الكتاب أو السنه المتواتره.

و العجب أنه- قدس سره- صرح- فی مقام بيان حكومه الأدله على الأصول اللفظيه و حكومتها عليها-: بأن الظاهر أن دليل حجيه الظن الحاصل بإراده الحقيقه مقيد بصوره عدم وجود ظن معتبر على خلافه، و مع ذلك أنكر فيما نحن فيه كون الشك فی التأويل مسببا عن الشك فی صدور ما عدا الواحد المتيقن الأخذ به، و كون دليل اعتبار الصدور مزيلا للشك فيه، فإن مراده بالظن المعتبر على خلاف الظن بإراده الحقيقه- كما عرفت سابقا- هو الظن بالصدور، و من المعلوم أن ذلك على تقدير ثبوته جار فی جميع الظواهر و بالنسبه إلى كافه الأسناد، فافهم.

و الحاصل: أنه لو لا لزوم الهرج و المرج فی الفقه على تقدير إهمال المرجحات فی الظاهر من المتعارضين- و لو لا قيام الإجماع على إعمالها فيهما، و عدم الفرق بينهما و بين النصين- لكان القول بتقديم الجمع متجها، لكونه مقتضى القاعده الأوليه، إلا أنهما قد قطعا تلك القاعده فی الظاهرين، و اختص العمل بها بما إذا كان هناك ظاهر قطعی الصدور مع نصّ ظنی الصدور أو أظهر كذلك.

نعم ربما يوهن كون الجمع- أولا و بالذات- على طبق القاعده تحير الصحابه فی الخبرين المتعارضين- من حيث كيفيه العمل بهما- الداعی لهم إلى السؤال، فإنه لو كان مقتضى القاعده هو الجمع لكانت تلك القاعده مركوزه فی أذهانهم أيضا، فإنها- على تقدير اعتبارها- متخذه من بناء العرف و العقلاء- و هم منهم- و لم يبق لهم تحير حينئذ، لكونها رافعه له على تقدير اعتبارها.

اللهم إلا أن يدعى أن مورد تحيرهم و سؤالهم إنما هو فيما إذا كان المتعارضان نصين فی مؤداهما، بأن يقال: إن مرادهم من قولهم: (يجيئنا خبران أحدهما يأمرنا و الآخر ينهانا) إنما هو الخبران النصان فی الأمر و النهی، لا مطلق ما يدل عليهما.

لكنه بعيد، فإن الأمر و النهی و إن كان موضوعين لطلب الفعل حتما واقعا، أو لطلب تركه كذلك، إلا أن الظواهر اللفظيه مبنيه لهما، و يقال لما يكون ظاهرا فی طلب الفعل حتما: إنه أمر، و لما يكون ظاهرا فی طلب تركه حتما: إنه نهی، فتأمل.

و أبعد من ذلك الاستبعاد كون التصرف فی ظاهر الخطاب المقطوع الصدور بالنص الظنی الصدور- أو بالأظهر كذلك- الّذی

لا إشكال عندهم فی جوازه علی خلاف القاعده، و کونه لدلیل خاص مخرج له عن کلیه عدم جواز تقدیم الصدور علی ظاهر المتیقن الأخذ به، إذ قد عرفت أنه مع ما نحن فیه من باب واحد.

فلو کان مقتضی القاعده الأولیه عدم جواز تقدیم الصدور لکان مقتضاها ذلک- أیضا- ثمه، و کان جوازه هناک لأجل دلیل وارد علیها، مع أنا نقطع بأنه إنما هو بمقتضی القاعده الأولویه، لا علی خلافها، فحینئذ لا بد من التزام کون مورد التحیر فی الأسئله الواقعه فی الأخبار العلاجیه هو النصان، أو یقال: إن تحیرهم لم یکن لأجل عدم ثبوت قاعده أولویه الجمع عندهم و ارتکاز

ص: ۲۰۳

ذلک فی أذهانهم، بل لأجل أنهم کانوا یحتملون عدم إمضاء الشارع لتلک القاعده، کما لم یمض کثیرا من القواعد المقرره عندهم قبل الشرع.

ألا ترى أن مقتضی القاعده الثابته عند العرف هو التوقف فی صوره تعارض النصین مع ظنیه صدورهما کصوره قطعیه صدورهما، مع أن الشارع رد هذه القاعده فی تلک الصوره، و جعل فیها قاعده أخری، و هی التخییر إذا لم یکن لأحدهما مرجح، أو ترجیح أحدهما إذا کان له مرجح، فحینئذ لا مانع من تعمیم مورد السؤال فی تلک الأخبار بالنسبه إلی الظاهرین من الخبرین المتعارضین، فتدبر.

أقول: الّذی أجده من العرف فی الظاهرین اللذین یتوقف الجمع بینهما علی التأویل فی أحدهما الغیر المعین- بأن لم یکن أحدهما أظهر- عدم المبادره إلی الجمع، بل یتوقفون فی مؤدی کل منهما بالخصوص، و یعملون فیه بمقتضی الأصول المقرره لصوره عدم الدلیل.

و الظاهر أن صوره توقف الجمع علی التأویل فی کلیهما- أیضا- عندهم کذلک، فإن الظاهر أنهم فی تلک الصوره- أیضا- یتحیرون فیما یصنعون، و لا یبادرون إلی الجمع و التأویل فیهما، بل یتوقفون.

فما ذکره المصنف- قدس سره- من منع القاعده فی نفسها کأنه هو الظاهر، لکن تعلیله بما مر غیر سدید، لاقتضائه إهمال تلک القاعده فی کثیر من الموارد المسلمه المشار إلیها مع أنه- قدس سره- لا یقول به.

فعلی هذا الشأن فی إبداء الفارق بین الصورتین و بین سائر الموارد المشار إلیها، فتدبر.

قوله- قدس سره-: (و یؤیده قوله أخیرا: فإذا لم یتمکن من ذلک و لم یظهر لک وجهه فارجع إلی العمل بهذا الحدیث، فإن مورد عدم

ص: ۲۰۴

التمکن نادر جدا)(۱).

(۱) توضیحه: أن مورد عدم التمکن العقلی فی غایه الندره، فإنه منحصر فی النصین، و من المعلوم أن تعارض النصوص فی أخبار أهل العصمه فی غایه الندره و الشذوذ، فلا یمکن حمل الأخبار العلاجیه علیه.

مع أن اهتمام الصحابه فی السؤال یأبی عن ذلک، إذ لا معنی لکثره الاهتمام بهذه المرتبه فی السؤال و استعلام حکم مورد نادر غایه الندره، فلا بد لأحد(۲) من حملها علی مورد عدم التمکن العرفی، لکونه کثیرا مقتضیا لکثرته لذلک.

فإرجاع صاحب غوالی اللئالی- فی صوره عدم التمکن من التأویل- إلی الأخبار العلاجیه یشعر بأن مراده من عدم التمکن إنما هو مورد تلک الأخبار، و هو عدم التمکن العرفی، فافهم.

قوله- قدس سره-: (و لو خص المثال بالصوره الثانیه لم یرد علیه ما ذکره المحقق القمی- رحمه اللّه-).(۳).

(۲) حاصل ما ذکره المحقق القمی: أن الحکم بالتنصیف فی الصوره الأولی إنما هو لأجل تقدیم الید الداخله علی الخارجه، فإن المفروض فیها ید کل من المتداعیین علی الدار، فید کل منهما مستقره فی نصفها المشاع، فیحکم لذلک باستحقاقه للنصف، لا للتمام، فإن یده علی النصف الآخر ید خارجه مقدم علیها ید الآخر الداخله التی هی علی النصف الباقی المشاع.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۶.

۲- کذا.

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۵۸.

قوله- قدس سره-: (و إن کان ذلک- أیضا- لا یخلو عن مناقشه تظهر بالتأمل)(۱).

(۱) المناقشه هی أن الحکم بالتنصیف فی الصوره الثانیه لعله لأجل تساقط البینتین لأجل التعارض، فیکون کصوره تداعیهما مع عدم بینه لأحدهما و لا ید، فإن الحکم- حینئذ- التنصیف.

و الحاصل: أن التنصیف فی الصوره المذکوره غیر متوقف علی اعتبار قاعده الجمع، فلا یتفرع علیها.

قوله- قدس سره-: (و فی مثل تعارض البینات- إلی قوله-:

انحصر وجه الجمع فی التبعیض فیهما).(۲).

(۲) حاصل الفرق بین البینات و بین أدله الأحکام- بالنظر إلی العمل بقاعده الجمع علی تقدیر اعتبارها-: أن وجه العمل بها فی البینات منحصر فی التبعیض، فیما قامت علیها من الحقوق إذا کانت تلک الحقوق مما یمکن فیها التبعیض، کالدار و نحوها.

و أما إذا کانت مما لا یمکن فیها ذلک کالنسب و نحوها، فلا یمکن العمل فیها بتلک القاعده، بل لا بد حینئذ من الأخذ

بالراجحه من البينتين و العمل على طبقها و طرح الأخرى إذا كان لأحدهما مرجح، و إلا فالتساقط بالنسبه إلى خصوص مؤدى كل منهما و الرجوع إلى القواعد الاخر غير التخيير لاختصاصه بالتعارض بين الخبرين.

هذا بخلاف الأخبار، فإن وجه العمل بها فيها منحصر فى التصرف فى دلالتى المتعارضين منها مع التصديق و التعبد بصدور كليهما إذا أمكن التصرف فى

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٨.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٥٨.

دلالتهما، كما إذا كان ظاهرين، و مع عدم إمكانه لا مورد لتلك القاعده، بل يرجع- حينئذ- إلى قاعدتى التعادل و الترجيح المستفادتين من الأخبار العلاجيه، فإن كان لأحدهما مرجح معتبر يؤخذ به، و يطرح الأخرى، و إلا فيتخير بينهما (١).

و كيفيه التصرف فى الدلاله هى أن المدلول المستفاد مما يراد التصرف فيه إن كان مطلبا وحدانيا غير قابل للتبعيض أصلا، فلا بد حينئذ من طرح تلك الدلاله رأسا، و حمل الخطاب على غير ذلك المدلول.

و إن كان مطالب متعدده، فالتصرف حينئذ إنما هو بطرحها بالنسبه إلى بعض تلك المطالب و قصير الخطاب على الباقى، و ذلك فيما إذا كان الخطاب من العمومات، فإنها مفيده لأحكام متعدده مستقله، و مثلها المطلقات، فيعمل بها ما يعمل بتلك من كيفيه التصرف و هذا النحو من التصرف يشبه التبعيض فى متعلق البينات.

و السر فى ذلك الفرق: أن البينتين المتعارضتين كالنصين المتعارضين غير قابلتين للتأويل فى دلالتهما، و إلا لم تكونا متعارضتين (٢)، بل يتعين الأخذ بالناصه

١- لا يخفى أن الفرق بين البينات و أدله الأحكام بالنظر إلى العمل بقاعده الجمع إنما هو ما ذكرنا فى موارد إمكان العمل بها و أما الّذى ذكرنا فى موارد عدم إمكانه فهو حقيقه خارج عن حيثيه الجمع. و بعباره أخرى نحن فى المقام فى صدد بيان الفرق فى مورد تلك القاعده و هو صوره إمكان الجمع، فما ذكرنا من الأحكام لصوره عدم إمكانه فإنما هو فرق بين البينات و أدله الأحكام من حيثيه أخرى، فلا تغفل. لمحرره عفا اللّه عنه.

٢- و ذلك لأن التعارض إنما يتحقق مع كون كل من المتعارضين حجه فى نفسه بحيث لا مانع من وجوب العمل بكل منهما عينا إلا وجوب الآخر كذلك، لا وجود الآخر، إذ معه يكونان من مقوله المانع و الممنوع لا المتعارضين. و كيف كان فلا بد من كون كل من المتعارضين جامعا لجميع شرائط الحجيه المأخوذه فى دليل اعتبارهما، و من المعلوم أن من شرائط حجيه البينه إنما هو كون الكلام نصا فى المطلوب غير محتمل للخلاف، لمحرره عفا اللّه عنه.

منهما إن كانت إحداهما كذلك، أو لا يعمل بشی ء منهما إن لم تكن، بل بالقواعد المقرره لصوره تداعی شخصين مع عدم بينه لأحدهما، فينحصر طريق الجمع بينهما فی التبعيض فی تصديق كل منهما، فيصدق كل منهما فی بعض ما قامت عليه من الحق.

و أما الخبران المتعارضان- اللذان يعمل فيهما بتلك القاعده علی تقدير اعتبارها- لما كان المفروض فيهما كونهما ظاهرين فی مؤداهما، فيمكن الجمع بينهما بالتأويل فی ظاهريهما، بل ينحصر وجه الجمع فی ذلك، إذ لا يعقل التبعيض فی تصديق كل من المخبرين بالنسبه إلی الصدور الّذی هو متعلق إخبارهما، إذ لا- يعقل تعبد الشارع لنا بالبناء علی صدور نصف الكلام الّذی يحكيه أحدهما عن المعصوم عليه السلام، لكونه سفها و عبثا، لعدم ترتب فائده علی نصف الكلام الواحد، فإنه لا يفيد حكما، فإن معنی تعبده بصدور ما نشك فی صدوره، إيجابه للبناء علی صدوره و ترتيب مؤداه عليه، و التدين به فی مرحله الظاهر، فإذا لم يكن له مؤدی أصلا، فيلغی التعبد بصدوره.

قوله- قدس سره-: (سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز فی أحدهما)(۱).

(۱) فيه ما مرت الإشاره إليه من أن اعتبار تلك القاعده علی القول به مختص بصوره إمكان التأويل.

هذا مع أن ما ذكره (قدس سره) من وجه المنع من التبعيض فی ترتيب الآثار فی تلك الصوره من لزوم المخالفه القطعيه علی تقديره لا يستقيم، لاختصاصه بما إذا كان كل من النصين متضمنا لحكم إلزامی و كان أحدهما مقطوع الصدور من المعصوم عليه السلام علی وجه بيان الواقع، مع أن النصين.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۹.

أعم من ذلك فلا تغفل.

نعم يتم ما ذكره (قدس سره) بناء علی اعتبار الأخبار من باب السببيه إذ عليه يجب إيقاع العمل علی طبق واحد من المتعارضين لا محاله و إن لم يكن فی الواقع تكليف أصلا.

لكنه (قدس سره) لا- يقول به، مع أن التحقيق علی القول به- أيضا- عدم تماميه الوجه علی الإطلاق، فإن اعتبار الأخبار علی ذلك الوجه إنما يقتضی ما ذكر إذا كان أحد المتعارضين متضمنا لحكم تكليفی لا محاله، كما لا يخفی.

بيان منشأ التعارض بين الخبرين

قوله- قدس سره-: (فنقول إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين)(۱).

(۱) المراد بالمرجح إنما هی المزيه (۲) المعتبره القائمه بأحدهما، لا مطلق المزيه.

قوله- قدس سره-: (قد يقال، بل قد قيل: إن الأصل فى المتعارضين عدم حجيه أحدهما)(۳).

(۲) المراد بالمتعارضين المبحوث عنهما هنا، المتكافئان منهما، لا مطلق المتعارضين.

قوله- قدس سره-: (بل عنوان منتزع منهما غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا)(۴).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۵۹.

۲- المراد بالمزيه المعتبره أعم من المعتبره شرعا شامله للمعتبره عقلا، إذ قد يعتبر العقل المزيه القائمه بأحدهما فى مقام الترجيح بحيث لا يرخص فى المصير إلى فاقدها مع عدم إحراز اعتبار الشارع إياها كما سيجى ء بيانه فى تأسيس الأصل فى مقام احتمال اعتبار الشارع للمزيه الموجوده فى أحدهما. لمحرره عفا اللّه عنه.

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۶۰.

۴- فرائد الأصول ۲: ۷۶۰.

ص: ۲۰۹

(۱) وجه عدم كونه محكوما عليه بحكم نفس المشخصات أنه فى الحقيقه راجع إلى ما ينتزع منه و هو أحد تلك المشخصات، فهو فى الحقيقه، واحد منها، و ليس فردا آخر وراءها، و المفروض الحكم لكل من المشخصات بالوجوب العينى فلو حكم عليه حينئذ- أيضا- بالوجوب العينى يلزم اجتماع حكمين متماثلين فى مورد واحد، و هو أحد تلك المشخصات.

تمهيد مقال لتوضيح الحال فيما سنبينه إن شاء اللّه تعالى:

فاعلم أن منشأ التعارض بين الخبرين، بل بين كل دليلين أو أمارتين- بناء على اعتبار الأخبار أو مطلق الأدله أو الأمارات أيضا من باب السببيه- منحصر فى عجز المكلف من الجمع بين العمل بالخبرين أو الدليلين، أو الأمارتين، بحيث لو فرض محالا جمعه بينها فى مقام العمل لكان ذلك منه مطلوبا، فإن سلوك الطريق- بمعنى إيقاع العمل على طبقه على هذا التقدير- يكون واجبا نفسيا و لو لم يكن فى الواقع وجوب أصلا، فيكون حاله حال سائر الواجبات النفسيّه من حيث توقف تحقق التزاحم- بين اثنين منها، أو أزيد- على عدم إمكان امتثالهما و إيقاع العمل على طبقهما، فيتوقف التعارض بين الطريقين حينئذ على عجز المكلف من إيقاع العمل على طبق كليهما معا، و لا ريب أن عجزه عن ذلك مختص بما إذا كان مؤدى أحدهما هو الوجوب العينى و مؤدى الآخر هى الحرمه كذلك.

و أما فى غير هذه الصوره فلا.

أما إذا كان مؤدى كليهما أحد الأحكام الخمسه بأن يكون مؤدى كل منهما هو الوجوب، أو الحرمه، أو غيرهما، فلأن كلا منهما حينئذ مؤكد للآخر، غير مقتض لغير ما يقتضيه الآخر من السلوك.

مع أنه إذا كان الحكم المدلول عليه بهما هو غير الوجوب و الحرمه فلا يلزمه امتثال.

أما إذا كان هو الاستحباب، أو الكراهه، فإنهما و إن كانا مقتضيين للامتثال لكنهما غير مقتضيين لتحتمه، إذ السلوك المأمور به على التقدير المذكور إنما هو السلوك على طبق الطريق على الوجه الّذى يستفاد منه، لا وجوب إيقاع العمل على طبقه مطلقا، و من المعلوم أن الاستحباب و الكراهه لا يقتضى شى ء منهما ذلك.

و أما إذا كان هو الإباحه فالأولى، فإنها حينئذ غير مقتضيه لأصل إيجاد العمل، فكيف يتحتم امتثاله.

و أما إذا كان مؤدى كل منهما حكما مغايرا لمؤدى الآخر مع عدم كون أحد الحكمين هو الوجوب العينى و كون الآخر الحرمه كذلك، فلأن أحدهما لا محاله- حينئذ- لا يقتضى تحتم الامتثال، و المتحتم عليه فيما إذا كان أحدهما مقتضيا لتحتم الامتثال،- كما إذا كان مؤدى أحدهما فقط هو الوجوب العينى، أو الحرمه كذلك- ليس إلا امتثال أحدهما.

فظهر أن التعارض بين الخبرين- بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه- إنما يتحقق فى صوره كون مؤدى أحدهما هو الوجوب العينى و كون مؤدى الآخر هى الحرمه كذلك.

هذا بناء على القول بكونها أسبابا لوجوب تطبيق العمل عليها مطلقا.

و أما بناء على القول بكونها أسبابا لوجوب تطبيق العمل عليها على وجه التدين بها، بأن يكون الاستناد فى العمل إليها- كما هو حقيقه السلوك على طبقها- فالتعارض متحقق بينهما فى جميع صور مخالفه مؤدى أحدهما لمؤدى الآخر، لعدم إمكان الاستناد فى فعل واحد إلى كل واحد منهما على سبيل الاستقلال، كما لا يخفى.

و أما منشأ التعارض بينهما كغيرهما من مطلق الدليلين، أو الأمارتين- بناء على اعتبار الأخبار و الأدله من باب الطريقيه المحضه، كما هو ظاهر أدله اعتبار

مطلق الطرق- إنما هو التكاذب بينهما بأن لا يمكن صدقهما بحسب الواقع.

فعلى هذا التقدير يتحقق التعارض بينهما بمجرد مخالفه مؤدى أحدهما لمؤدى الآخر بأى مخالفه كانت و لو مع تمكن المكلف من الجمع بينهما فى العمل، فمورد التعارض على التقدير الثانى أعم مطلقا منه على التقدير الأول.

و إذا عرفت ذلك، فاعلم أنا قد أشرنا سابقا إلى أن أدله الأخبار لا تشمل صوره التعارض.

و السر فيه أن مفاد تلك الأدله إنما هو اعتبار كل واحد واحد من خصوصيات الأخبار عينا، لكنه غير معقول بالنسبه إلى صوره تعارضها.

أما بناء على اعتبارها من باب السببيه فواضح، لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، كما لا يخفى.

و أما بناء على اعتبارها من باب الطريقيه، فلأن معنى جعل الطريق الغير العلمى هو إيجاب التدين به و استناد العمل إليه فى مرحله الظاهر، و مفاد أدله اعتبار الأخبار على هذا التقدير إنما هو ذلك، و يعتبر فى الطرق المجعوله عدم العلم بكذبها لا محاله، فما علم كذبه و لو إجمالا- لم يرد الشارع التدين به، بل حرم التدين به، و كل واحد من الطريقين المتعارضين و إن كان جامعا لشرائط الحجيه و الاعتبار بالفرض و إلا لم يكونا متعارضين، لكن إيجاب العمل بهما معا فى مورد التعارض يوجب الرخصه فى التدين بما علم كذبه فيما بينهما مع فرض حرمه التدين به بالفرض، بل الرخصه فى العمل بهما معا حينئذ مستلزمه لما ذكر، فلو كان معنى حجيه الطرق هو مجرد الرخصه فى العمل بها لا- إيجابه يلزم ذلك المحذور- أيضا- فيمتنع حجيه كل واحد منهما فعلا.

و إيجاب العمل- حينئذ- بأحدهما تعيينا، أو تخييرا، و إن كان أمرا، جائزا، لكونه غير مستلزم لما ذكر، إلا أن نفس أدله اعتبارها لا تصلح لإفادته، إذ المفروض أن مفادها اعتبار كل منهما عينا.

ص: ۲۱۲

نعم يمكن ذلك بدليل آخر، و هو خارج عن محل الكلام.

و الحاصل: أن صوره التعارض غير قابله للدخول فى تلك الأدله على التقديرين مع فرض إراده وجوب العمل بكل من خصوصيات الأخبار على التعيين من تلك الأدله.

نعم يمكن استفاده حكمهما من نفس تلك الأدله على التقدير الأول (۱) على بعض الوجوه، و سيأتى بيانه عن قريب إن شاء اللّه (۲)، فانتظر.

ثم إنه كما لا- يمكن إطلاق اعتبار الأخبار، بل مطلق الطرق و الأمارات على وجه التعيين بالنسبه إلى صوره التعارض- كما عرفت- كذلك لا- يعقل تقييد أدله الاعتبار بغير تلك الصوره- أيضا- على كل من الوجهين المتقدمين فى كيفيه اعتبارها، و ذلك لوجهين:

أحدهما: لزوم السفه على تقديره، إذ فائدته إخراج تلك الصوره عن تحت تلك الأدله، و المفروض عدم شمولها لها بنفسها، فيكون تحصيلا للحاصل.

و ثانيهما: امتناعه فى نفسه مع قطع النّظر عن كونه سفهيا، فإن التعارض بين الطريقين ليس بالنسبه إلى ذاتيهما، ضروره إمكان اجتماع ذاتيهما، و لا بالنسبه إلى وجوب العمل بأحدهما و ذات الآخر، لدخولهما حينئذ فى المانع و الممنوع (۳)، بل بالنسبه إلى وجوبيهما، بمعنى أن التدافع حقيقه بين وجوب

۱- بل على التقدير الثانى- أيضا- لما سيأتى هناك من عدم الفرق. لمحرره عفا اللّه عنه.

۲- فى المقام الثانى من المقامين اللذين وضعنا أحدهما لتأسيس الأصل فى حكم المتعارضين و الآخر لبيان كيفيه استعمال الخطاب الدال على اعتبار الأخبار. لمحرره عفا اللّه عنه.

۳- و من المعلوم عدم التعارض بين المانع و الممنوع بل يتعين الأخذ بالمانع ان كان حجه فی نفسه مع تعينه و إلا فلا يعمل بشی ء منهما. لا- يقال: إن المانع من الأخذ بكل من المتعارضين إنما هو كونه من أطراف ذلك المعلوم الإجمالی، أعنی معلوم الكذب المردد بينهما لا وجوب الأخذ بالآخر. لأنا نقول: لو فرضنا قيام طريقين على طرفی النقيض فی مورد مع كون أحدهما المعين حجه فی نفسه و عدم كون الآخر كذلك كالقياس فمن المعلوم حينئذ حصول العلم الإجمالی بكذب أحدهما، فلو كان وقوع حجه طرفا للمعلوم الكذب إجمالا مانعا من الأخذ به لكان مانعا منه فی الفرض المذكور مع أنه لم يقل به أحد. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۲۱۳

العمل بكل واحد منهما عينا و بين وجوب العمل بالآخر كذلك، فالتعارض بينهما إنما هو بفرض وجوب كل منهما، فوجوب العمل بكل منهما معتبر فی تحقق معارضته للآخر، فإن غير الواجب العمل منهما لا يزاحم واجب العمل منهما.

فحينئذ يلزم من اعتبار تقييد وجوب العمل بكل منهما بالنسبه إلى صوره التعارض أخذ وجوب العمل موضوعا لنفسه بالنسبه إلى كل منهما- لما مر- من أن عنوان التعارض لا يتحقق بواحد منهما إلا مع فرض وجوب العمل به، و هذا دور ظاهر.

و لا فرق فی ذلك بين ما إذا كان الدليل على وجوب العمل بهما واحدا، أو كان وجوب العمل بكل منهما مستفادا و مرادا من دليل آخر غير ما يستفاد منه وجوب العمل بالآخر، إذ على الثانی- أيضا- يلزم أخذ الحكم المستفاد من كل دليل موضوعا لنفسه، كما لا يخفى.

و من هنا ظهر امتناع هذا التقييد بخطابين، أو أزيد، فإن غايه ما يترتب على تعدد الخطاب كون أحدهما قرينه على أن الشارع لاحظ هذا التقييد، و من المعلوم امتناع ملاحظه هذا التقييد فی نفسه، فالقرينه عليه لا تصيره ممكنا.

و بذلك يفرق بينه و بين التقييد بقصد القربه، حيث أنه ممكن مع تعدد الخطاب.

و توضيح الفرق: أن الموضوع للخطاب الثانی ثمه إنما هو الخطاب الأول، و ليس الأمر هنا كذلك، فإن الخطاب الثانی هنا على تقديره كاشف عن تقييد الأول بنفسه، و ليس مقيدا لحكم آخر معلق على نفس الأول، فيكون حاله حال

ص: ۲۱۴

الخطاب الثانی الوارد هناك على وجوه القرينه و الكشف عن تقييد الأول بنفسه.

ثم إن هذا الإشكال لا يختص بالخبرين، بل يجرى فی المتزاحمين من الواجبات النفسيّه- أيضا- فإن التدافع بينهما- أيضا- إنما هو بين وجوب كل منهما عينا و بين وجوب الآخر كذلك، و لا فرق ثمه- أيضا- بين أن يكون المتزاحمان مندرجين فی عنوان واحد- بمعنى كونهما فردين من واجب واحد- كإنقاذ غريقين أو مندرجين فی عنوانين، كإنقاذ غريق مع إطفاء حريق، لعين ما مر فی الخبرين.

ثم إن حكم الطريقين المتعارضين فى حد أنفسهما لو كان هو مجرد جواز العمل- أيضا- لا يمكن ثبوته لهما بالنسبه إلى مورد التعارض، فلا يعقل إطلاقه بالنسبه إليه، كما قد أشرنا إليه، و كذلك لا يعقل تقييده بصوره التعارض- أيضا- كما لا يخفى، لعين ما مر من المانع من تقييد الوجوب على تقديره، فلا تغفل (۱).

قوله- قدس سره-: (لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع و الدليل اللفظى لا محصل و لا ثمره له)(۲).

(۱) حاصله أنه لا يتحقق التعارض بين الدليلين إلا إذا كان كل واحد منهما حجه فى نفسه، و جامعا لشرائط الحجيه كذلك، بحيث لا مانع من وجوب العمل بكل واحد منهما على سبيل التعيين إلا وجوب الآخر كذلك، إذ لو لم يكن شى ء

۱- لا يقال إن الدور المذكور إنما يلزم على تقدير تقييد الحكم بالنسبه إلى صوره التعارض بملاحظه عنوان التعارض، لكن لا يتعين أن يكون التقييد على تقديره كذلك، بل يمكن بملاحظه صوره التعارض مع قطع النّظر عن وصف التعارض فلا دور حينئذ. لأنا نقول: إن التقييد على تقديره لا بد أن يكون بملاحظه وصف التعارض، إذ مع قطع النّظر عنه لا مانع من شمول الحكم لتلك الصوره فلا معنى للتقييد حينئذ، لعدم الداعى له. لمحرره عفا اللّه عنه.
۲- فرائد الأصول ۲: ۷۶۰.

منهما. حجه فى نفسه، فلا يزاحم شى ء منهما الآخر أصلا، إذ لا يزيد شى ء منهما حينئذ على نفسه بالنسبه إلى غير صوره التعارض، و المفروض عدم وجوب العمل به فى غير تلك الصوره، أو كان أحدهما حجه بعينه و كان ذات الآخر مانعا من وجوب العمل به فعلا فإنهما حينئذ من مقوله المانع و الممنوع و حكمهما إلقاء الممنوع و العمل بالمانع إذا كان حجه، و إلا فإلقاؤه أيضا.

فحينئذ لا فرق بين الإجماع و غيره، إذ على تقدير كون الدليل على اعتبار الأخبار هو الإجماع فلا يتحقق التعارض بينها إلا بقيامه على حجيتها فى حد نفسها.

و بالجمله، بعد فرض كون الخبرين متعارضين، لا معنى لذلك التفصيل بوجه، و عدم التعارض ليس من شرائط الحجيه، بل من شرائط العمل، فلذا لم يعده أحد من شرائط الحجيه، بل عدوه من شرائط العمل.

مع أنه لو كان من شرائط الحجيه، فيكون كل من المتعارضين مانعا عن حجيه الآخر، فيكون كل منهما مانعا و ممنوعا من غير فرق بين أن يكون الدليل على الحجيه من الأدله اللفظيه و بين ما إذا كان من الأدله اللبيه.

تأسيس الأصل الأولى فى المتعارضين و المتزاحمين

قوله- قدس سره: (فنقول: إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين ... إلى آخره)(۱).

(۱) اعلم أن هاهنا مقامين:

أحدهما: فی تأسیس الأصل فی حکم المتعارضین من أن القاعده الأولیه العقلیه ما ذا تقتضی فیهما؟

و ثانیهما: فی أن الخطاب- أعنی الدلیل اللفظی الدال علی اعتبار کل منهما فی حد ذاته- فی ما ذا استعمل؟

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۱.

و تحقیق الکلام فی المقام الأول: أنه علی تقدیر اعتبار الأخبار من باب السببیه- بمعنی إفاده أدله اعتبارها علیتها لوجوب إیقاع العمل علی مقتضاها و لو لم یکن فی مواردها تکلیف واقعا أصلا- یکون حال الخبرین المتعارضین حال الغریقین اللذین لا یتمکن المکلف من إنقاذهما، بل المقدور له إنقاذ أحدهما، فیدور أمره بین إنقاذ هذا، أو ذاک، فیکونان من مقوله الواجبین النفسیین المتزاحمین، فلهما حکمهما.

و علی تقدیر اعتبارها من باب الطریقیه- بمعنی جعلها مرآه للأحکام الواقعیه و طرقا إلی امتثال تلک الأحکام من دون تعلق غرض لوقوع العمل علی طبقها من حیث أنه عمل علی طبقها سوی ذلک- یکونان من مقوله الطریقین المتنافیین، فلهما حکمهما، و هذا واضح لا غبار علیه بوجه.

و الشأن إذن فی تأسیس الأصل فی مطلق الواجبین النفسیین المتزاحمین و فی مطلق الطریقین المتنافیین.

فاعلم أن مقتضی الأصل فی کل واجبین نفسیین متزاحمین- سواء کانا مندرجین فی عنوان واحد، کإنقاذ الغریقین، أو إطفاء حریقین، أو مندرجین فی عنوانین مختلفین، کل منهما مأمور به بأمر مستقل، کإنقاذ غریق، و إطفاء حریق- إنما هو لزوم امتثال أحدهما تخییرا إذا کانا متساویین- بمعنی عدم کون أحدهما أهم من الآخر، کما هو المفروض فی المقام بحیث یستحق العقاب علی مخالفه کلیهما معا- و هذا الوجوب التخییری و إن لم یدل علیه الخطاب، لفرض کون مؤداه وجوب کل منهما عینا مع امتناع ثبوته لهما حینئذ، لاستلزام التکلیف بغیر المقدور- کما مر- کامتناع إراده الوجوب التخییری من ذلک الخطاب بالنسبه إلی صوره التزاحم- أیضا- لاستلزامها لاستعماله فی معنیین لکننا إنما نستفیده بتنقیح المناط.

و توضیحه: أنه لا شبهه فی تضمن کل من المتزاحمین حال التزاحم لما

تضمنه فی غیر تلک الحال من المصلحه التامه فی حد نفسها، بحیث تساوی هی فی تلک الحال لها فی غیرها من غیر قصور فیها أصلا، و هی تقتضی مطلوبیه ذیها حتما علی وجه التعیین لو لا مانع عن طلب ذیها کذلک- بمعنی (۱) أن المانع علی تقدیره إنما یمنع عن فعلیه التأثیر، لا من أصل الاقتضاء- و المانع إن کان منافیا لأصل الطلب رأسا، فهی لا تؤثر فی أصل الطلب فعلا، فکیف بتأثیرها فی عینیته، و إن کان منافیا لعینیه الطلب دون نفسه، فهو إنما یمنع من فعلیه تأثیرها فی عینیه الطلب دون أصله، و من المعلوم أن غایه ما عرضها فی صوره التزاحم إنما هو عجز المکلف عن امتثال کلا الواجبین معا، بحیث لو فرض محالا إتیانه

بهما معا فی تلک الحال لکان مطلوبا منه ذلک، و لا ریب أن الّذی ینافیه العجز إنما هو عینیه الوجوب لا أصله، ضروره عدم منافاته له تخییرا، فلا مانع من اقتضاء المصلحه المفروضه حینئذ للوجوب التخییری، و من البدیهی أن المقتضی مع عدم المانع منه علّه تامه لمقتضاه، فهی فی تلک الحال علّه تامه لوجوب کل من المتزاحمین تخییرا، فیستکشف منه بطریق اللم کون کل واحد منهما حینئذ واجبا کذلک.

لا- یقال: إن العجز إنما یمنع من وجوب کلیهما معا عینا، لکن لا یمنع من وجوب أحدهما خاصه کذلک، کما إنه لا یمنع من وجوب کل منهما تخییرا، فحینئذ لا- یثبت من رفع وجوب کلیهما معا عینا وجوب کل منهما تخییرا، لجواز اختصاص إحدی المصلحتین بالتأثیر الفعلی فی وجوب ذیها عینا، و عدم تأثیر الأخری أصلا.

لأنا نقول: المفروض مساواه کل منهما للأخری فی حد نفسها، و مساواه مورد کل منهما لمورد الأخری- أیضا- بمعنی عدم کونه أهم من الآخر فی نظر الشارع، فیکون تأثیر إحداهما فیما یقتضیه بالذات من الوجوب العینی من دون

۱- إذ المفروض کونها کذلک، و إلا فلا معنی لاقتضائها للوجوب التعیینی فی غیر صوره التزاحم. لمحرره عفا اللّه عنه.

تأثیر الأخری ترجیحا بغیر مرجح لتساوی نسبه المانع المفروض إلی کل منهما (۱) و عدم مانع غیره بالفرض عن الأخری.

نعم فیما إذا کان أحد الواجبین أهم، فتکون أهمیه مانعه من تأثیر المصلحه الموجوده فی الآخر فی الوجوب التخییری- أیضا- و ذلک مانع آخر غیر المفروض فیما نحن فیه و مختص بإحدی المصلحتین، لا مشترک بینهما، فافهم.

ثم إن ذلک الوجوب التخییری یغایر الوجوب التخییری المصطلح، فإن المصلحه الموجوده فی کل من الواجبین التخییرین بالمعنی المصطلح أولا- و بالذات لا- یقتضی أزید من مطلوبیه ذیها لا- إلی بدل، و المصلحه الموجوده فی کل منهما من المتزاحمین، بحیث تقتضی أولا و بالذات مطلوبیه ذیها علی الإطلاق بحیث لا یرفع عنه بعد الإتیان بالبدل أیضا.

هذا کله فی مقتضی الأصل و القاعده الأولیه فی حکم المتزاحمین.

و أما مقتضاه فی الطریقین المتعارضین فإنما هو تساقطهما و فرضهما کأن لم یکونا فی خصوص مؤدی کل منهما، و الرجوع إلی الأصل الموافق لأحدهما دون المخالف لکلیهما.

و توضیح ذلک:

أن المفروض اشتمال کل منهما علی شرائط الحجیه المأخوذه فی دلیل اعتبارهما علی نحو اشتمال الآخر علیها، بحیث لو لا العلم بکذب أحدهما الناشئ من تنافی مدلولیهما، لکان کل منهما حجه فعلیه علی خصوص مؤداه، لکن العلم بکذب أحدهما الغیر المعین منع من حجیه کلیهما معا، لاستلزامها العمل

۱- بمعنی أنه لا- یمنع من وجوب کل منهما عینا فی حد ذاته، و لا من وجوبه تخییرا مع وجوب الآخر کذلک، و إنما یمنع من وجوب کل منهما عینا مع وجوب الآخر کذلک من غیر اقتضاء له لرفع الوجوب العینی من أحدهما المعین فحینئذ رفع الوجوب العینی عن کلیهما معا برفعه عن أحدهما المعین لا یرفعه عن کل منهما یحتاج إلی مرجح. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۲۱۹

بالطریق المعلوم الکذب، و الشارع لم یرد العمل به، کما أشرنا إلیه سابقا، إذ لا یعقل التعبد بطریقیه ما علم مخالفته للواقع، إذ لا بد من کون الطریق المتعبد به علی وجه یمکن الوصول به إلی الواقع فی نظر المکلف لا محاله، و مع علمه المفروض یمنع عنده التوصل به إلیه، فیکون تعبده به حینئذ آئلا- إلی التناقض فی نظره، لفرض إرادته الواقع منه المخالف لمؤدی ذلک الطریق المتعبد به و أن التعبد به علی تقریره لیس إلا لغرض التوصل به إلیه، فیقبح التعبد به فیقبح التعبد بکلا الطریقین المتعارضین معا تعبدا، لاستلزام التعبد بهما کذلک التعبد بذلک.

و هذا هو الفارق بین المتزاحمین و بین الطریقین المتعارضین، فإنهما لأجل ما ذکر لیسا علی وجه لو فرض تمکن المکلف من العمل بکلیهما معا یکون ذلک منه مطلوبا، و التعبد بکل واحد منهما عینا بدون التعبد بالآخر کذلک و إن کان أمرا جائزا، لفرض الشک فی مخالفه کل منهما بالخصوص و فی حد نفسه للواقع، و إمکان التوصل به إلی الواقع بدون العمل بالآخر، لکن لما کان المفروض اشتمال کل منهما علی شرائط الحجیه المعتبره فی دلیل اعتبارهما علی نحو اشتمال الآخر علیها و دخول کل منهما من مصادیق العنوان المحکوم علی حجیته فی ذلک الدلیل، و هو خبر العادل مثلا، فلا یقتضی ذلک الدلیل اعتبار أحدهما دون الآخر.

و التعبد بکل منهما تخییرا- أیضا- و إن کان أمرا جائزا، لعدم استلزامه المحذور المتقدم، إلا أنه لا یقتضیه ذلک الدلیل، لفرض کون مؤداه اعتبار کل منهما علی التعیین، و المفروض عدم ورود دلیل آخر علی حجیه أحدهما تعیینا أو حجیه کل منهما تخییرا، لفرض الکلام فی المقام فی مقتضی الأصل مع الإغماض عن ورود دلیل آخر، فاللازم من ذلک کله إنما هو عدم حجیه شی ء منهما فعلا فی إثبات مؤداه و نفی مؤدی الآخر، فیحرم التدین بمؤدی کل منهما، لفرض عدم ثبوت التدین به، لکن لا یلزم منه عدم حجیه واحد منهما فی نفی الاحتمال

ص: ۲۲۰

المخالف لکلیهما، إذ المفروض اشتمال کلّ منهما علی المقتضی للحجیه فی جمیع مدلوله، و هو کونه خبر العدل الضابط، الغیر المعلوم الکذب مثلا، إلا أنه منع وقوعه طرفا لذلک العلم الإجمالی مما یقتضیه المقتضی بالنسبه إلی إثبات مؤداه و نفی مؤدی الآخر دون غیرهما من مدالیله، و من المعلوم أنه مع إحراز المقتضی لا- بد من الاقتصار فی ترک العمل بمقتضاه علی مقدار مانعیه المانع، و الأخذ بما یبقی منه، فإن المقتضی مع عدم المانع عله تامه لترتیب المقتضی (بالفتح) و هو التعبد بالخبر و ترتیب مدلوله علیه فی المقام بالنسبه إلی صوره انتفاء المانع، فیکون کل منهما حجه فعلا فی نفی الاحتمال المخالف لکلیهما.

و من هذا الباب حجیه العمومات المعلومه التخصیص بالنسبه إلی بعض الأفراد فی إثبات الحکم للأفراد الأخر، و من المعلوم

المحقق- فی محله- جواز التمسک بها فیما إذا کانت مخصصه بمخصص مبین إثبات الحکم لغیر مورد التخصیص و فیما إذا کانت مخصصه بمخصص مجمل فی الجمله فی إثباته لغیر مورد الإجمال و فیما إذا کانت مخصصه بمخصص مجمل من جمیع الجهات فی نفی الاحتمال المخالف لهما.

و من هنا یظهر الفرق بین تعارض الطریقین المعتبرین فی أنفسهما و بین اشتباه طریق معتبر فی نفسه بغیره الغیر المعتبر کذلک، کما إذا اشتبه خبر صحیح بضعیف غیر منجبر، فإن المقامین و إن اشترکا فی الحکم بنفی الثالث فیهما، إلا أن النافی له فی المقام کل واحد من المتعارضین، و ثمه إنما هو المعلوم الإجمالی المردد و هو الخبر الصحیح، فإن الطریق الغیر المعتبر عند اشتباهه بالمعتبر لا یزید علی ما کان علیه عند امتیازه عنه، فإن اشتباهه بذلک لا یجعله حجه، فتکون الحجه حینئذ هو المعتبر المشتبه به لا غیر، فهو النافی للثالث لا غیر.

و قد یشکل الفرق: بأن المفروض فی صوره تعارض الطریقین هو العلم الإجمالی بکذب أحدهما و قد مر أنه لا یعقل حجیه الطریق المعلوم الکذب، فلا

یکون کل منهما حجه، بل أحدهما، فالنافی للثالث إنما هو أحدهما، لا کل منهما، فارتفع الفرق بین المقامین بما ذکر.

و یمکن دفعه، بأن غایه ما فی المقام إنما هو العلم الإجمالی بکذب أحدهما فی مدلوله المطابقی، و أما کذبه بالنسبه إلی نفی الثالث الّذی هو مدلوله الالتزامی فلا، و لما کان المفروض وجود مقتضی الحجیه فی کل منهما و قد مر أنه لا بد بعد إحرازه من ترتیب مقتضاه علیه إلا أن یمنع مانع، و أنه علی تقدیر وجود مانع لا بد من الاقتصار فی رفع الید عن مقتضاه بمقدار مانعیه ذلک المانع، فهما بالنسبه إلی مدلولیهما المطابقی کالطریق المعتبر و الغیر المعتبر المشتبهین، و أما بالنسبه إلی ذلک المدلول الالتزامی فلا. بل کل منهما حجه علیه فیصح الفرق.

و قد یشکل: بأن القدر المعلوم و إن کان کذب أحدهما فی مدلوله المطابقی دون مدلوله الالتزامی الّذی هو عدم الثالث، لکن مجرد الشک فی کذبه فی مدلوله الالتزامی لا یصلح لکونه سببا لحجیته فیه، بل لا بد معه من حجیته فی مدلوله المطابقی- أیضا- بکونه أیضا مشکوکا، فإن المدلول الالتزامی من توابع المطابقی، فإذا حکم بعدم إراده المطابقی، فیحکم بعدم إراده الالتزامی- أیضا- فأحدهما الّذی علم بکذبه لا یکون حجه فی نفی الثالث- أیضا- فارتفع الفرق المذکور لذلک.

و یمکن دفعه، بأن المدلول الالتزامی لا یدور إرادته مدار إراده المطابقی نفیا و إثباتا، بل إثباتا فقط- بمعنی أنه لا یمکن انفکاک إراده الالتزامی عن إراده المطابقی- و أما العکس فهو ممکن- کما فی المدلول التضمنی- فتأمل (۱).

۱- من الخطاب الدال علی إراده المطابقی إلا بعد حمله علی إرادته منه. و بالجمله استفاده الجزء أو اللازم من حیث کونهما جزء أو لازما متوقفه علی استفاده الکل أو الملزوم. نعم قد یکون استفادته منهما من الخطاب المتعلق بالکل أو الملزوم بوجه آخر غیر متوقف علی حمله علی إراده الکل أو الملزوم، بل مبنی علی عدم إرادتهما و هو أنه إذا قام قرینه علی عدم إرادتهما

فيحمل الخطاب على إراده الجزء أو اللازم من جهه أنه إذا تعذر حمل لفظ على حقيقته فلا بد من حمله على أقرب مجازاته إذا كان مجاز أقرب، و هما أقرب من سائر المجازات، و حمل العمومات- بعد قيام قرينه منفصله على عدم إراده العموم- على ما عدى ما علم بخروجه من هذا الباب، فإن القرائن المنفصله فيها ليست كالمتصله موجبه لظهور العام فى إراده الباقى فتكون معينه أيضا، بل إنما هى صارفه صرف، و التعيين إنما يجى ء من جهه أقربيه تمام ما عدى الخارج إلى مدلول العام من سائر مراتب الخصوص، لكن ما نحن فيه أعنى الطريقين المتعارضين خارج عن ذلك الباب، فإن المفروض مساواه الطريقين فى كيفيه الإفاده من النصوصيه و الظهور و عدم مزيه و قوه لدلاله أحدهما على دلاله الآخر، و من المعلوم أنه إذا كانا نصين لا يمكن التصرف فى شى ء منهما بوجه بحمله على إراده جزئه أو لازمه، بل الأمر دائر بين الأخذ بتمام مؤدى هذا و بين الأخذ بتمام مؤدى ذاك، و أما إذا كانا ظاهرين فكل منهما حينئذ و إن كان قابلا للتأويل و الحمل على خلاف ظاهره، لكن لا بد أن يكون الاعتماد فى التصرف على أمر ثالث، لا على صاحبه المساوى له، لعدم صلاحيته لذلك، و لما كان المفروض انتفاء أمر ثالث فلازمه إراده تمام مدلول هذا أو تمام مدلول ذاك، فالعلم بكذب أحدهما فى مدلوله المطابقى مانع منه من حجيته فى مدلوله الالتزامى أيضا، فأحدهما غير حجه فى مداليله مطلقا. و من هنا يظهر أن الظاهرين المتعارضين ليس شى ء منهما من مقوله الخطاب المجمله من جهه اكتنافها بما أوجب إجمالها، فإن الشك هناك إنما هو فى المراد من الخطاب بعد الفراغ عن إراده معنى منه فى الجمله، و هنا إنما هو فى إراده معنى الخطاب و عدم إرادته رأسا، و سيجى ء لذلك مزيد بيان فى طى بيان جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه، فانتظر. و كيف كان فقد ظهر الفرق بين المقام و بين العمومات المخصصه، و بطل قياسه عليها، فتدبر و لا تغفل. لمحرره عفا اللَّه عنه.

ص: ۲۲۲

و الّذى يقتضيه دقيق النّظر عدم تماميه الفرق بما ذكر، و مقتضى التحقيق ثبوت الفرق بين المقامين بوجه آخر: و هو أن أحد الطريقين فى المقام و إن لم يكن حجه فى مداليله مطلقا لما ذكر فى تقرير الإشكالين المتقدمين إلا أنه ليس أحدهما المعين فى الواقع المجهول فى الظاهر، كما هو الحال فى ذلك المقام، حيث أن غير

ص: ۲۲۳

الحجه هناك إنما هو معين واقعى، و هو الخبر الضعيف مثلا مجهول فى الظاهر، لاشتباهه بالصحيح، بل أحدهما الغير المعنون بعنوان معين له فى الواقع الّذى هو فى قوه أحدهما على البدل، لأن غايه ما فى المقام العلم بكذب أحدهما مع قيام احتمال كذب الآخر- أيضا- فلا يعقل أن يكون عنوان معلوم الكذب متعينا فى أحدهما بخصوصه فى الواقع، و تعينه فيه فيما إذا علم بصدق الآخر إنما هو من لوازم العلم بصدق الآخر لا من لوازم العلم بكذب أحدهما حتى يجرى فى صوره الشك فى صدق الآخر أيضا.

و بعباره أخرى أوضح: إنه لا يعقل اعتبار مصادقه الواقع و الصدق فى نصب الطرق الغير العلميه، بأن يكون المجعول منه حجه هو المصادف للواقع، لأن ذلك العنوان إن حصل العلم به فيخرج الطريق المجعول عن كونه طريقا غير علمى، فلا يكون حجه بمقتضى دليل اعتبار الطريق الغير العلمى، بل حجيته حينئذ من باب كونه علما، و هو حجه فى نفسه لا يجعل جاعل، و إن لم يحصل العلم به، فلا ينفع نصبه طريقا للمكلف فى شى ء، فاعتبار الطريق الغير العلمى من حيث كونه طريقا غير علمى يناقضه

تقییده بصوره مصادفته للواقع، کما أنه لا یعقل تقییده بصوره العلم بکذبه تفصیلا، فإنه حینئذ یخرج عن قابلیه الطریقیه، و عدم شمول الحکم له حینئذ من باب التعبد و الاختصاص، لا التقیید و التخصیص.

نعم یمکن تقییده بصوره عدم کونه من أطراف معلوم الکذب إجمالا، لعدم استلزامه لشی ء من المحاذیر، إلا أنه غیر واقع إلا فیما إذا کان الطرف الآخر مساویا له فی سائر شرائط الحجیه التی متحققه فیه، إذ لا شبهه فی حجیه الخبر الصحیح الّذی علم إجمالا- بکذب الطریق المردد بینه و بین القیاس مثلا- فی الظاهر، فما یصح اعتباره فی اعتبار الطریق الغیر العلمی غیر وصف مصادفته للواقع، کعداله الراوی و ضبطه و نحوهما، و المفروض فی تعارض الطریقین اشتمال

ص: ۲۲۴

کل منهما علی الأوصاف المعتبره فی الاعتبار علی نحو اشتمال الآخر علیها و کون کل منهما مندرجین فی العنوان الّذی دل الدلیل علی اعتباره لشرائطه، و هو خبر العدل الضابط مثلا، و قد علمنا من جهه تنافی مدلولیهما کذب واحد منهما حیث أنه یمتنع صدق المتنافیین، لکنه لیس واحدا معینا فی الواقع مجهول فی الظاهر، بل هو أحدهما بلا عنوان معین له، لأن معینه الواقعی إما وصف الکذب و إما العلم بالکذب، و إما غیرهما، لا سبیل إلی شی ء منهما.

أما الأول: فلفرض احتمال الکذب فی کلیهما، إذ من المعلوم أنه علی تقدیر کذبهما جمیعا لا یعقل أن یکون الکذب معینا لأحدهما، لفرض عدم اختصاصه بواحد منهما.

و أما الثانی: فلأنه لا یعقل اعتباره فی متعلقه، لأنه من جعل الشی ء موضوعا لنفسه.

و أما الثالث: فالمفروض کون المتعارضین فیه سواء واقعا من غیر اختصاص له بأحدهما حتی یصلح لکونه معینا، فإذا کان الّذی علم کذبه أحدهما بلا عنوان معین فغیر الحجه منهما إنما هو أحدهما بلا عنوان، کما أن الحجه منهما إنما هو أحدهما کذلک.

هذا مع أن الکذب لا یعقل أخذه و اعتباره غایه، لعدم الحجیه، لاستلزامه لأخذ وصف المصادفه شرطا فی الحجیه.

و الحاصل أن الّذی علم من ملاحظه تنافی مدلولیهما إنما هو کذب أحدهما بلا عنوان، فأحدهما بلا عنوان غیر حجه فی مدالیله مطلقا، و أحدهما کذلک حجه فی مدالیله مطلقا، لفرض بقاء احتمال(۱) صدقه مع اشتماله علی شرائط الحجیه إلا أنه لما لم یکن له عنوان ما مر فیکون تعیینه فی خصوص أحدهما تعیینا بلا

۱- فی النسخه الأصلیه(احتماله) و الصحیح ما أثبتناه فی المتن.

ص: ۲۲۵

معین، فلأجل ذلک لا یعمل بشی ء منهما فی مؤداه المطابقی، و إنما ینفی الثالث بأحدهما المحتمل الصدق الغیر المعنون بعنوان الّذی هو الحجه.

هـذا بخلاـف مـا إذا اشـتبه طريق معتبر بغيره، فـإن المعتبر له عنوان واقعى غير عنوان الغير المعتبر، فالنـافى هنـاك للثالث إنما هو معين واقعى مجهول فى الظـاهر، ففيمـا إذا اشـتبه خبر صـحيح بضـعيف يكون النافى له هو الصـحيح الّـذى هو معين فى نفسه فى الواقع، فالمقامان اشتركا فى حكم التساقط بالنسـبه إلى المدلول المطابقى لكل من الطريقين و فى أن النافى للثالث فيهما إنما هو أحـدهما لا كل منهما و لا كلاهما معا، و افترقا فى أن النافى له فى مقامنا هـذا هو أحدهما بلا عنوان معين، و هناك هو أحدهما المعين.

و كيف كان، فحاصل ما يقتضيه تدقيق النّظر فى تعارض الطريقين تساقطهما فى مؤداهما و عدم كون واحد منهما حجه فعليه فى إثبات مؤداه المطابقى فإنه لما علم بكذب أحدهما فلا يكون أحدهما حجه لذلك، و أحدهما و إن لم يعلم بكذبه إلا أنه لما لم يكن له مـائز و يكون تعيينه فى خصوص واحـد منهمـا ترجيحـا بلاـ مرجـح فلا يكون هو- أيضا- حجه فى مؤداه المطابقى فعلا، لكنه حجه فى نفى الثالث، لفرض وجود المقتضـى فيه، فلا بـد من ترتيب مقتضاه عليه مع عـدم المانع منه، و الّـذى ذكر إنما هو يمنع منه بالنسبه إلى مدلوله المطابقى دون الالتزامى.

لا يقال: قد مر أن المدلول الالتزامى تابع للمطابقى، فإذا لم يمكن الحكم بإراده المطابقى فكيف يمكن الحكم بإراده الالتزامى.

لأنـا نقول: إن مقتضـى المـانع المـذكور إنما هو عـدم إمكان الحكم بإراده المـدلول المطابقى لأحـد الطريقين بالخصوص و أما المـدلول المطابقى لأحـدهما لا على التعيين فذلك لا يمنع من الحكم بإرادته، فيحكم بكونه مرادا، فيتبعه مدلوله الالتزامى الّذى هو عدم الثالث، فيحكم بعدم الثالث، فإن البناء على إراده

المدلول المطابقى لأحدهما لا على التعيين إنما لا ينفع فى الحكم بإراده خصوص واحد من المدلولين المطابقيين لهما، و أما فى الحكم بعـدم إراده الثالث فيجـدى جـدا، فإن المفروض أن كل واحد من الطريقين دال على نفى الثالث التزاما، فأحدهما لا على التعيين المحكوم بإراده مدلوله المطابقى فى أى منهما تعين، يقتضى نفى الثالث التزاما.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما المقام الثانى: فتوضيح المرام أن المتصور فيه، بل الممكن وجوه:

أحـدهما: أن يكـون المسـتعمل فيه الخطـاب الـدال على اعتبـار الخبر هو الوجوب التعيينى، لكن بـالنظر إلى ذات الخـبر من غير ملاـحظه حـال التعـارض أو التزاحم، بـأن يوجه به البعث و التحريـك إلى العمـل به بـالنظر إلى ذاته، كما هو الحال فى الخطاب الـدال على حليه الأشـياء أو طهارتها، كقوله تعالى: أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ*(۱) فـإن المراد به إنمـا هو الرخصه فى تناولها بالنظر إلى ذاتها التى لا تنافى المنع عن تناولها فى بعض الحالات لأجل عروض مانع، ككونها مغصوبه مثلا.

نعم المانع عند عروضه مانع من فعليتها مع بقاء مقتضيها.

و فائـده الرخصه، أو الطلب كـذلك- فيما إذا اتحـد متعلقهما مع عنوان محرم، فارتكبه المكلف حينئـذ- أنه يسـتحق حينئـذ عليه

عقاب واحد، و بدونهما- بأن يكون أصل الفعل فى حد ذاته محرما إذا اتحد مع عنوان آخر محرم كأكل النجس المغصوب مثلا (۲)- يتعدد العقاب على الارتكاب.

۱- المائده: ۴.

۲- و كوطء الأجنبيه الحائض فانه يستحق عليه عقابان أحدهما من جهه كونه وطءا للأجنبيه حيث أنه محرم ذاتا و ثانيهما من جهه وطئ المرأه حال الحيض، هذا بخلاف ما إذا كانت الحائض الموطوءه زوجته فإنه حينئذ يستحق عقاب واحد من الجهه الثانيه فقط لكون وطئها مباحا فى حد ذاتها. لمحرره عفا اللّه عنه.

و فائده الطلب التعيينى كذلك بالنسبه إلى ذات الخبرين المتعارضين مع فرض امتناع فعليته فى كل منهما و لا فى واحد منهما- كما مر- أنه يشتبه تحرير المقتضى للعمل بكل منهما أو بواحد منهما- بناء على ما قويناه أخيرا (۱)- من أن المقتضى للعمل إنما هو لأحدهما بلا عنوان، لا لكل منهما، لفرض العلم بكذب أحدهما كذلك، فيقال، فى تقرير ثبوت المقتضى لأحدهما بلا عنوان أنه لا شبهه فى مساواته للخبر السليم عن المعارض من حيث وجود المقتضى فيه، و هو كونه خبر عدل غير معلوم الكذب.

و إنما الفرق بينهما أن هذا لما لم يتعين مورده فى خصوص أحد المتعارضين،

۱- قولنا بناء على ما قويناه .. إلى آخره: يمكن المناقشه فيه بأن المفروض طلب العمل على طبق كل واحد من الخبرين و جعله طريقا فى مؤداه فى حد ذاته فهو يكشف عن وجود المقتضى للحجيه فى ذات كل منهما، و من المعلوم أن ما ثبت لذات الشى ء ثابت له فى جميع أحواله التى منها حال التعارض فى حمل الغرض، فكل منهما مشتمل على مقتضى وجوب العمل تعيينا فى تلك الحال، إلا أن التعارض مانع من عينيه الوجوب، فيترتب عليه أصله المتحقق فى ضمن التخييرى، كما هو الحال فيهما، بناء على اعتبارهما من باب السببيه. لكنها مدفوعه بأن وجوب العمل على الفرض المذكور أيضا- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- لا يتعلق بذات خصوص شى ء منهما، بل إنما هو يتعلق بعنوان الخبر الغير المعلوم الكذب. و بعباره أخرى إنه يتعلق بذات ذلك العنوان من حيث هو، و هذا العنوان صادق على أحدهما الغير المعين فى خصوص شى ء منهما، لا على كل منهما فتأمل، فالمقتضى للحجيه إنما هو متحقق فى أحدهما بلا عنوان، لا فى كل منهما، هذا. و بل يمكن دعوى ذلك بناء على اعتبارهما من باب السببيه أيضا، إذ من المعلوم أنه على ذلك التقدير- أيضا- لا يجب العمل بالخبر المعلوم الكذب، بل موضوع وجوب العمل حينئذ- أيضا- هو المحتمل للصدق منه الصادق فى صوره التعارض على أحدهما بلا عنوان. اللهم إلا أن يقال إنه و إن كان صادقا على أحدهما بلا عنوان إلا أنه صادق على خصوص كل منهما أيضا لفرض عدم معلوميه كذب خصوص شى ء منهما فثبت المقتضى لوجوب العمل فى خصوص كل منهما لذلك و العلم بكذب أحدهما بلا عنوان ربما يمنع من العمل بواحد منهما بالخصوص فى مؤداه على وجه الطريقيه دون السببيه فافهم. لمحرره عفا اللّه عنه.

فذلك منع من التمسك و حجيته فعلا فى إثبات مؤداه المطابقى. و أما بالنسبه إلى مؤداه الالتزامى الخالى عن المانع، فلا فرق

بينهما بوجه.

فيقتصر فى رفع اليد عنه على مقدار ما يمنعه المانع- لما مر- من أنه بعد ثبوت المقتضى فلا بد من ترتيب مقتضاه عليه حسبما أمكن.

و قد مر أنه لا مانع من ترتيب نقيض مقتضاه عليه حينئذ، و هو نفى الثالث- بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقيه- و العمل بأحدهما مخيرا- بناء على اعتبارها على وجه السببيه- و كذلك الحال فى سائر الواجبات النفسيّه المتزاحمه.

و بالجمله إذا كان الحكم معلقا على ذات الشى ء من حيث هو، فتعليقه عليه على هذا الوجه يكشف عن ثبوت المقتضى له فيه مطلقا فى جميع حالاته، و لازمه ترتيب ذلك الحكم أمرا كان، أو نهيا عليه إذا لم تزاحمه جهه أخرى خارجيه مساويه له، أو غالبه عليه، و على تقدير التزاحم يقتصر على مقداره.

ثم إن ذلك الشى ء إذا عرضته جهه أخرى مؤكده لما فيه من مقتضى ذلك الحكم بأن اتحد مع عنوان آخر مشتمل على الجهه المقتضيه للحكم الّذى تقتضيه جهه ذات ذلك الشى ء فلازمه ثبوت مرتبه متأكده من ذلك الحكم له حينئذ، فإن كل علتين مشتركتين فى معلول إذا وردتا على مورد دفعه فلا يعقل أن يؤثر كل منهما أثرا ممتازا عن أثر الآخر، بل يؤثر كل منهما حينئذ ذلك المقدار الّذى كانت تؤثر فيه، فيتداخل أثرهما و يكون الحاصل من كليهما مرتبه بمقدار مجموع المقدارين، كما فى صوره ورود علتين للسواد، أو الحمره على مورد دفعه.

و الحاصل أنه يؤثر كل منهما حينئذ أثره، لكن وحده المورد مانعه من امتياز أثر كل منهما عن أثر الآخر، نظرا إلى امتناع اجتماع المثلين كاجتماع الضدين فى مورد واحد، و لأجل كون كل منهما مؤثره ترى أنه تتعدد آثارهما حينئذ، كتعدد العقاب على الفعل إذا كان الحكم الحرمه، أو على الترك إذا كان هو الوجوب.

ص: ۲۲۹

و ثانيها: أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو خصوص الوجوب التعيينى- أيضا- لكن مع ملاحظه تقييده بغير صوره التزاحم و التعارض، فيكون حاله حال سائر التقييدات اللفظيه من حيث رجوع التقييد إلى تقييد المصلحه المقتضيه للحكم، هذا بخلاف الوجه الأول، فإن التقييد بناء عليه إنما هو من جانب العقل، و هو راجع إلى تقييد فعليه تأثير تلك المصلحه مع ثبوت أصلها مطلقا، لا إلى تقييد نفسها، و لازمه عدم ثبوت وجوب العمل للطريقين مطلقا، لا تخييرا، و لا تعيينا، على كل من وجهى اعتبارهما من السببيه، أو الطريقيه أما الوجوب التعيينى فواضح.

و أما التخييرى، فلأنه لا مقتضى حينئذ حتى يترتب عليه مقتضاه على حسب الإمكان، فيقال- بناء على اعتبارهما من باب السببيه- إن الممتنع إنما هو تأثيره فى عينيه الوجوب، دون أصله باعتبار تحققه فى ضمن التخييرى،- و بناء على اعتبارها من باب الطريقيه- إن الممتنع إنما هو حجيه أحدهما الغير المعلوم الكذب فى مؤداه المطابقى، لما مر غير مره، و أما حجيته بالنسبه إلى مدلوله الالتزامى- و هو نفى الثالث- فممكن، فيكون حجه عليه لوجود المقتضى بالنسبه إليه و عدم المانع منه.

فعلى هذا، فاللازم فى صوره التعارض- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- فرض المسأله التى تعارضا فيها كالمسأله الخاليه عن النص رأسا و العمل على مقتضى الأصول العمليه المقرره لتلك الصوره.

و بناء على اعتبارهما من باب السببيه فلا يفرض شك فى جواز عدم العمل بواحد منهما، لفرض تقييده دليل اعتبارهما بغير تلك الصوره و يرجع فى الشك فى المسأله المتفرعه عليهما إلى تلك الأصول المقرره لصوره فقد النص.

و ثالثها: أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو خصوص الوجوب التعيينى مع إراده شموله لصوره التزاحم و التعارض، لكن من باب التوطئه لإفاده حكم

صوره التزاحم و التعارض على وجه ينطبق على غرضه من مطلوبيه العمل بكل من الخبرين حال التعارض- أيضا- فى حد ذاتهما و طلبه للعمل بكل منهما حينئذ تخييرا- بناء على اعتبارهما من باب السببيه- و من حجيه أحدهما بلا عنوان الّذى يجدى فى نفى الثالث- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- بمعونه العقل (۱) جمعا بين الحقين من إفاده الغرض على ما هو عليه فى نفسه، و الاستراحه عن كلفه إيراد خطاب آخر لبيان حكم خصوص صوره التعارض أو التزاحم.

بيان ذلك: إن الّذى فى نفسه إنما [هو] وجوب العمل بكل واحد من آحاد الخبر عينا فى صوره السلامه عن المعارض مطلقا، و تخييرا فى صوره التعارض- بناء على اعتبارها من باب السببيه- و عدم وجوب العمل بواحد منهما فى مؤداه مع العمل بواحد منهما بلا عنوان فى نفى الثالث فى تلك الصوره.

و من المعلوم أن حكمها فى صوره التزاحم، أو التعارض مخالف لحكمها فى صوره السلامه، فلا يمكن إفاده الحكمين بخطاب واحد، لتوقفه على جواز استعمال اللفظ فى معنيين، فلا بد إذن إما من خطابين، أو خطاب واحد يصلح لإفاده حكم الصورتين و لو بمعونه العقل، مع عدم استلزامه لمحذور استعماله فى معنيين، و مع إمكان خطاب واحد معه لذلك على الوجه المذكور لا حاجه إلى خطابين، فإن إيراد خطاب يدل على الوجوب التخييرى مثلا و إن لم يكن مفيدا لحكم الصورتين و لو بمعونه العقل نظرا إلى أن غايه ما يترتب عليه إطلاقه بالنسبه إلى صوره السلامه- أيضا-، و من المعلوم أن ثبوت الوجوب التخييرى لا يكشف عن مقتضى الوجوب التعيينى حتى يحكم بمقتضاه فى صوره السلامه، إلا أن الخطاب الدال (۲) على الوجوب التعيينى مع تعميم الوجوب بالنسبه إلى

۱- قولنا بمعونه العقل متعلق بالإفاده فى قولنا لإفاده حكم صوره التعارض. لمحرره عفا اللّه عنه.

۲- نعم مع عدم تعميمه بالنسبه إلى تلك الصوره يفهم منه التقييد فى المقتضى المستلزم لعدم ثبوت الحكم فى تلك الصوره أصلا كما مر سابقا فلا يكون مفيدا لغرضه الكامن فى نفسه. لمحرره عفا اللّه عنه.

صوره التزاحم و التعارض كاف فى إفاده حكم الصورتين بمعونه العقل.

أما إفادته لحكم صوره السلامه عن المعارض و المزاحم فظاهره.

و أما إفادته لحكم صوره [عدم] السلامه عنهما، فلأنه إما يدل على اعتبار الخبر من باب السببيه، و إما أن يدل عليه باعتبار الطريقيه.

فإن كان مفاده هو الأول، فتقريب استفاده حكم الصوره المذكوره حينئذ أن العقل لما رأى ثبوت الوجوب التعيينى لكل منهما مع عجز المكلف عن العمل بكليهما جميعا و مع ملاحظه أن المتكلم حكيم لا يكلف بغير المقدور، فيستفيد من ذلك كله أن غرض المتكلم من تعميم الوجوب التعيينى إلى تلك الصوره إنما هو التنبيه على تماميه المقتضى له فى كل منهما فيها و أنه يجب العمل بمقتضاه بما أمكن، و هو العمل بأحدهما لا تركهما جميعا، و هكذا يقال: فى سائر الواجبات النفسيّه أيضا.

و إن كان مفاده هو الثانى، فتقريب استفاده حكم الصوره المذكوره حينئذ أن العقل لما رأى إطلاق وجوب العمل بالنسبه إلى تلك الصوره، و علم أن الغرض إنما هو العمل بهما بعنوان الطريقيه مع ملاحظته أنه لا يعقل التعبد بطريق معلوم الكذب، بل لا بد فيه من احتمال الإيصال، و أن التعبد بكل منهما فى مؤداه المطابقى عينا مستلزم للتعبد بالطريق المعلوم الكذب كذلك، و بواحد منهما بالخصوص لا يدل عليه الكلام لفرض مساواتهما فى العنوان المأخوذ فيه و أن أحدهما بلا عنوان محتمل له مساو للخبر السليم عن المعارض من حيث اشتماله على الجهه المقتضيه للحجيه، إلا أنه لعدم تعينه فى شخص خاص لا يمكن التمسك فى مؤداه المطابقى مع إمكان التمسك به فى مؤداه الالتزامى، و مع ملاحظه أنه مع وجود المقتضى يترتب عليه مقتضاه إذا لم يمنعه مانع، فيستفيد من ذلك كله أن الغرض إنما هو حجيه أحدهما بلا عنوان فى نفى الثالث، و عدم حجيه

شى ء منهما فى مؤداه المطابقى (۱).

و رابعها: أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو القدر المشترك بين الوجوب التعيينى و التخييرى و إيكال إفاده العينيه و التخييريه بالنسبه إلى صورتى التزاحم و عدمه إلى العقل، و كذا إفاده أن التخييرى على تقديره ليس كالتخييرى المصطلح، و هو ما يسقط عن مورده المطلوبيه و المحبوبيه و المصلحه بمجرد الإتيان ببدله، بل المصلحه موجوده فى المبدل بعد الإتيان ببدله أيضا أما تقرير استفاده العقل عينيه الوجوب بالنسبه إلى غير صوره التزاحم فهو أنه بعد ما علم أنه طلب العمل بالخبر مع فرض عدم جعل بدل له فى مقام امتثال ذلك الطلب المتعلق به يحكم بلزوم العمل به عينا، فإن لازم عدم جعل بدل لواجب عقلا انحصار مورد الامتثال فى ذلك الواجب، كما أن لازم جعل بدل له إنما هو عدم انحصار مورده فيه، و منه يظهر وجه استفاده الوجوب التخييرى بالنسبه إلى صوره التزاحم.

و يمكن استفادته بوجه آخر أحسن، بل متعين (۲) و هو أن الطلب المفروض تعلقه بكل من المتزاحمين لا يعقل كونه تعيينيا، لاستلزامه للتكليف، بما

۱- لا يقال: إن المفروض وجود المقتضى لأحدهما بلا عنوان فهو حجه عينا فى مؤداه المطابقى أيضا و هو صادق على خصوص

كل منهما على حد سواء و لازمه التخيير منهما. لأنا نقول: المفروض حرمه العمل بأحدهما بلا عنوان أيضا لفرض العلم بكذب أحدهما كذلك و هو صادق على كل منهما فيدور الأمر فى كل منهما بين حرمه العمل به فى مؤداه المطابقى و بين جوازه فيتساقط الجواز و الحرمه فى كل بالنسبه إلى مؤداه المطابقى فيرجع إلى الأصل فى مؤدى كل منهما. لمحرره عفى اللّه عنه.

٢- قولنا بل متعين، وجهه أن جعل البدل فى المقام إنما هو من قبل العقل و هو إنما يحكم به بعد حكمه برفع التعيين عن كل من المتزاحمين مع ثبوت أصل الوجوب لكل منهما تخييرا، و فى الحقيقه بدليه كل منهما عن الآخر مفهوم منتزع من حكمه برفع التعيين من غير أن تكون هى بحكم آخر منه، فبدليه كل منهما عن الآخر متوقفه و متفرعه على رفع التعيين عن كل منهما مع ثبوت الوجوب التخييرى له، فلو توقف حكمه بالتخيير حينئذ على بدليه أحدهما عن الآخر يلزم الدور. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ٢٣٣

لا يطاق، فيتعين فى التخييرى.

و هذا الوجه إنما يجرى فى الخبرين المتعارضين- بناء على اعتبار الاخبار من باب السببيه-، و أما- بناء على اعتبارها من باب الطريقيه- فلا يكاد يجرى فيهما.

و يمكن إجرائه فيهما بتقريب آخر: و هو أنه أريد من الخطاب وجوب التعبد بكل خبر، و جعله طريقا فى مؤداه من غير ملاحظه التعيين و التخيير فيه، فحينئذ تلاحظ خصوصيه الموارد.

فإن كان المورد قابلا- للوجوب التعيينى، بأن يكون الخبر المفروض تعلق الوجوب به سليما عن معارضه مثله فى مؤداه، فيتعين وجوبه فى التعيين.

و إن لم يكن قابلا لذلك لأجل معارضته بمثله، فلا مانع عقلا من كونه حينئذ تخييريا، و إلا للزم طرح الأخبار الآمره بالتخيير فى المتعارضين المتساويين، فيتعين فى التخييرى، فعلى هذا فيكون التخيير فى المتعارضين بمقتضى أدله اعتبارهما و يكون أصلا أوليا فيهما.

نعم وجوب الترجيح حينئذ- فيما إذا كان مرجح لأحدهما- إنما هو أصل ثانوى وارد عليه، لعدم اقتضاء أدله اعتبارهما ذلك، إذ المفروض اشتمال كل منهما على الشرائط المعتبره فى الحجيه المأخوذه فى أدله اعتبارهما، و المزيه القائمه بأحدهما- التى تدل تلك الأخبار على وجوب الترجيح بها- خارجه عن تلك الشرائط، فأولويه الأخذ بذيها إنما جاءت من قبل تلك الأخبار.

فإذا عرفت تلك الوجوه، فهل الأوفق بأدله اعتبار الأخبار أى منها؟

لا- يخفى أن الثانى منها- مع منافاته لظواهر تلك الأدله حيث أنها ظاهره فى الإطلاق- يمنع من المصير إليه الأخبار العلاجيه المفيده لحجيه أحد المتعارضين فى الجمله.

مضافا إلى قيام الإجماع عليه أيضا، فلا يمكن حمل تلك الأدله عليه.

و الرابع منها و إن كان هو مقتضى ظاهر الأمر عرفا، لما حققنا فى محله من أنه ظاهر فى مجرد الطلب الحتمى و أن التعيين و التخيير خارجان عن مدلوله يلحقانه باعتبار خصوصيات الموارد المقتضيه لأحدهما، إلا أنه يبعد إرادته من الأوامر الوارده فى تلك الأدله، إذ لو كانت هى ظاهره فيه لما يبقى تحير لأحد فى حكم صوره التعارض، فلم يكن داع لتلك الأسئله فى الأخبار العلاجيه، و لا لورود كثير منها مع عدم سبق سؤال- أيضا- فذلك يكشف عن اكتفاف تلك الأوامر بما أوجب صرفها عنه إلى ما لا يغنى عن بيان صوره التعارض، فلا يكاد يمكن حملها عليه.

فظهر أن الأوفق بتلك الأدله أحد الوجهين الآخرين، و هما الأول و الثالث، لعدم منافاتهما لما ذكر.

إلا أنه قد يستشكل فى صحه الوجه الأول فى نفسه بأن إيراد الحكم إذا كان إباحه و رخصه على ذات الشى ء من حيث هو و إن كان جائزا، بل واقعا أيضا، لكنه يشكل فيما إذا كان من مقوله الطلب- كما هو المفروض فى تلك الأدله- فإنه لا يكاد يمكن بقائه فيما إذا اقترن ذلك الشى ء بمانع من امتثاله، لكونه لغوا حينئذ، فلا يكون ثابتا لذات الشى ء من حيث هو، فإن الثابت له كذلك لا بد من ثبوته له فى جميع حالاته كما مر، فإن الذات متحققه فى جميع حالاته اللاحقه له و الحكم المعلق على موضوع يدور مدار ذلك الموضوع.

لكنه مدفوع بعدم الفرق بينه و بين الإباحه من تلك الجهه، لجريان شبهه اللغويه فيها- أيضا- بعينها، إذ يقال فيها- أيضا- أنها لا يعقل بقائها فيما إذا اقترن الشى ء بجهه محرمه فيلغى إلى آخر ما ذكر من التقريب.

و الّذى يقوى فى النّظر أن ذلك الحكم لا يمكن فعليته (۱) فى صوره وجود

۱- المراد بالفعليه انما هو فعليته بالنسبه إلى آثاره- بمعنى ترتيبها فى صوره وجود المانع- و بعدم الفعليه ثبوت أصله مع عدم ترتيب تلك الآثار، فوجوده فى تلك الصوره فعلى و آثاره شأنيه. لمحرره عفا اللّه عنه.

المانع، فإنه إنما يمنع من ترتيب آثاره التى هى المؤاخذه على المخالفه إذا كان إلزاما، أو عدمها و جواز التناول فعلا إذا كان رخصه من غير فرق بين الطلب و غيره، فافهم.

ثم إنه يظهر من المصنف (قدس سره) اختيار الوجه الثالث، حيث أنه جعل كلا من المتعارضين مشمولا لدليل الاعتبار، إلا أنه قيد امتثال الأمر الوارد فيها فى كل منهما بصوره عدم العمل بالآخر- على تقدير اعتبارهما من باب السببيه- و جعلهما دليلا على نفى الثالث مع تساقطهما فى مؤداهما لأجل التعارض- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- فتدبر.

ثم إن فى كلامه (قدس سره) فى مقام تأسيسه للأصل فى المتعارضين مواقع للنظر لا يسعنى المجال للتعرض لجميعها، فلنقتصر على واحد منها، و هو قوله:

(بل وجود المصلحه فی کل منهما بخصوصه مقید بعدم معارضته بمثله)(۱).

و لا یخفی علی المتأمل أن وجود مصلحه الإیصال فی کل منهما بالخصوص مقید بعدم وجودها فی الآخر، لا بعدم معارضه موردها للآخر.

و کیف کان، فالأجود ما ذکرنا فی تأسیس الأصل.

مفاد الأخبار عند التعارض

قوله- قدس سره-: (و أما أخبار التوقف الداله علی الوجه الثالث، من حیث أن التوقف فی الفتوی یستلزم الاحتیاط فی العمل)(۲).

(۱) اعلم أن الوجه الثالث مرکب من دعویین:

أحدهما: وجوب التوقف فی المتعارضین و عدم الإفتاء بشی ء منهما.

و ثانیهما: الاحتیاط فی مقام العمل و الرجوع فیه إلیه مطلقا.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۲.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۶۳.

و تقریب الاستدلال بأخبار التوقف علی أولهما أنها آمره بالتوقف فی مورد الشبهه، و کل من التوقف و الشبهه عام، فإن التوقف عباره عن السکون و عدم المضی، و الشبهه عباره عن اشتباه الواقع، فکل منهما یعم المقام، فان عدم المضی معنی واحد فی مقام الفتوی و العمل، و الاختلاف إنما هو فی مصادیقه، حیث أن مصداقه فی مقام الفتوی ترکه، و فی مقام العمل ترک العمل المخالف للاحتیاط، و کذلک الاشتباه معنی واحد فی جمیع الموارد، و الاختلاف إنما هو فی مصادیقه، حیث أنه فی الشبهات الحکمیه مسبب عن فقد النص، أو إجماله، أو عن تعارضه- کما هو المفروض فی المقام- و فی الشبهات الموضوعیه مسبب عن اختلاط الأمور الخارجیه مع تبین حکم العنوان الکلی، فتدل تلک الأخبار بإطلاقها علی وجوب التوقف فی مقام الفتوی فی الشبهه الحکمیه الناشئه عن تعارض النصین المبحوث عنها فی المقام.

و أما تقریب الاستدلال بها علی الثانیه، أنه إذا ثبت بمقتضاها وجوب التوقف من حیث الفتوی فثبت وجوبه من حیث العمل أیضا- لاستلزام الأول للثانی، کما ادعاه المصنف (قدس سره).

و وجهه: أن وجوب التوقف من حیث الفتوی علی تقدیر ثبوته ثابت مطلقا شامل للإفتاء بالحکم الظاهری، و وجوب التوقف من حیث الحکم الظاهری یستلزم وجوبه من حیث العمل.

لكن الإنصاف: أن الاستلزام غير بين، بل يمكن منعه لانتقاضه بالشبهات الحكميه التى يرجع فيها إلى أصاله البراءه العقليه، إذ من المعلوم أن معنى الرجوع أنه يقبح المؤاخذه عقلا على التكليف من غير بيان و حجه، فلا مؤاخذه على ارتكاب محتمل الحرمه أو ترك محتمل الوجوب مع فرض عدم قيام الحجه عليهما، فيكون الحاصل نفى العقاب بمقتضى حكم العقل و ترك الاحتياط فى مقام العمل لذلك، و من المعلوم أن نفى العقاب كذلك ليس إفتاء

ص: ۲۳۷

بالإباحه شرعا، لا- ظاهرا و لا- واقعا، فلا- يخالف الاحتياط من حيث الفتوى، بل يوافقه، فيتحقق هناك الاحتياط فى الفتوى مع عدمه من حيث العمل.

لا- يقال: إن غايه ما هناك تحقق الاحتياط فى الفتوى مع الرخصه فى ترك الاحتياط من حيث العمل، و المدعى ثبوت التلازم بين وجوب الاحتياط فى الفتوى و بينه من حيث العمل، لا بين تحققه من حيث الفتوى و بين وجوبه من حيث العمل.

لأنّا نقول: إن العمل بالبراءه الأصليه- أيضا- يقول بوجوب الاحتياط من حيث الفتوى مع قوله بعدم وجوبه من حيث العمل، فتأمل (۱).

و الأولى أن يتمسّك بإطلاق أخبار التوقف، بتقريب أنّها تدل بإطلاقها على وجوب التوقف من حيث العمل فى مورد الشبهه- أيضا- و المفروض فى المقام الشبهه فى حكم الواقعه لأجل تعارض النصين، فلا بد من التوقف من حيث العمل- أيضا- فافهم.

قوله- قدس سره-: (و إلا لوجب التوقف)(۲).

(۱) إشاره إلى وجه توهم دلاله الأخبار الآمره بالتخيير فى المتعارضين على اعتبار الأخبار من باب السببيه.

و توضيحه: أنه لو كان اعتبارها على وجه الطريقيه لكان مقتضى القاعده

۱- وجه التأمل أنه يمكن دفع النقض بموارد أصاله البراءه بأن ترك الاحتياط فيها من جهه أن المكلف يستكشف من حكم العقل بقبح التكليف من غير حجه إباحه الفعل شرعا فى مرحله الظاهر، نظرا إلى الملازمه بين حكمه و بين حكم الشرع فتركه العمل بالاحتياط فى العمل بعد إفتائه بالإباحه الشرعيه ظاهرا و اعتماده فيه إليها، إذ لا معنى للإباحه إلا رفع المنع و الجرح عن الفعل، و من المعلوم أنه يعلم بحكم العقل المذكور أن الشارع رفع المنع عن الفعل المشكوك حكمه، فيجوز الإفتاء بالإباحه الظاهريه شرعا فلم يجمع وجوب التوقف فى الفتوى مع عدمه فى العمل، بل اجتمع جوازه فيه مع جوازه من حيث العمل فلا تغفل. لمحرره عفا اللّه عنه.
۲- فرائد الأصول ۲: ۷۶۳.

ص: ۲۳۸

أن يحكم الشارع فى المتعارضين منها بالتساقط فى مؤداهما، فإن القاعده فيهما- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- إنما هو

ذلک، کما مر غیر مره، و حکمه بالتخییر یناسب اعتبارها علی وجه السببیه، إذ القاعده فیهما- بناء علی اعتبارهما کذلک- إنما هو ذلک، و قوله (قدس سره): (لقوه احتمال أن یکون التخییر حکما ظاهریا عملیا)(۱) (۱) دفع لذلک الوجه.

و توضیحه: أن اعتبارها علی وجه الطریقیه إنما ینافی ثبوت التخییر فی المتعارضین علی نحو ثبوته للمتزاحمین من الواجبات النفسیّه، بأن یکون کل منهما مطلوبا نفسیا واقعیا تخییرا.

و أما ثبوته فیهما بعنوان کونه حکما ظاهریا فی مقام العمل [فلا ینافی](۲) کما مرت الإشاره إلیه سابقا، و أخبار التخییر لیست ظاهره فیه علی الوجه الأول، بل ساکته عنه، فغایه ما ثبت منها إنما هو التخییر بین المتعارضین و هو أعم منه فلا یدل علیه.

ثم إن وجه قوه احتمال کونه علی الوجه الثانی ظهور أدله اعتبار الأخبار فی اعتبارها علی وجه الطریقیه مع عدم ظهور أخبار التخییر علی خلافها.

هذا مضافا إلی شهاده الأخبار الآمره بالأخذ بالمرجحات، إذ لا ریب أن تلک المرجحات من المزایا التی توجب أقربیه ذیها إلی الصدور، أو أبعدیه احتمال عدم صدوره، و من المعلوم أن المعتبر فی المتزاحمین فی مقام الترجیح کون الراجح مشتملا علی مزیه موجبه لتأکد مطلوبیته و أهمیته بالنسبه إلی صاحبه، و مجرد أقربیه صدوره، أو أبعدیه احتمال عدم صدوره بالنسبه إلی صاحبه لا یصلح لجعله أهم سیما مع اشتمال صاحبه- أیضا- علی جمیع الشرائط المعتبره فی المطلوبیه

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۳.

۲- زیاده یقتضیها السیاق.

المأخوذه فی أدله اعتبارهما.

هذا مضافا إلی ما مر سابقا من أنه لا یتحقق التزاحم بین الخبرین إذا کان اعتبارهما علی وجه السببیه إلا فیما إذا کان مؤدی أحدهما مطلوبیه الفعل و مؤدی الآخر مطلوبیه ترکه.

و علی تقدیر اعتبارهما علی ذلک الوجه لا بد من تخصیص حکمی التخییر و الترجیح بتلک الصوره، لعدم الدوران بینهما فی غیرها، فلا داعی إلی ترک العمل بأحدهما و طرحه، مع أن مورد الأخبار العلاجیه أعم منها قطعا و بلا ریب من أحد فیه.

و أیضا من الظاهر ورود أدله اعتبار الأخبار فی اعتبارها علی طبق بناء العقلاء، و من المعلوم أن بناءهم علی اعتبارها من باب الطریقیه، و قوله: (بل هو أمر واضح)(۱) (۱) إشاره إلی هذا.

فکل من هذه الوجوه شاهد قوی علی أن التخییر الثابت فی المتعارضین حکم ظاهری ثابت فی مورد التوقف.

ثم إن المصنف (قدس سره) لم یذکر أخبار التخییر و إنما ادعی تواترها علیه.

نعم بعض أخبار الترجيح التى ذكرها مشتمل على التخيير مع فقد المرجحات، فيكون هو من أخبار التخيير- أيضا- و هو خاص بالنسبه إلى سائر أخباره التى لم يذكر المصنف (قدس سره) و إنى لم أتمكن من كتاب من كتب الأخبار المشتمله عليهما مكننى اللّه تعالى منها عن قريب، و وفقنى للتدبر فيها و شرح صدرى و يسر أمرى بمحمد و آله الطاهرين صلواته عليهم أجمعين إلى يوم الدين.

١- فرائد الأصول ٢: ٧۶٣.

ثم إن المصنف (قدس سره) ذكر الوجوه الثلاثه فى المتعارضين على سبيل الإطلاق المقتضى لجريان كل منهما على القول به فى جميع موارد الأصل الأولى، و هو التساقط، و ظاهر جعله كلا منها مقابلا للأصل السابق- أيضا- يقتضى ذلك.

لكنه لا يستقم بالنسبه إلى الوجهين الأخيرين المشار إليهما بقوله (أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما)(١) (١) ضروره أن الأصل المذكور المفروغ عنه يعم جميع موارد تعارض الخبرين حتى ما لا يكون موردا للاحتياط، بمعنى عدم كون أحدهما موافقا له كما إذا كان مؤدى أحدهما الوجوب، و مؤدى الآخر الحرمه، فلا يعقل حينئذ القول بالأخذ بما طابق منهما الاحتياط أو بنفس الاحتياط و لو كان مخالفا لهما، فكان عليه (قدس سره) أن يقول: (أو العمل بما طابق منهما الاحتياط إن كان أحدهما موافقا له و إلا فالتخيير، أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما مع إمكانه، و إلا فالتخيير) فحينئذ يجرى كل من الوجهين فى جميع موارد الأصل المذكور، و كأنه (قدس سره) اعتمد فى إفاده ذلك الّذى ذكرنا على وضوحه، فلذا اقتصر فى التعبير عنه بما ذكر.

ثم إن قوله: (أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما) بعد تقييده بما ذكرنا أيضا بظاهره لا يستقيم، فإن ظاهر قوله و لو كان مخالفا لهما هو الأخذ بما خالف كليهما جميعا.

و من المعلوم أن عد ذلك وجها من وجوه المسأله بعد البناء على كون أحد الخبرين المتعارضين حجه لا محاله تناقض ظاهر، فإن لازم كون أحدهما حجه نفى الاحتمال الثالث، فمع التزامه لا يمكن المصير إلى وجوب الاحتياط المخالف لهما، نعم يجوز ذلك.

١- فرائد الأصول ٢: ٧۶٢.

و يمكن ان يوجه ذلك بأن مراده من قوله (و لو كان مخالفا لهما) ليس ما كان مخالفا لكليهما، بل إنما هو المخالف لخصوص كل منهما، بقرينه تمثيله لذلك بالظهر و الجمعه، فتأمل.

لكن يبقى فيه إشكال آخر، لا أرى محيصا عنه، و هو أنه بعد فرض كون أحد الخبرين حجه لا محاله لا يعقل إيجاب الرجوع

إلى الاحتياط فيما إذا كان أحدهما موافقا له أيضا، لأن قضيه الفرض المذكور كون المرجح فى مقام العمل أحد الخبرين، لا الاحتياط الموافق له.

اللهم إلا- أن يوجه ذلك بأن المراد كون الاحتياط مرجعا فى مؤدى الخبرين، نظرا إلى أن القدر المتيقن من الإجماع و الأخبار حجيه أحدهما فى الجمله، من غير ثبوت أن يكون ذلك على وجه التعيين أو التخيير، فلا- يجوز التمسك بواحد منهما فى خصوص مؤداه لقيام احتمال كون الحجه أحدهما بالخصوص و لا نعلمه، و المراد بحجيه أحدهما فى الفرض المذكور هذا، فمعنى حجيه أحدهما حجيه أحدهما فعلا فى نفى الثالث مع عدم كونه حجه فى خصوص مؤداه، فلا ينافى الرجوع إلى الاحتياط فى خصوص مؤداه.

لكنه أفسد من سابقه، لأن ذلك- كما مر غير مره- إنما هو يقتضى الأولى (۱)، و المراد بالوجه المذكور ما كان مخالفا له، و من المعلوم أن مقتضى الإجماع و الأخبار المتواتره إنما هو حجيه أحدهما حينئذ فعلا فى مؤداه، و مراده (قدس سره) أيضا ذلك.

هذا مع أن المفروض فى مورده الوجوه الثلاثه إنما هى صوره تكافؤ الخبرين، و عدم ترجيح لأحدهما شرعا، و معه لا يحتمل كون الحجيه على تقدير

۱- نعم تفارقه من حيث أن مقتضاه حجيه أحدهما بلا- عنوان لا- الغير المردد بين كونه أحدهما بالخصوص أو على التخيير. لمحرره عفا اللّه عنه.

ثبوتها- كما هو المفروض- مختصه بأحدهما، بل يلازم حجيه كل منهما تخييرا.

قوله- قدس سره-: (و يحتمل أن يكون التخيير للمفتى، فيفتى بما اختاره، لأنه حكم للمتحير، و هو المجتهد)(۱).

(۱) فيه أن كون التخيير حكما للمتحير مسلم لكن المتحير ليس المجتهد فحسب، بل المقلد- أيضا- متحير، فان تحيره فى نفس الحكم الفرعى، و فى أدلته، و شرائط تلك الأدله، و مؤدياتها، لا ينافى تحيره فى الخبرين، بل هو من هذه الجهه- أيضا- متحير، لا يدرى ما يصنع فيهما، فيكون تحيره من هذه الجهه زائدا على تحيره من الجهات الاخر المذكوره، فهو متحير فى جميع جهات التحير للمجتهد، التى منها تحيره فى حكم الخبرين المتعارضين، الّذى حكمه التخيير بينهما، إلا- أنه عاجز عن استعلام ذلك الحكم و استنباطه، فإذا استنبطه المجتهد يكون ذلك حكما مشتركا بينه و بين المقلد.

اللهم الا أن يقال: إن مطلق الجاهل لشى ء لا يسمى متحيرا فى ذلك الشى ء، و إنما يصدق عليه هذا العنوان إذا كان مبتلى به، و لا بد له من عمل فيه، فينحصر فى المجتهد (۲)، إذ المقلد لمكان عجزه لا يلزمه التصدى لتعيين الطريق الفعلى من المتعارضين.

قوله- قدس سره-: (فلو فرضنا أن راوى أحد الخبرين عند المقلد أعدل إلى قوله فلا عبره بنظر المقلد)(۳).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۳.

۲- و بعباره [أخرى] إن المتحير هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (درمانده) و هو لا يصدق إلا على من ليس له بد من العمل مع جهله فى كيفيه العمل. ألا ترى أن من لم يرد الذهاب إلى بغداد لكنه جاهل بطريقه لم يصدق عليه أنه متحير فى طريق بغداد، بل يقال له أنه جاهل به فحسب بخلاف من أراد الذهاب إليه مع جهله بطريقه فيصدق عليه انه متحير فى طريقه. لمحرره عفا اللّه عنه.

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۶۳.

ص: ۲۴۳

(۱) قال (دام ظله) عدم العبره بنظر المقلد- فى الموارد المذكوره بحيث يكون اعتقاده بخلاف ما اعتقده المجتهد كعدمه فى جواز أخذه الحكم الّذى استنبطه المجتهد بناء على اعتقاده فى كيفيه الطريق- مشكل غايه الإشكال، و إنما المسلم من جواز تقليده له إنما هو ما إذا لم يكن معتقدا بخلاف ما اعتقده المجتهد فى الطريق.

قوله- قدس سره-: (و إن كان وجه المشهور أقوى)(۱).

(۲) قال (دام ظله) الظاهر ذلك.

و أنا أقول و للنفس فى كل من الوجهين تأمل و تزلزل، و المرجو من اللّه أن يهدينا إلى سواء السبيل، فإنه خير هاد و دليل، و كأن القوى فى النّظر انما هو الوجه الثانى، فان الظاهر من الأخبار العلاجيه كونها مسوقه لبيان حكم المتعارضين بالنسبه إلى من يكون طريقه إلى الواقع الأخبار، أعنى من يجب عليه تحصيله بها، لا غير، مع جهله بالطريق الفعلى له من المتعارضين، و هذا لا يكون الا المجتهد، إذ المقلد طريقه إلى الواقع ليس إلا اعتقاد المجتهد.

و لو تنزلنا عن ذلك فغايه الأمر كونه متحيرا فى العمل، بين العمل باعتقاده، أو بما يشخصه من الخبر لشرائط حجيته، و على أى تقدير خارج عن مورد الأخبار العلاجيه، و الإشكال المتقدم منه (دام ظله) إنما يقدح بالاستشهاد بالموارد المذكوره، إذ هى على تقدير ثبوت عدم جواز عمل المقلد بمقتضى اعتقاد المجتهد فيها لا تكون شاهده على المدعى، لكنها لا تقدح به، فان عدم جواز العمل حينئذ من باب أنه حينئذ عالم بخطإ اجتهاد المفتى، و هو لا يلازم جواز عمله بمقتضى ما اعتقده هو، حتى ينافى اختصاصه حكم المتعارضين بالمفتى، فافهم.

قوله- قدس سره-: (فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتحير فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتحير بعد الالتزام.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۴.

ص: ۲۴۴

بأحدهما)(۱).

(۱) أقول: كان الأجود أن يقول إنها مسوقه لبيان وظيفه المتحير، و من المعلوم أن الجاهل بطريق مقصد لا يكون متحيرا فيه إلا

مع قصده الذهاب إلى ذلك المقصد، و من المعلوم أن مقصد كل مكلف فى موارد احتمال التكاليف الشرعيه إنما هو ما يبرأ ذمته عن تبعه استحقاق العقاب عليها، فغرضه تحصيله و الوصول إليه، و هو لا ينحصر فى الإتيان بالواقع على ما هو عليه، بل يعم ما أدى إليه طريق غير علمى معتبر فعلا من قبل الشارع، فالشاك فى اعتبار أحد الخبرين المتعارضين إنما يكون متحيرا قبل ثبوت اعتبارهما فى تلك الحال شرعا، و أما بعد ثبوت اعتبارهما تخييرا حينئذ بمقتضى أخبار التخيير فيرتفع تحيره، فإنه حينئذ بأيهما أخذ يؤديه إلى مقصده، و هو المؤمن له من العقاب، فله الأخذ بأى منهما فى الواقعه الأولى، و أما الوقائع الاخر فإذا فرض كونه شاكا فهى(۲) فيها فى اعتبار غير ما اختاره فى الأولى، فلا يصدق عليه أنه متحير، لأن له فيها طريقا فعليا إلى مقصده، و هو ما اختاره فى الأولى لأن اعتباره فيها متيقن، و المفروض أن أخبار التخيير مسوقه لبيان حكم المتحير، لا مطلق الشاك، فلا تشمل الوقائع الاخر قطعا، فلا بد له فى إثبات حكم التخيير حينئذ من التشبث بغيرها إن كان، و إلا فالاقتصار على المتيقن.

قوله- قدس سره-: (و بعض المعاصرين استجود هنا كلام العلامه مع أنه منع من العدول عن أماره إلى أخرى و عن مجتهد إلى آخر فتدبر)(۳).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۴.

۲- الظاهر زياده كلمه(فهى).

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۶۴.

(۱) أقول: لعل وجه استجواده له أن كلا الخبرين المتعارضين قد وصلا من الشارع بطريق صحيح، و كل ما كان كذلك يجوز الأخذ به تعبدا من باب التسليم، بمقتضى أخبار التسليم- التى منها ما ورد فى بعض الأخبار العلاجيه- و هو قوله عليه السلام حين سئل عن الخبرين المتعارضين (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)(۱) فيجوز الأخذ بكل من المتعارضين مطلقا، لأن مصلحه التسليم لا ترتفع، و عنوانه لا ينتفى بمجرد الأخذ بأحدهما و اختياره، بل هما- أعنى مصلحه التسليم و صدق عنوانه- باقيان على ما كانا عليه بالنسبه إلى الوقائع المتأخره- أيضا-.

هذا مع أن ما ذكرنا- من أخبار التسليم- وارد فى خصوص الخبرين المتعارضين، و معه لا حاجه إلى إثبات كليه الكبرى.

هذا بخلاف الأماره و فتوى المجتهد، فإن شيئا منهما لم يصل من الشارع بالوصول القولى و بطريق الانتساب إليه كذلك.

نعم الدليل على اعتبارهما قد وصل منه كذلك، و ليس الكلام فيه، و كأن أمر المصنف (قدس سره) بالتدبر إشاره إلى هذا الّذى ذكرنا، فافهم.

قوله- قدس سره-: (بقى هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمه للتخيير و مقدمه للترجيح)(۲).

(۲) أقول: كون التنبيه المذكور خاتمه للتخيير لأجل أن الّذى أثبته سابقا إنما هو حكم التخيير للمتكافئين من الخبرين المتعارضين، لكن لم يبين أنه ثابت لمطلق المتكافئين منهما، أو للذين لا يرجى الاطلاع على مزيه لأحدهما، فلا عبره بالتكافؤ

البدوی، فکان علیه التنبیه علی ذلک فنبه علیه لذلک، لکن کونه مقدمه

۱- الوسائل: ۱۸: ۷۷ باب ۹ من أبواب صفات القاضی الحدیث ۶.
۲- فرائد الأصول ۲: ۷۶۵.

للترجیح لم یفهم وجهه، بل الظاهر العکس، لأن وجوب الفحص عن المرجحات.

مبنی علی وجوب الأخذ بها، فالمناسب التعرض له بعد إثبات وجوب الترجیح.

قوله- قدس سره-: (مع أن أصاله العدم لا یجدی فی استقلال العقل بالتخییر، کما لا یخفی)(۱).

(۱) فیه أنه لا فرق بین الأصول العملیه و الطرق الغیر العلمیه المعتبره فی هذا المقام أصلا، فان حکم العقل إن کان علی وجه یستکشف منه حکم الشارع به فی صوره عدم المزیه لأحد المتعارضین، فیکون الحال کما فی تخییر الشارع بلسانه فی تلک الصوره، من حیث جواز الاعتماد فی عدم المزیه علی استصحاب عدمها و علی الطریق الظنی الکاشف عن عدمها.

و إن لم یکن حکمه علی هذا الوجه، فلا مساس لشی ء منهما فی إحراز عدم المزیه، إذ کل من الطریق الظنی و الأصل العملی مجعول من قبل الشارع، و معنی جعل الطریق الظنی إیجابه ترتیب الآثار الشرعیه المترتبه علی مؤداه- علی تقدیر صدقه- علیه مع کونه محتملا للخلاف، بمعنی جعله طریقا إلی ما یفیده من الأحکام الشرعیه، و معنی جعل الاستصحاب مثلا الحکم فی مورده علی طبق الحاله السابقه، و ترتیب الأحکام الشرعیه المترتبه علی المتیقن علی مورده، و من المعلوم أنه إن استکشف من حکم العقل تخییر الشارع فی صوره عدم المزیه لأحد المتعارضین، فیکون التخییر حکما شرعیا ثابتا لتلک الصوره واقعا، فیجری فی إحراز موضوعه- المفصل بعدم المزیه- کل منهما، و إلا فلا مجری لشی ء منهما لعدم إفاده شی ء منهما حینئذ علما و لا عملا.

أما عدم إفاده العمل فواضح.

و أما عدم إفاده العلم بالنسبه إلی الأصل فکذلک، و أما عدمها بالنسبه

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۵.

إلی الظنّ، فلأن استقلال [العقل](۱) فی الموارد الشخصیه بحکم منوط بجزمه بکون الموارد من مصادیق الکلی الّذی حکم علیه بذلک الحکم، و من المعلوم أن الظن و إن بلغ فی القوه إلی ما بلغ یکون محتملا للخلاف، و إلا لما کان ظنّا فلا یحرز به موضوع ذلک الحکم فی المورد لیستقل العقل بالحکم علیه.

قوله- قدّس سرّه-: (المتممه فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبره بعدم القول بالفصل)(۲).

(۱) قوله المتممه مبنى للمفعول، صفه للدلاله فى قوله قبل ذلك (و دلاله بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات) و حاصله أن أخبار التخيير جمله منها مطلقه، غير مقيده بشى ء من المرجحات، و بعض منها مقيده ببعض تلك المرجحات، فلا بد من حمل تلك المطلقات عليه، إذ المطلقات و إن بلغت فى الكثره إلى ما بلغت يكفى فى تقييدها ورود مقيد واحد معتبر، فيكون الحاصل من مجموعها اختصاص حكم التخيير بغير صوره بعض المرجحات المذكور فى بعضها، فإذا ثبت اختصاصه بغير صوره ذلك البعض من المرجحات ثبت اختصاصه بغيره من المرجحات بضميمه عدم القول بالفصل، فذلك البعض من أخبار التخيير الدال على اختصاص التخيير بغير صوره ما ذكر فيه من المرجحات و إن لم يكن دالا على اختصاصه بغير صوره وجود سائر المرجحات فى نفسه إلا أنه دال عليه بضميمه عدم القول بالفصل، فعدم القول بالفصل متمم لدلالته على تمام المطلوب.

حكم الترجيح عند تعارض الأخبار

قوله- قدس سره-: (فالمشهور فيه وجوب الترجيح و حكى عن

۱- زياده يقتضيها السياق.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۶۵.

جماعه منهم الباقلانى و الجبائيان عدم الاعتبار بالمزيه)(۱)(۲).

(۱) قال (دام ظله) و من القائلين بعدم اعتبارها السيد صدر الدين الشارح للوافيه (قدس سره) (۳) إلا أنه قائل باستحباب الترجيح بها، و سيأتى من المصنف نقله منه- أيضا-.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۶.

۲- شرح البدخشى ۳: ۲۱۳.

۳- شرح الوافيه للسيد صدر الدين، مخطوط، فإنه صرح بذلك فى باب التعادل و التراجيح فى موردين بالاختصار و التفصيل. المورد الأول فى الباب المزبور قبل ثمانى أوراق عند قوله العاشر بين الخبرين و إليك لفظه: فأنت إذا تأملت ما بيناه- و نظرت فى أحاديث التراجيح من حيث الاختلاف إذ قد اكتفى فى البعض بالتوقف، و فى البعض بالتخيير و فى البعض فصل تفصيلا ثم إن المفصلات منها مختلفه الترتيب و مختلفه العدد، و نظرت- أيضا- فى قول الصادق عليه السلام انه هو الّذى أوقع هذا الاختلاف بين الشيعه، لكونه أبقى لهم عليهم السلام و لنا- علمت ان الأصل هو التخيير فى العمل و الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما فى الكافى و الفقيه بشرط عدم رد الشيخ له سواء كان له معارض أم لا. نعم الترجيح بما ذكر فى الأخبار مستحب إن أمكن و سيجى ء كلام أبسط من هذا إن شاء اللّه تعالى. المورد الثانى فى الباب المزبور أيضا قبل ست أوراق و إليك لفظه بكلامه الأبسط حيث قال: ثم إن المشهور، بل المجمع عليه عند الأصوليين و هو وجوب استعلام التراجيح و وجوب العمل

بالراجح، و سننقل دليلهم إن شاء اللّه تعالى فيرد على قولهم إشكالات على تلك الأحاديث. منها: أن الواجب على من يسأل عن طريق العمل بالمتعارضين أن يجيب بأن اللازم العمل بالحديث الّذى اختص بوجه من جمله ثمانيه وجوه إن كان مناط جوابه على الوجوه المعلومه من الأحاديث، و هو ما فوق التوقف حسب ما ذكرناه مع أن الراوى سأل مره و أجاب عليه السلام بأن اللازم العمل بما هو أصح سندا، ففرض الراوى التساوى فيه فأجاب بترجيح المشهور على النادر، فيشكل الأمر بأن الراوى إن فرض التساوى فى الوجوه الأخر غير السند ثم فرض التساوى فيه- أيضا- فالجواب هو التوقف أو التخيير ليس إلا و إن لم يفرض التساوى، فالعمل بما أصح سندا لا يقتضى قوه الظن بالعمل بما هو حكم اللّه تعالى فى الواقع لأن الأوثقيه لا تفيد إلا قوه الظن بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام، و ربما كان خبر الثقه قطعى المضمون فضلا عن قوه الظن به، كما أشرنا إليه، كأن يروى الأوثق ما هو مخالف لجميع أقوال الأمه و يروى الثقه ما هو المعلوم من مذهب الشيعه، و أيضا بعد فرض التساوى فى السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامه، كما يدل عليه حديث زراره بن أعنى (رحمه اللّه) أعنى المخالفه لا يقتضى قوه الظن بكون مضمون المخالف واقعيا، كما إذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب و محكمه، لأن صدور الأخبار التى ليست واقعيه ليس منحصرا فى التقيه عن العامه، بل لعله كان تقيه من بعض سلاطين الوقت الّذى لا يبالى بالدين مطلقا، كبعض بنى أميه و بنى العباس، ألا ترى أن الوليد (لعنه اللّه) استخف بالقرآن و المتوكل (لعنه اللّه) صرح بعداوه سيده النساء صلوات اللّه عليها مع أن هذين ليسا مذهبا لأحد من العامه. و منها: أن العوض على كتاب اللّه تعالى إن كان على المحكم الّذى صار مضمونه ضروريا فى الدين أو المذهب فلا ثمره لعرض الحديث عليه إن كان المقصود تحصيل العلم أو الظن بحقيته ليعمل به، لأن مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل، و إن كان على الظاهر الّذى اختلف فى ظهوره و لم يعلم من طريق الأئمه عليهم السلام حاله و المقصود منه، فلا يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر قوه الظن، إذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله غير مستنده إلى حجه شرعيه و كان ما ليس بظاهر عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا الظاهر المطابق للواقع. و منها: الاكتفاء فى البعض بالبعض. و منها: مخالفه الترتيب ففى البعض قدمت الشهره و فى الآخر قدم السند و غير ذلك مما يظهر بالتأمل فيها. و الجواب عن الكل هو ما أشرنا إليه، من أن الأصل التوقف فى الفتوى و التخيير فى العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقه أحد الخبرين للواقع و أن الترجيح هو الفضل و الأولى. انتهى. و قد قال فى مورد آخر: فنحتاج إلى الترجيح و ليس لازما بل مخيرون بين الترجيح و الأخذ بأيهما شئنا من باب التسليم.

ص: ۲۴۹

و احتج عليه على ما حكى عنه (دام ظله) بوجوه:

أحدها: الاقتصار فى بعض أخبار الترجيح على بعض المرجحات.

و ثانيها: اختلاف الترتيب فى ذكر المرجحات فى تلك الأخبار.

و تقريب الاستدلال بهما: أن شيئا منهما لا يناسب وجوه الترجيح، بل يناسب استحبابه، لأن الواجبات لا يعقل تسامح المعصوم عليه السلام فى بيانها، و بيان كيفيتها مع عدم الموجب له المقطوع به فى المقام.

و ثالثها: أن من المرجحات المنصوصه موافقه الكتاب، و المراد بها إما موافقه نصوصه و إما موافقه ظواهره، لا سبيل إلى حملها

على الأولى، إذ مع وجود

ص: ۲۵۰

نصّ من الكتاب فى مسأله لا يعقل التحير فى حكمها الّذى هو مورد تلك الأخبار و الداعى للسؤال فيها فى المسبوقه به منها، فيتعين حملها على الثانيه، و هى لا تصلح لإيجاب الأخذ بها فى مقام الترجيح، إذ الظواهر مما تختلف باختلاف الأنظار، فلا بد أن يكون الأمر بالأخذ بها استحبابيا، فإذا كان الحال فى موافقه الكتاب ذلك، فهو الحال [فى] سائر المرجحات، إذ من المعلوم أنها بأسرها على نسق واحد، مضافا إلى عدم القول بالفصل، بل إلى الاتفاق على عدمه.

و رابعها: أن من تلك المرجحات أعدليه راوى إحدى الروايتين، و قد قدمت هى على الشهره فى مقبوله عمر بن حنظله(۱)، التى هى العمده من أدله وجوب الترجيح بها، مع أن الترجيح على القول بوجوبه إنما هو لقوه الظن فى إحدى الروايتين، و من المعلوم أن الشهره أقوى منها من حيث إفاده الظن لصدق موردها.

هذه جمله ما ذكره (قدس سره) من الأدله، مع توضيح منا فى تقريب الاحتجاج بها.

و حاصل الجميع تسليم ظهور الاخبار العلاجيه فى وجوب الأخذ بالمرجحات، إلا أنه يدعى الاستحباب بإبداء الصارف لها عنه بهذه الوجوه.

و لا يخفى على المتأمل ما فى كل منهما:

أما الأولان منها: فلأنهما على تقدير تماميتهما فى أنفسهما إنما يقدحان بالقول بوجوب الأخذ بتلك المرجحات من باب التعبد، لا الظن بأقربيه إحدى الروايتين إلى الواقع أو أبعديته عن الباطل، إذ مراعاه الترتيب بينهما و العمل بخصوص كل منهما لازمان على ذلك القول، و أما على القول الثانى فلا يلاحظ الترتيب بينها على النحو المذكور فى الأخبار، و لا يقتصر على ما ذكر فيها من

۱- التهذيب ۶: ۳۰۱ الحديث ۵۲. الوسائل ۱۸: ۷۵ الحديث ۱.

ص: ۲۵۱

المرجحات، بل المناط ما مر من اشتمال إحدى الروايتين على مزيه مفقوده فى الأخرى موجبه لأقربيه ذيها إلى الواقع على فرض الدوران بينه و بين صاحبه، أو أبعديته عن الباطل، و الترجيح بتلك المزيه و إن كان- أيضا- تعبدا من الشارع إلا أنه ليس تعبدا صرفا غير منوط بأمر جامع بينهما كما هو مقتضى القول الأول.

و الحاصل أن أصحاب القول الأول إنما يتعبدون بخصوصيات تلك المرجحات المنصوصه و لا يتعدون فيها إلى غيرها، و بتقديم بعضها على بعض على النحو المذكور فيها.

و أصحاب القول الثانی لا یتعبدون بشی ء منهما و إنما یتعبدون بالمزیه الموجوده فی إحدی الروایتین علی النحو المذکور، من أی سبب حصلت، و یحملون ذکر المنصوصه منها فی الأخبار علی ذکر بعض أفرادها، و کونه من باب التمثیل.

و بالجمله إذا کان المناط فی الترجیح هی المزیه المذکوره، فالواجب علی الشارع التنبیه علیها فحسب، إذ لولاه لزم تسامحه فی بیان الواجب، و هو حاصل کما یقضی به التأمل فی تلک الأخبار و أما التنبیه علی شی ء من خصوصیاتها فلا، فضلا عن جمیعها، لعدم إناطه الترجیح بخصوص شی ء منها، حتی یلزم من عدم التنبیه علیه التسامح فی بیان الواجب.

و من هنا یظهر عدم قدح اختلاف الترتیب فی ذکر المنصوصه منها بذلک القول أیضا، بل دلیل علیه، کما لا یخفی علی المتأمل.

و السید المذکور (قدس سره) قد اعترف فی ذکر الرابع من الوجوه المتقدمه بأن الترجیح علی القول به منوط بقوه الظن فی إحدی الروایتین، و هو عین ما اختاره أصحاب القول الثانی.

و خلاصه الکلام: أنه ینبغی الاحتجاج- بالوجهین المذکورین علی تسلمهما

و تمامیتها فی أنفسهما- علی بطلان القول الأول، بتقریب أنه لو کان الترجیح منوطا بخصوص تلک المرجحات المنصوصه لما أهمل الإمام علیه السلام بعضها فی بعض تلک الأخبار العلاجیه، لاستلزامه إخلاله علیه السلام ببیان الواجب مع عدم الداعی المجوز له، و أیضا أصحاب هذا القول لا بد لهم من التعبد بتقدیم بعض تلک المرجحات علی بعض، کتعبدهم بخصوصیاتها، و لا یتمکنون من إثبات ذلک لاختلاف الأخبار العلاجیه فی ترتیبها، بل اختلافها فی ذلک کاشف عن عدم وجوب ملاحظه الترتیب بینها، إذ علی تقدیر الوجوب یلزم إخلاله علیه السلام ببیان الواجب.

و أما القول الثانی، فلا ینافیه شی ء من الوجهین، إذ علیه یکون الواجب هو الترجیح بتلک المزیه المذکوره من أی سبب حصلت، و قد ثبتت هی فی تلک الأخبار، و أما خصوصیاتها فلم ینط الترجیح بخصوص شی ء منها، حتی یلزم من عدم ذکر شی ء منها التسامح فی بیان الواجب، فلا ینافیه أول الوجهین المتقدمین.

و الترتیب بین الأسباب المحصله لتلک المزیه- إذا تحققت جمله منها فی إحدی الروایتین المتعارضتین، و جمله أخری مخالفه لتلک الجمله فی أخراهما- إنما هو بکون أحدهما محصله للظن الأقوی مما یحصله الأخری، و إن کانت الأخری المفیده للظن الأضعف مقدمه فی الذّکر فی تلک الأخبار، فأن الأخری المحصله للظن الأضعف مع تعارضها للمحصله للأقوی غیر مندرجه فی تلک المزیه، التی أنیط بها الترجیح، بل المندرجه فیها حینئذ إنما هی المحصله للأقوی و إنما تندرج فیها إذا کانت سلیمه عن معارضه تلک لها، و فی الحقیقه لا تعارض بینهما عند اجتماعهما.

و الحاصل: إذا کان المفروض أن الشارع أناط الترجیح بکون إحدی الروایتین مشتمله علی مزیه موجبه لأقربیتها إلی الحق، أو أبعدیتها عن الباطل، و تعبدنا بالأخذ بمثل هذه المزیه، فلا یعقل تعبده إیانا بمصداقیه شی ء لها، فإنها

کسائر المفاهیم صدقها علی ما ینطبق علیها قهری، و علی ما لا ینطبق علیها ممتنع، فعلی تقدیر عدم اختلاف الأخبار فی ترتیب المزایا المذکوره- أیضا- لا- حجیه فیها علینا فی إثبات وجوب الترتیب بینها، لرجوعه إلی التعبد بمصداقیه ما قدمت عند الاجتماع لتلک المزیه الکلیه، و هی لیست حکما شرعیا یتطرق إلیه التعبد، فلا تکون أدله اعتبار الخبر مقتضیه للتعبد به، بل لا یعقل إرادته به منها، فیکون تشخیص مصادیقها موکولا إلی نظر المستنبط، فاتضح بذلک عدم منافاه الوجه الثانی لذلک القول- أیضا-.

هذا کله مضافا إلی عدم تمامیه شی ء من الوجهین فی نفسه أیضا.

أما أولهما: فلأنه غیر مستلزم للتسامح فی بیان الواجب علی تقدیر وجوب الأخذ بجمیع تلک المرجحات المنصوصه، فإن التسامح حینئذ إنما یتحقق بعدم بیان بعض منها أصلا، و أما إذا کان المفروض بیان الجمیع فی مجموع تلک الأخبار و إن لم یکون فی بعضها فلا.

و أما ثانیهما: فلأن أکثر الأخبار الآمره بالترجیح قد اقتصر فی کل منهما علی ذکر بعض المرجحات، فلا منافاه بینها من حیث الترتیب، حتی یقدح بالقول الأول، و إنما المذکور فیها جمیع تلک المرجحات اثنان، أحدهما مقبوله عمر بن حنظله، و ثانیهما مرفوعه زراره، و الاختلاف فی الترتیب إنما هو بین تینک من جهه أن أول ما ذکر منها فی المقبوله إنما هی صفات الراوی، و فی المرفوعه إنما هی الشهره، و غایه ما یلزم أصحاب ذلک القول إنما هو العلاج بینهما، و سیأتی إمکان العلاج بینهما إما بحمل تقدیم الترجیح بصفات الراوی علی الترجیح بین الحکمین من حیث أنهما حکمان، کما هو ظاهر صدر المقبوله، و إما بتحکیم المرفوعه علی المقبوله علی النحو الّذی یأتی بیانه إن شاء اللّه تعالی، فلم ینهض الوجهان حجتین علی أولئک أیضا.

و أما ثالث الوجوه المتقدمه، ففیه أن المراد بموافقه الکتاب إنما هو موافقه

ظواهره، من عموماته أو إطلاقاته، لکن لیس کل ظاهر مما یختلف باختلاف الأنظار، بل غالب الظواهر مما اتفقت فیها الأنظار، إذ الغالب استناد الظهور إلی الوضع، أو إلی إحدی من القرائن العامه التی فی قوه الوضع، و اختلاف الأنظار فیها علی تقدیره راجع إما إلی الاختلاف فی الوضع، و إما إلی صلاحیه القرینه لإیجابها لذلک، و هو بکلا شقیه نادر جدا، فلا محذور فی إیجاب الترجیح بتلک الظواهر.

و أیضا إنما علقت الترجیح علی نوع الظهور الکتابی دون أشخاصه، فهو کسائر الموضوعات العرفیه المعلق علیها حکم شعری، من حیث إناطه تشخیصه إلی المحکوم، و هو یشخصه بالرجوع إلی العرف و استعلامه منهم أن الظاهر من الآیه المحتمل ظهورها فی الاحتمال الموافق لأحد الخبرین ما ذا؟ و بعد استعلامه ظهورها فیه لا عبره فی حقه باختلاف إنظار سائر المجتهدین، و إنما القادح بعمله اختلاف إنظار العرف، فافهم.

هـذا مضافا إلى أن اختلاف الظواهر باختلاف الأنظار لو كان قادحا بوجوب الترجيـح بموافقتها لكان قادحا باسـتحبابه أيضا، كما لا يخفى على المتأمل.

و أمـا رابع الوجوه المـذكوره، ففيه أنه على تقـدير تمـاميته بقـدح بـالقول الأـول من القولين فى وجوب الأخـذ بالمرجحـات، إذ أصـحاب الثـانى منهمـا لا عبره عنـدهم بالترتيب الواقع بينها فى الأخبار، و يحملون تلك الأخبار على بيان مرجحيه كل منهما فى نفسه.

هـذا مضافا إلى عـدم تماميته فى نفسه أيضا، فإن الترجيـح بقوه الظن إنما هو أحـد الأقوال فى المسأله فليس أمرا متفقا عليه حتى يحتج به على أولئك.

نعم، الّذى يرد عليهم أن الظاهر أنهم معترفون بتقديم الشهره على صفات الراوى مع أنها قد قامت على الشهره فى المقبوله.

ص: ۲۵۵

لكنه منـدفع- أيضـا- بمـا مرت الإشـاره إليه، من أن غـايه ما يلزم عليهم علاج التعارض بينها و بين المرفوعه، الـداله على تقـديم الشهره، و لهم العلاج بإحدى الوجهين المشار إليهما.

و كيف كان، فلا ينبغى الارتياب فى وجوب الأخذ بالمرجح لأحد الخبرين المتعارضين، و هذا هو المشهور.

لنا عليه- مضافا إلى تواتر الأخبار الظاهره فيه من غير ما يصـلح لصرفها عنه كما عرفت، و إلى الإجماع المحقق، و السيره القطعيه، و المحكيه عن الخلف عليه فى الجمله (۱)، و إلى لزوم الهرج و المرج فى الفقه، و إحداث فقه جديد من طرح المرجحات كليه، حيث أن من سير الفقه سيرا إجماليا يجد الأخبار المتعارضه فى عمده أبوابه فوق حد الإحصاء، إذ فى عمده أبوابه وردت الأخبار الموافقه للعـامه و المخـالفه لهم لاـ محـاله، فـإذا بنى فى تلك الأبواب على الإفتاء على طبق الموافقه لهم يلزم إحـداث فقه مباين لطريقه الفرقه الناجيه (نصرهم اللّه)- أن مقتضى الأصل إنما هو ذلك، مع قطع النّظر عن تلك الوجوه أيضا.

و توضـيحه أنا قـد قوينا سابقا أن اعتبار الأخبار إنما هو على وجه الطريقيه، لا السـببيه، و قـد عرفت ان مقتضـى الأصل الأولى فى المتعارضـين منها بناء عليه- إنما هو تساقطهما فى خصوص مؤداهما، و فرضـهما كأن لم يكونا بالنسـبه إليه فى العمل بما يقتضيه الأـصول العمليه، فلو لاـ قيـام الإجماع و السيره و تواتر الأخبار على اعتبار أحـدهما فى الجمله- حينئـذ- و كونه دليلا فى مؤداه، لكان مقتضـى الأصل و القاعـده عـدم العبره باحتمال الترجيـح لأحدهما- أيضا- فانه بمجرده- من غير قيام دليل على اعتباره فى مقام الترجيح و التعيين- لا

۱- فـإن المرجحـات المنصوصه داخله فى معقـد الإجمـاع و مورد السـيره المـذكورين لاـ محـاله و الخلاـف إنمـا هو فى غيرهـا. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۲۵۶

يصلح لجعل مورده حجه حتى يؤخذ به، و لا قدرا متيقنا من الحجيه أيضا حتى يؤخذ به لذلك، إذ المفروض حجيه كل منهما فى نفسه على نحو حجيه الآخر كذلك، بمعنى اشتمال كل منهما على شرائط الحجيه المأخوذه فى دليل اعتبارهما و كونهما فى الدخول فيه سواء، و عدم حجيه شى ء منهما فعلا لأجل التعارض، و عدم مزيه لأحدهما على الآخر بالنظر إلى دخوله فى ذلك الدليل، كما أنه لا مساس للتخيير بينهما على ذلك التقدير أيضا، فإنه مترتب على حجيه أحدهما فعلا لا محاله، و المفروض عدمه، لكن لما قام الإجماع و السيره و تواترت الأخبار على حجيه أحدهما فعلا فى الجمله، حيث أن أخبار التخيير و الترجيح متفقه على ذلك، لاشتراك الكل فيه، فصارت حجيه محتمل الترجيح منهما متيقنه، فإن الواحد منهما الّذى علم بحجيته إما حجه عينا، أو تخييرا، و على أى تقدير يلزم حجيه محتمل الترجيح لعدم احتمال حجيه الآخر تعيينا، و حجيه الآخر مشكوكه بدوا، فيتعين الأخذ بمحتمل الترجيح للعلم بحجيته، و عدم العمل بالآخر، لفرض الشك فى حجيته الموجب لدخوله تحت أدله حرمه العمل، و التدين بغير ما علم من الشارع التدين به.

و لا مساس لأصاله البراءه عن التعيين فى محتمله فى المقام، إذ لا سبيل لها إلى موارد الشك فى طريق الامتثال (۱)، فإنها إنما يرفع التكليف المستتبع للعقاب، و مخالفه الطريق من حيث هو لا يعقل العقاب عليه و لو مع القطع باعتباره، فكيف بصوره احتماله، و إنما هو على تقديره على مخالفه ذيه، و بعد فرض قيام الحجه عليه لفرض العلم بحجيه ما قام عليه و أن التردد إنّما هو فى انحصار الحجيه فيه، دون أصلها، لا مساس لها به- أيضا-، فإن موردها سواء أخذت

۱- هذا مع أنها على تسليم جريانها لا يثبت جواز العمل بالآخر المشكوك الحجيه فعلا، فلا يجوز الأخذ به حينئذ بمقتضى أدله حرمه التشريع لمحرّره عفا اللّه عنه.

من الأخبار أو من العقل إنما هى موارد احتمال التكليف التى لم يقم عليها حجه، فتأمل (۱).

و الحاصل: أن احتمال الترجيح لأحد الخبرين المتعارضين، و إن لم يكن فى نفسه صالحا لإثبات حجيه مورده، لكن بعد قيام الدليل على حجيه أحدهما فى الجمله يوجب تيقن حجيه مورده، فالأخذ به إنما هو لأجل ذلك.

فقد ظهر أن الأصل بالنظر إلى الأدله اللبيه من الإجماع و السيره و إلى تواتر الأخبار القاطعه للأصل الأولى فى الطريقين المتعارضين بالنسبه إلى الخبرين المتعارضين- أيضا- مع الإغماض عن الأدله المتقدمه، إنما و وجوب الترجيح.

لا يقال: إن إطلاق أخبار التخيير حجه على عدم وجوب الترجيح.

لأنا نقول: إنه لا بد من تقييدها بأخبار الترجيح بالنسبه إلى المرجحات المنصوصه فيها لا محاله عملا بقاعده المطلق و المقيد، المتفق عليها فى المتنافيين منهما، و لا يعقل ملاحظه التعارض بينهما، فضلا عن ترجيح الأول فتأمل (۲).

و أيضا بعض أخبار التخيير مقيد بصوره فقد المرجحات، فلا بدّ من تقييد غيره به، عملا بتلك القاعده.

نعم يتجه الاحتجاج بإطلاقها فى نفى وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصه، إذا لم يستظهر من أخبار الترجيح وجوب الأخذ بمطلق المزيه، و ليس

١- وجه التأمل أن غايه ما هنا إنما هى العلم بجواز الأخذ بمحتمل الترجيح من الخبرين، و هذا بمجرده لا يوجب تماميه الحجه فى مؤداه حتى لا يجرى فيه أصاله البراءه لفرض احتمال حجيته من باب التخيير، إذ من المعلوم أنه على تقدير كونه حجه تخييرا لا ينهض حجه فى مؤداه إلا بعد الأخذ و الالتزام به، فافهم. لمحرّره عفا اللّه عنه.
٢- وجه التأمل أن الكلام على تقدير الغض عن أخبار الترجيح فلا معنى حينئذ للجواب بتقييد إطلاق أخبار التخيير بها. لمحرّره عفا اللّه عنه.

كلامنا الآن فى ذلك المقام.

فتلخص ممّا حققنا أنه لا دليل على التخيير مع احتمال وجوب الترجيح بأى لحاظ فى الخبرين المتعارضين، فانّ مدركه:

إن كان دليل اعتبار خبر الواحد، فهو لا يقتضى حجيه واحد من المتعارضين، فضلا عن اقتضائه لحجيه غير محتمل الترجيح.

و إن كان ما قام على حجيه أحدهما فى الجمله، فهو- أيضا- لا يقتضى حجه غير محتمل الترجيح، حتى يثبت التخيير، و إنما القدر المتيقن منه حجيه محتمله.

و إن كان أدله التخيير، فهى مقيده بصوره فقد المرجحات المنصوصه لا محاله- كما عرفت- بل الدليل على عدمه بأى لحاظ، كما عرفت.

نعم يتجه القول به- بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه التى لا نقول بها-، إذ الكلام فى وجوب الترجيح بمزيه لأحد الخبرين المتعارضين موجبه لأقربيه ذيها إلى الحق، أو أبعديته عن الباطل بالنسبه إلى فاقدها، و غايه ما يترتب عليها إنما هى تأكد جهه الكشف و الطريقيه فى ذيها بالنسبه إلى فاقدها، و من المعلوم أو جهه الكشف غير ملحوظه أصلا على ذلك التقدير فى وجوب العمل بالخبر، حتى يتأكد بقوتها وجوب العمل بالأقوى من تلك الحيثيه، و المناط فى الترجيح بين المتعارضين على ذلك التقدير ما هو المناط فى سائر الواجبات المتزاحمه، و هو تأكد وجوب أحدهما بالإضافه إلى الآخر المتوقف على تأكد ما يقتضى وجوبه بالإضافه إلى ما يقتضى وجوب الآخر، فلا بدّ فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين- حينئذ- من مزيه له من غير سنخ المزيه المتنازع فيها محتمله لتأكد مطلوبيه العمل بذيها بالإضافه إلى الآخر و ليس الكلام فيها، فتأمل (١).

١- وجه التأمل أنه ليس جميع المرجحات المتنازع فيها كذلك، بل بعضها كالأعدليه، بل و مخالفه العامه أيضا- مما يصلح لإحداث مزيد حسن فى مورده، فيحتمل معه تأكد وجوب مورده من وجوب العمل بفاقده. و بعباره أخرى: العمل بقول العادل مع الشك فى صدقه نوع إعظام له و هذا العنوان له مطلوبيه ذاتيه، و يحتمل أن يكون إعظام الأعدل عند تزاحمه لإعظام العادل أهم فى نظر الشارع، و إذ فرض تساوى الرّاويين فى ذلك مع مخالفه قول أحدهما لمذهب العامه فعنوان الإعظام و إن ان

مطلوبیته بالنسبه إلی قولیهما سواء، إلاـ أن اتحاده فی قول أحدهما مع عنوان مخالفه العامه و ترک النسبه بهم یصلح لتأکد مطلوبیته، فإن عنوان ترک النسبه بهم- أیضا- له مطلوبیه ذاتیه. اللهم إلا أن یقال: الجهه المؤکده للوجوب لا بدّ أن یکون عنوانا مقتضیا لوجوب العمل مع قطع النّظر عن اتحاده مع عنوان واجب، حتی یکون اتحاده معه موجبا لتأکد وجوبه، لأن الطلب المؤکد لاـ یعقل تأکده إلا بما یکون من نوعه، فلو فرض اتحاد واجب مع عنوان مستحب فی نفسه فهو غیر صالح لتأکد وجوبه، بل لا یتأکد وجوبه و لو مع اتحاده مع الف عنوان من العناوین المستحبه، کما سیأتی توضیحه عن قریب، و من المعلوم أن إعظام العادل، و کذلک ترک النسبه بالعامه، لیس شی ء منهما واجبا فی حد نفسه، فیصح القول بأن شیئا من المرجحات المنصوصه لا یصلح للترجیح به- بناء علی اعتبار الأخبار من باب السببیه- فافهم. لمحرّره عفا اللّه عنه.

ص: ۲۵۹

و فی الحقیقه یخرج المزیه المتنازع فیها عن صلاحیه النزاع فی وجوب الترجیح بها و عدمه علی ذلک التقدیر، إذ علیه یکون عدم وجوب الترجیح بها قطعیا و غیرها- مما یحتمل معه تأکد وجوب مورده، و اهتمام الشارع به بالإضافه إلی الآخر- یتوقف الترجیح به علی وجوب الترجیح باحتمال الأهمیه لأحد الواجبین المتزاحمین، و الحق عندنا عدمه، فالوجه معه هو التخییر- أیضا- .

ثم إنه لا بأس بتأسیس الأصل- فی الواجبین المتزاحمین اللذین منهما الخبران المتعارضان علی ذلک التقدیر- توضیحا لما ذکره من عدم العبره باحتمال الأهمیه للعمل بأحد الخبرین المتعارضین علی تقدیر اشتماله علی ما یصلح لتأکد(۱) مطلوبیته بالإضافه إلی الآخر.

فاعلم أن کل واجبین متزاحمین إما نعلم بتساویهما فی نظر الشارع و إما نعلم بأهمیه أحدهما من الآخر علی تقدیر الدوران بینهما و هو تقدیر تزاحمهما، و إما

۱- کان فی الأصل(تأکد) بدون اللام و الصحیح ما أثبتناه فی المتن.

ص: ۲۶۰

نشک فی الأهمیه و المساواه.

لا إشکال فی حکمهما علی التقدیرین الأولین، و قد مر الکلام فیهما علی الأول فی أوائل المسأله، و وجوب الأخذ بالأهم علی الثانی من القضایا التی قیاساتها معها، إذ معنی أهمیه أحدهما إنما هو کونه علی وجه لو فرض الدوران بینه و بین ما یزاحمه لأراد الشارع امتثاله تعیینا، دون امتثال ما یزاحمه.

و علی الثالث، إما أن یکون احتمال الأهمیه فی أحدهما بالخصوص، و إما أن یکون فی کل منهما إما بأن یعلم بأهمیه أحدهما إجمالا و تردد ذلک المعلوم بینهما و إما أن یشک فی أصل الأهمیه لأحدهما مع احتمال کون الأهم علی تقدیره هذا أو ذاک.

لا- كلام و لا- إشكال فى عدم العبره باحتمال الأهميه على الثانى بكلتا صورتيه، و كون الحكم فى كلّ منهما هو التخيير، لأن حرمه المخالفه لكل واحد منهما بالخصوص لأجل احتمال أهميته معارضه بحرمه ارتكابه لاحتمال أهميه ما يزاحمه فى كل من الصورتين، يدور الأمر فى كل منهما فى كل واحده من الصورتين بين المحذورين، و العقل مستقل بالتخيير فى كل مورد يكون الحال فيه كذلك، لكن هذا إنما يجرى فى جميع فروض الصورتين فى خصوص الخبرين المتعارضين بناء على كون اعتبار الأخبار من باب السببيه على معنى علّيتها لوجوب التدين بمقتضاها، و الاستناد فى الحركه و السكون إليها، لكن الظاهر أن القائل باعتبارها على وجه السببيه على تقدير وجوده لا- يلتزم به، للإجماع على جواز الاحتياط و ترك طريقى الاجتهاد و التقليد الكاشف عن بطلان ذلك، فتأمل.

و أما بناء على اعتبارها على وجه السببيه على معنى كونها عله لإحداث حكم مماثل لمؤداها فيختص جريانه بما إذا كان (۱) مؤدى أحد الخبرين المتعارضين

۱- و التخيير فى تلك الصوره حقيقه راجع إلى التخيير فى الاحتمالين، المدلول عليهما بالخبرين، لا- إلى التخيير بين نفس الخبرين، بمعنى جواز التمسك بأيهما شاء، و جعله دليلا- فى مؤداه. و بعباره أخرى: إنه راجع إلى التخيير فى العمل من حيث العمل و الترك، دون الاستدلال بالخبرين، فلا تغفل لمحرّره عفا اللّه عنه.

هو الوجوب و مؤدى الآخر هى الحرمه، إذ اللازم على هذا التقدير حرمه المخالفه العمليه للأخبار المختصه بما إذا كانت متضمنه لحكم إلزامى دون الالتزاميه، لكن يمكن إثبات التخيير فى غير تلك الصوره- حينئذ- بأخبار التخيير و إن لم يمكن إثباته بها لمطلق المتزاحمين المحتمل أهميه كل منهما، لورودها فى خصوص الخبرين المتعارضين، لكن لا حاجه إليها فى غيرهما من الواجبات المتزاحمه، لجريان الوجه الأول فيها، و إنما الإشكال فى جريانه فى خصوص الخبرين.

و توضيح إثبات التخيير بين الخبرين فى غير تلك الصوره بأخبار التخيير- بناء على اعتبار الأخبار على وجه السببيه على المعنى الثانى- أن المأخوذ فى موضوع تلك الأخبار إنما هو التحير فى المراد من الخبرين المتعارضين، على تقدير صدورهما، بحيث لا يعلم المراد من واحد منهما إلا ببيان آخر، و هذا حاصل فى كل خبرين متعارضين، و لو كان مؤدى أحدهما أو كليهما حكما غير إلزامى، و غايه ما ثبت إنما هى تقييدها بغير صوره وجود مزيه لأحدهما راجعه إلى قوه جهه طريقيه ذيها مع العلم بموردها، و فى الحقيقه خروج صوره وجود المزيه المذكوره لأحدهما على الوجه المذكور انما هو من باب الاختصاص، لا التخصيص، لعدم صدق موضوع تلك الأخبار عليها بعد اعتبار الشارع لتلك المزيه فى تعيين المنع من المتعارضين، إذ معه لا يبقى تحير فى مراده فى مرحله الظاهر، فإن الراجح منهما حينئذ محكوم بكون مؤداه هو المراد له، و إنما كان التحير حاصلا فى تلك الصوره مع قطع النّظر عن اعتبار الشارع لتلك المزيه، لعدم صلاحيه دليل اعتبارهما لتعيين أحدهما، لغرض دخول كليهما فيه على حد سواء و إلا لم يكونا متعارضين، و من المعلوم- أيضا- أن اعتبارهما من باب السببيه لا يرفع هذا التحير، فيدخل

جميع صور احتمال الأهميه لكل من الخبرين المتعارضين فى أخبار التخيير على حد سواء، و هذا التخيير ليس كالتخيير الآتى من قبل العقل على تقديره، بل إنما هو تخيير فى الأخذ بأى من الخبرين و جعله دليلا فى مؤداه.

لكن يشكل تماميه الاستدلال بأخبار التخيير فى جميع صور احتمال الأهميه لكل من الخبرين المتعارضين، بأن الكلام فى حكم الخبرين المتعارضين على ذلك التقدير إنما هو على فرض إلغاء المزايا الراجعه إلى جهه الطريقيه، و إنما هو بالنظر إلى احتمال الأهميه، و لو كان أحدهما مشتملا على شى ء من تلك المزايا، و أخبار التخيير لا يفيد التخيير فى صوره اشتمال أحدهما على شى ء من تلك المزايا، فيكون الدليل أخس من المدعى.

لكنه مدفوع بأن الكلام و إن كان عاما لصوره اشتمال أحدهما على شى ء من تلك المزايا، لكنه إنما هو مع الغض عن الأخبار الآمره بالأخذ بتلك المزايا، و من المعلوم حصول التحير فى تلك الصوره- أيضا- مع قطع النّظر عنها الموجب لدخولها فى أخبار التخيير، فافهم.

فقد ظهر أنه لا إشكال فى حكم الخبرين المتعارضين بناء على اعتبار الأخبار الآحاد من باب السببيه على الشق الثانى من شقى الفرد الثالث من الفروض الثلاثه المتقدمه بكلتا صورتيه، و لا كلام فيه ظاهرا- أيضا- هذا.

لكن الإنصاف عدم استقامه الاحتجاج بأخبار التخيير على ثبوته لغير المتضمنين للحكم الإلزامى من الخبرين المتعارضين فى هذا المقام، و إن كان الاحتجاج بها عليه تاما فى نفسه، فإن الكلام فى المقام فى حكم نوع الواجبين المتزاحمين، و دخول الخبرين المتعارضين فيه إنما هو بالتبع، و من باب كونهما أحد أفراد ذلك النوع، و قد عرفت أنهما لا يدخلان فيه بناء على كون معنى اعتبار الأخبار على وجه السببيه كونها عله لإحداث حكم مماثل لمؤداها، إلا فيما إذا كانا متضمنين لحكم إلزامى.

ص: ۲۶۳

و الحاصل أنه كما فى الكلام فى المقام مع الغض عن أخبار الترجيح، كذلك هو مع الغض عن أخبار التخيير- أيضا- و إنما هو فى نوع الواجبين المتزاحمين المختص صدقهما على الخبرين المتعارضين بالصوره المذكوره.

و من هنا يظهر عدم دخولهما فى الكلام فى المقام الآتى- أيضا- و هو صوره قيام احتمال الأهميه بخصوص أحد الواجبين المتزاحمين، فأن الكلام هناك- أيضا- فى حكم الواجبين المتزاحمين، إلا أنه يفارق هذا المقام من حيث فرض اختصاص احتمال الأهميه بأحد الواجبين المتزاحمين بالخصوص.

و كيف كان، فلا إشكال فى أن الحكم هو التخيير فيما إذا احتمل أهميه كل من الواجبين المتزاحمين، و لا كلام فيه ظاهرا- أيضا- و إنما الكلام فى ثبوت التخيير فيما إذا اختص احتمالها بأحدهما، لكن لا ينبغى الإشكال فى ثبوته لهما على ذلك التقدير- أيضا- فى الجمله، لضعف ما يتوهم مانعا منه كليه.

نعم يقع الإشكال فى ثبوته لهما فيما إذا كانا مندرجين فى عنوانين فى بعض الصور.

و توضيح ذلك: أن الواجبين المتزاحمين المحتمل أهميه خصوص أحدهما إما أن يكونا مندرجين فى عنوان واحد بمعنى كون

القدر المشترک بینهما هو الموضوع للتلف فی الأدله الشرعیه، کإنقاذ الغریقین، و إطفاء الحریقین، و إما أن یکونا مندرجین فی عنوانین، بمعنی عدم کون الموضوع لهما فی الأدله هو القدر المشترک بینهما، کإنقاذ غریق مع إطفاء حریق.

و منشأ أهمیه أحدهما من الآخر علی تقدیرها فی القسم الأول منهما منحصر فی اتحاده مع عنوان آخر واجب، فیتأکد به وجوبه بالإضافه إلی الآخر، و یقدم علیه عند الدوران بینهما، کما إذا دار الأمر بین إعطاء الزکاه بهذا الفقیر أو بذاک، مع کون أحدهما فی مخمصه یخاف علیه الموت من المجاعه، فإن وجوب إعطاء الزکاه فی حقه قد تأکد باتحاده مع عنوان آخر واجب و هو حفظ نفس

ص: ۲۶۴

المسلم. و وجه انحصار سبب الأهمیه فی هذا القسم فی ذلک أن المفروض کون الواجبین مندرجین فی عنوان واحد، و کون وجوب کل منهما من جهه دخوله فی ذلک العنوان، حیث أن الدلیل قد دل علی وجوب ذلک العنوان أولا و بالذات، و هما فی الدخول فیه علی حد سواء.

و بعباره أخری وجوب کل منهما من جهه تحقق ذلک العنوان فی ضمنه، و هو متحقق فی ضمن کل منهما علی نحو تحققه فی ضمن الآخر، فیکون المقتضی للوجوب فی کل منهما مساویا له فی الآخر، و لا یعقل کونه فی أحدهما أقوی و آکد منه فی الآخر من الحیثیه المذکوره، بل یتوقف ذلک علی اتحاده فی أحدهما مع عنوان آخر واجب.

لا یقال: قد یکون الطبیعه مشککه بواسطه شده تحققها فی ضمن بعض أفرادها، فیکون وجوب ذلک الفرد آکد من غیره.

لأنا نقول: إذا کانت مشککه، فإما أن یکون الطلب الوجوبیّ فی الخطاب الشرعی متعلقا بنفسها من حیث هی، مع قطع النّظر عن شده تحققها فی الخارج، و إما أن یکون متعلقا لشده تحققها فیه، فیکون موضوعه مرتبه من وجود تلک الطبیعه، و هی وجودها فی الخارج علی نحو الشده، دون نفسها من حیث هی.

و علی الأول لا محیص عما ذکرنا من توقف تأکده فی بعض الأفراد علی اتحاده مع عنوان آخر واجب، إذ المفروض کون المناط هو نفس الطبیعه لا شده وجودها، و نفس الطبیعه موجوده فی کل من الأفراد، فیکون کل منها من حیث وجود المقتضی للطلب فیه مساویا لغیره من الأفراد، لو لا اتحاده مع عنوان واجب آخر.

و علی الثانی یخرج عن محلّ الفرض، إذ الکلام فی الواجبین المتزاحمین،

ص: ۲۶۵

فلا بدّ أن یکون کلّ منهما فی نفسه واجبا، بحیث لا مانع من التکلیف به فعلا و المؤاخذه علیه إلا مزاحمه الآخر له، لعجز المکلف من الجمع بینهما، و من المعلوم أن الفرد الّذی یضعف فیه تحقق الطبیعه لا وجوب له فی نفسه أصلا، و إنما یختص الفرد الآخر بالوجوب، فأین التزاحم بین الواجبین.

و أما منشأها فی القسم الثانی فلا ینحصر فی ذلک، بل قد یکون هو عظم أحد الواجبین فی نظر الشارع بالإضافه إلی الآخر، من غیر اتحاده مع عنوان آخر- أیضا- بل قد یکون أهم من الآخر فی صوره اتحاد الآخر مع عنوان واجب آخر- أیضا- کما فی حفظ بیضه الإسلام بالإضافه إلی غیره من الواجبات، و بعده حفظ النّفس المحترمه بالإضافه إلی غیر الأول، و کما فی حقوق الناس الصرفه بالإضافه إلی حقوق اللّه تعالی کذلک.

و تظهر الثمره بین الأهمیه الناشئه من الجهه الأولی و بین الناشئه من الثانیه عند إیجابها لتنجیز التکلیف بالأهم فی تعدد العقاب و اتحاده، فإنه إذا تعین الأخذ بالأهم، فخالف المکلف و عصی، فإن کان منشأ أهمیته هی الجهه الأولی یتعدد عقابه، فإنه حینئذ حقیقه قد عصی فی واجبین، و إن کان منشأه هی الجهه الثانیه یتحد عقابه، نعم هو علی تقدیره أعظم من العقاب علی عصیان غیر الأهم إذا لم یزاحمه الأهم.

لا یقال: إن اتحاد الأهم فی الفرض الأول مع عنوان واجب آخر یمنع من تعدد الطلب به، فإن الشی ء الواحد لا یعقل أن یجتمع فیه طلبان، و لو کانا مثلین، فإنهما کالنقیضین فی امتناع اجتماعهما فی محل واحد، بل الطلب معه واحد، و معه لا معنی لتعدد العقاب، إذ هو یدور مدار تعدد العصیان المتوقف علی تعدد الأمر. لأنا نقول: سلمنا أن الطلب من الکیفیات التی تتداخل فیها أسبابها عند توارد اثنان أو أزید منها فی محل واحد دفعه، لکن نقول إنه لیس معنی

تداخل أسبابه أنها عند الاجتماع تؤثر أثر واحد منهما، بل معناه أنه لا أثر لکل واحد حینئذ یمتاز عن أثر الآخر فی الخارج من حیث الذات، لکن کل منها حینئذ یؤثر أثره الّذی یؤثر فیه حال الانفراد، و إنما منع وحده المورد من امتیازه عن أثر الآخر فی الخارج، فهناک طلبات متعدده من حیث الذات، فیلزم کلا منها ما هو لازم له حال الامتیاز من العقاب علی العصیان، لتعدد العصیان حینئذ فی الحقیقه، نعم لا یتعدد الامتثال، إذ بعد فرض اتحاد متعلقها جمیعا یثبت الغرض من الکل بامتثال واحد، لصدق المطلوب من کل منها علیه (۱).

و کیف کان، فإذا احتمل أهمیه أحد الواجبین المتزاحمین من إحدی تینک الجهتین، ففی الحکم بالتخییر حینئذ مطلقا- کصوره القطع بانتفاء الأهمیه لأحدهما- أو تعین الأخذ بمحتملها مطلقا، أو التفصیل بین ما إذا کان منشأها هی الجهه الأولی، و بین ما إذا کان منشأها هی الجهه الثانیه باختیار الأول فی الأول، و الثانی فی الثانی، وجوه:

للثانی: أنه قد علم المکلف باشتغال ذمته بتکلیف مردد بین تعلقه بخصوص محتمل الأهمیه و بین تعلقه بکل منهما تخییرا، لعدم جواز مخالفته لکلیهما بالضروره، و هو یقتضی القطع بامتثاله المتوقف علی الإتیان بمحتملها.

و للثالث: أن قاعده الاشتغال المذکوره محکمه سلیمه عما یحکم علیها فیما إذا کان منشأ الأهمیه هی الجهه الثانیه، لعدم جریان أصاله البراءه عن التعیین

۱- لا یقال: بالفرق بین مقام الامتثال و بین مقام العصیان، فکما أن الإیجاد الواحد یقع امتثالا عن الجمیع، فلا بد أن یکون ترک

أحد تلك العناوين المتصادقه عصيانا عن الجميع- أيضا- فيتحد عصيانها- أيضا-. لأنا نقول: الفرق أن تلك العناوين إنما يتحد فى ظرف الوجود فقط، و تصادقها إنما هو فى عالم الوجود دون عالم العدم، فلا يصدق على ترك أحدها ترك الآخر، بل على تقدير الترك هناك تروك متعدده، فيكون كل منها عصيانا للمتروك، فلا تغفل. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۲۶۷

حينئذ، فإن مجراها إنما هو التكليف المشكوك بدوا.

و من المعلوم أن التكليف بمحتمل الأهميه فى الجمله ثابت قطعا، فلا يمكن نفيه بها رأسا، و إنما الشك فى تعيينه، و هو من الجهه الثانيه ليس تكليفا آخر، حتى يمكن نفيه بها لغرض الشك فيه، بل هو على تقديره من كيفيات ذلك التكليف المعلوم تعلقه به الناشئه من قوه جهه ذلك التكليف بالنسبه إلى جهه التكليف بالآخر، فجهه الأهميه على ذلك التقدير إنما هى عين جهه أصل وجوب الأهم على تقديره، بمعنى أن جهه وجوبه لما كانت أقوى من جهه الوجوب فى غيره فأقوائيتها توجب أقوائيه طلب موردها من طلب مورد الجهه الأخرى، فهى على تقديرها لا يوجب طلبا و تكليفا آخر، حتى يرجع فى نفيه إلى أصاله البراءه، فقاعده الاشتغال فى القسم المذكور محكمه لسلامتها عما يحكم عليها، هذا بخلاف ما إذا كان منشأها هى الجهه الأولى، فإن التكليف بمحتملها حينئذ- أيضا- و إن كان معلوما فى الجمله إلا أن تعيينه على تقديره ناشئ عن تكليف مستقل آخر متعلق بالعنوان الّذى اتحد معه محتملها، فيكون الشك حقيقه راجعا إلى الشك فى التكليف بذلك العنوان بدوا، فيكون موردا لأصاله البراءه، و هى أينما تجرى تحكم على قاعده الاشتغال على تقدير جريانها فى المورد لولاها.

فان قلت: إن حكومه أصاله البراءه على قاعده الاشتغال مسلمه فيما إذا كان أمران، ثبت وجوب كل منهما فى الجمله، و شك فى أن وجوب كل منهما إنما هو على سبيل التعيين، حتى يلزم الإتيان بكليهما معا، أو التخيير حتى يجوز الاكتفاء بواحد منهما.

و بعباره أخرى: إنها مسلمه فيما إذا لم يكن منشأ تعيين الوجوب هى الأهميه، و أما إذا كان منشأه هى فلا، إذ المفروض فى الثانى- المتنازع فيه فى المقام- العلم بثبوت طلب لمحتمل التعيين فى الجمله فعلا و الشك فى وجوب الآخر رأسا، فإنه على تقدير تعيين وجوب الأول لا وجوب للآخر أصلا، فإنه

ص: ۲۶۸

على تقديره تخييرى، و احتمال تعيين وجوب الأول مستلزم للشك فى وجوبه التخييرى، و وجوبه التعيينى معلوم العدم، و أصاله البراءه ليس من شأنها إثبات التكليف، و لا تعيين متعلقه و إثبات مصداقيه شى ء للواجب، فإنها- سواء أخذت من باب التعبد أو من باب حكم العقل- حكم ظاهرى، و هو رفع المنع من ارتكاب محتمل التحريم أو ترك محتمل الوجوب بدوا فى مرحله الظاهر، لا طريق، حتى يلزم من طريقيته إلى الملزوم- و هو عدم تعيين وجوب الأول- طريقيته إلى اللازم، و هو وجوب الآخر تخييرا، حتى يكون الإتيان به مسقطا عن التكليف المعلوم تعلقه بمحتمل التعيين، فغايه ما يترتب عليها رفع المنع من ترك ذلك العنوان المتحد مع محتمل التعيين فى حد نفسه و عدم العقاب عليه كذلك، و أما رفعه من ترك نفس ذلك المحتمل التعيين و عدم المؤاخذه عليه فلا، للعلم بتعلق الطلب به، فلا بد من العلم بامتثاله المتوقف على الإتيان بنفسه.

قلنا: نحن لا نحكم أصاله البراءه على قاعده الاشتغال فى المقام بنفسها، و إلا لزم ما ذكر، و إنما نحكمها عليها بضميمه شى ء آخر و هو أن المفروض فى المقام وجود المقتضى للطلب لغير محتمل التعيين فى حد نفسه عينا، و أنه لا مانع من وجوبه فعلا عينا إلا- وجود المقتضى له فى الآخر كذلك، و لا من أصل وجوبه فى الجمله فعلا المتحقق فى ضمن التخييرى إلا اختصاص المقتضى فى الآخر فعلا بتمام مقتضاه، و هو الوجوب التعيينى من جهه احتمال تأكده باتحاده مع عنوان آخر.

و كيف كان فالمقتضى للوجوب فى الجمله المتحقق فى ضمن التخييرى فيه فعلا- محرز قطعا، و الشك فى ترتيب مقتضاه عليه كذلك ناشئ من الشك فى التكليف بذلك العنوان الّذى اتحد معه صاحبه، حيث أنه على تقديره يرجح صاحبه عليه، و يختص ما فيه من المقتضى للوجوب التعيينى بمقتضاه فعلا.

و من المعلوم أنه لا مانع من جريان أصاله البراءه بالنسبه إلى التكليف

المشكوك المتعلق بذلك العنوان على تقديره واقعا، فإذا جرت فى نفيه، فينتفى المانع من وجوب غير محتمل التعيين تخييرا، فيترتب عليه، لأن وجود المقتضى مع عدم المانع عله تامه لترتيب المقتضى فعلا- فإذا ثبت وجوبه كذلك فيكون الإتيان به مسقطا عن ذلك الطلب المعلوم تعلقه بمحتمل التعيين.

و ليس المراد نفى الطلب عن ذلك العنوان بأصاله البراءه حتى يرد أنه ليس من شأنها ذلك، بل المراد نفى فعليته على تقديره، و إثبات المعذوريه فى مخالفته، و قد حققناه فى مقام رفع التنافى بين الحكم الظاهرى و الواقعى فى أول مسأله التعادل و الترجيح، و كذلك فى مطاوى كلماتنا فى مسأله اجتماع الأمر و النهى- أيضا- جواز التكليف بأحد طرفى النقيض فعلا، مع كون المكلف معذورا فى الطلب المتعلق بالطرف الآخر، و كذلك جوازه بأحد الضدين المتزاحمين مع كونه معذورا فى الآخر، بمعنى أن المانع ليس هو الطلب بالنقيض أو الضد، و إنما هو فعليته، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فإذا ثبت معذوريه المكلف فى ذلك العنوان المتحد معه محتمل التعيين من الواجبين المتزاحمين يجوز التكليف بما يزاحمه، و هو غير محتمله منهما تعيينا، فكيف به تخييرا، و لما كان المفروض العلم بتعلق طلب فعلا- بمحتمله إجمالا، فهو مانع من المصير إلى وجوب غير محتمله عينا فحسب، فإذا جاز ذلك عقلا- مع فرض قيام المقتضى له و عدم المانع بواسطه أصاله البراءه من ترتيب الوجوب التخييرى عليه فعلا، فيترتب عليه ذلك كذلك.

و الحاصل أن السؤال المذكور إنما يرد فيما إذا علم وجوب شى ء و تردد بين كونه عينيا أو تخييريا بينه و بين شى ء آخر لم يحرز فيه الوجوب فى نفسه أصلا، و المقام المتنازع فيه ليس منه.

و بعباره أخرى أقصر: إن المقتضى للوجوب التخييرى لا محاله فى غير محتمل التعيين فى المقام معلوم، و أنه لا مانع من ترتيبه عليه إلا تنجز الطلب

المعلوم تعلقه بمحتمله على وجه لا يجوز مخالفته إلى بدل، و أصل ذلك الطلب و إن كان معلوما إلا أن كونه على وجه التعيين المستلزم لعدم جواز المصير إلى بدل غير معلوم، و لم يقم عليه حجه، و مقتضى أصاله البراءه كون المكلف معذورا فى مخالفته إلى بدل، فإذا ثبت بها عدم ذلك المانع يترتب على ذلك المقتضى مقتضاه، و هو الوجوب التخييرى، المستلزم لكون مورده مسقطا عن ذلك الطلب المعلوم، هذا.

و قد قوى (دام ظله) هذا الوجه من بين الوجوه الثلاثه.

و لكن الأقوى عندى هو الحكم بالتخيير مطلقا، لجريان أصاله البراءه فى كل من الشقين على حد سواء، كان مدركها العقل أو الأخبار.

إذ على الأول المناط عند العقل فى استقلاله بعدم المنع و الإباحه ظاهرا إنما هو قبح العقاب من غير حجه، و هذا موجود فى كل منهما على حد سواء، إذ على تقدير كون احتمال التعيين لأجل أهميه محتمله فى نفسه و إن كان الشك راجعا إلى كيفيه من كيفيات الطلب المعلوم تعلقه به فى الجمله لا- إلى طلب آخر مستقل، لكن الكيفيات أيضا مما لا طريق إليها للمكلف إلا ببيان الشارع لها، كنفس التكاليف المستقله، و من المعلوم للمتأمل أن قبح العقاب عند العقل فى التكاليف المستقله المجهوله ليس لخصوصيه استقلال المجهول، بل إنما هو من باب أنه مما لا طريق للمكلف إليه إلا ببيان الشارع، و أن كل ما كان كذلك يقبح المؤاخذه على مخالفته مع الجهل به.

و على الثانى المناط هو الجهل الموجود فى كل منهما، فإن المستفاد من الأخبار إنما هو معذوريه الجاهل فى مخالفته الواقع المشتبه عن جهله به، من غير فرق بين أن يكون متعلقه من الأمور المستقله، أو من الكيفيات و التوابع، و الاشتغال بمحتمل التعيين فى كل من الشقين لم يثبت على الإطلاق، و إنما المعلوم منه ثبوته على وجه لا- يجوز مخالفته لا إلى بدل أصلا، فلا يقتضى تعيين خصوص محتمل التعيين.

ص: ٢٧١

و من هنا ظهر أنه لا حاجه فى جواز الاكتفاء بغير محتمله إلى التوجيه بحكومه أصاله البراءه، إذ على هذا التقدير لا ينافيها قاعده الاشتغال أصلا حتى يحتاج تقديمهما عليها إلى إثبات حكومتها عليها، فافهم.

ثم إنه بقى أمران ينبغى التنبيه عليها:

الأول: أنه إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين أهم من الآخر فى نظر الشارع واقعا حال التزاحم من جهه اتحاده مع عنوان آخر واجب، فذلك إنما هو فيما إذا انحصر مصداق ذلك العنوان فيه، بحيث لا يمكن امتثاله فى مورد آخر، و أما معه فلا، إذ مجرد اتحاده معه لا يقضى بتعيينه، و إنما هو لأجل أنه لو ترك ذلك يلزم فوت الواجبين، بخلاف ترك الآخر الغير المتحد معه، و من المعلوم أن ترك واجبين لا- يلزم إلا- فى تقدير انحصار مصداق ذلك العنوان فيه، فإذا كانت أهميه أحدهما محتمله من تلك الجهه، فلا- بد أن يكون المورد مما انحصر مصداق ذلك العنوان المتحد معه المحتمل وجوبه، و إلا فلا يعقل احتمال أهميته بمجرد اتحاده معه مع فرض المندوحه.

الثانی: أنه إذا اتحد أحد الواجبین المتزاحمین مع عنوان مندوب فی نفسه، بل و مع ألف عنوان کذلک، لا یوجب ذلک تعینه، بل الحکم حینئذ أیضا التخییر، کصوره عدم اتحاده مع شی ء منها أصلا.

و الدلیل علیه- بعد الإجماع علی عدم تعیین أحد فردی الواجب التخییری باتحاده مع عنوان آخر مندوب، الّذی یعبر عنه بأفضل فردی الواجب التخییری، بل و مع اتحاده مع عناوین کذلک- العقل.

و توضیحه: أن تعیین أحد الواجبین المتزاحمین المتخیر فیهما لو لا أهمیه أحدهما إنما هو علی تقدیره من جهه تأکد وجوبه بالإضافه إلی وجوب الآخر، و من المعلوم أن کان کیفیه من الکیفیات لا بد أن یکون مؤکدها کیفیه هی من سنخها و نوعها، کما تری ذلک فی مثل الألوان، و الطعوم.

و من المعلوم أن الجهات المقتضیه للاستحباب و إن اجتمعت آلاف منها فی مورد، لا یعقل تأثیرها فی إیجاب المورد، و إنما یؤثر حینئذ- أیضا- طلبه ندبا، غایه الأمر أنه تؤثر- حینئذ- مرتبه من الطلب الندبی المؤکد.

و من المعلوم- أیضا- أن الطلب الندبی، و إن بلغ ما بلغ من التأکد، لا یبلغ مرتبه الوجوب، فلا تسانخه، فلا یعقل أن یکون مؤکدا له، فلا یوجب اتحادها مع أحد الواجبین التخییریین- بالأصل، أو لعارض لأجل التزاحم- تعیین ما اتحدت معه، نعم یوجب أفضلیته من الآخر.

قوله-: (قدس سره)-: (و مرجع التوقف أیضا إلی التخییر إذا لم یجعل الأصل من المرجحات)(۱).

(۱) مراده من رجوع التوقف إلی التخییر إنما هو رجوعه إلیه بحسب المورد، بمعنی أنه إذا کان المورد مما کان الأصل الأولی فیه التوقف مع عدم کون الأصل من المرجحات یکون من صور التکافؤ التی هی مورد للتخییر الثابت بأخبار التخییر، و التقیید بعدم کون الأصل من المرجحات لأجل أنه مع کونه منها یکون قاطعا للأصل الأولی الّذی هو التوقف، و معینا للأخذ بموافقه من الخبرین المتعارضین، فیکون مخرجا للمورد عن أخبار التخییر، لاختصاصها بما لم یکن لأحدهما مرجح و معین، الّذی یعبر عنه بصوره التکافؤ.

و ظاهر العباره یعطی ما لا یخلو من المناقشه و الإیراد مع أنه لیس بالمراد، فإن ظاهرها رجوع نفس التوقف إلی نفس التخییر علی التقدیر المذکور و هو لا یستقیم، فإن التوقف و التخییر معنیان متباینان، لا یعقل صدق أحدهما علی الآخر، إذ الأول عباره عن عدم التمسک بواحد من الخبرین المتعارضین فی خصوص مؤداه، و الثانی عباره عن جواز التمسک بواحد منهما علی البدل فی

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۶۶.

خصوص مؤداه، و جعله طريقا إليه، فالنسبه بينهما هو التباين الكلى، لتناقضهما.

قوله- قدس سره-: (و مرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمنا بالترجيح فى البينات- أيضا-)(۱).

(۱) أقول: هذا بظاهره لا يستقيم، فإن الأخير الّذى استظهر منه ذلك هى العباره المحكيه عن النهايه(۲) و المنيه(۳) و هى قوله سلمنا، لكن عدم الترجيح فى الشهاده ربما كان مذهب أكثر الصحابه، و الترجيح هنا مذهب الجميع.

و لا يخفى أنها ظاهره، بل صريحه فى إبداء الفرق بين المقام و بين البينات، بقيام الإجماع على وجوب الترجيح هنا، و وقوع الخلاف فيه فى البينات، حيث أن أكثر الصحابه على عدم الترجيح فيها، لا قيام الإجماع على عدم الترجيح فيها- كما استظهره (قدس سره)- و حاصلها أن الترجيح فى المقام للإجماع، فهو الفارق بينه و بين البينات، لا أن عدم الترجيح فى البينات للإجماع فيها على عدمه، كما استظهره (قدس سره).

كلام السيد الصدر من مفاد الأخبار و التحقيق فيها

قوله- قدس سره-: (ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافيه(۴) الرجوع فى المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف و الاحتياط و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب)(۵).

(۲) أقول: لا يخفى أن ما استظهره من السيد المذكور من التخيير أولا، ثم التوقف و الاحتياط، ظاهره هو التخيير فى الفتوى، ثم التوقف فيه، و الاحتياط

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۷۰.

۲- نهايه الوصول، مخطوط، انظر باب الترجيح حسبما أحال إليه نفسه فى مبحث بناء العام على الخاصّ. ۱۵۶ و نحن لاحظنا النسخه فكانت غير كامله إلى آخر مباحث النسخ.

۳- منيه اللبيب، مخطوط.

۴- شرح الوافيه للسيد صدر الدين، مخطوط، انظر: هامش رقم(۳) ص ۷۷.

۵- فرائد الأصول ۲: ۷۷۰.

فى العمل خلاف صريح العباره التى حكاها عن السيد المذكور، و هى أن الأصل التوقف فى الفتوى و التخيير فى العمل، فلا تغفل(۱).

بيان ما لعله يحتاج إلى البيان فى مقبوله عمر بن حنظله، و هو أن قوله عليه السلام فيها (من تحاكم إليهم فى حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا، و إن كان حقه ثابتا ... إلى آخره)(۲). يشمل المنازعه فى الدين و العين الخارجيه أيضا، و يعم ما إذا كان منشؤها فى الموضعين اختلاف المتنازعين فى الحكم الشرعى، أو كان اختلافهما صغرويا بعد

اتفاقهما على الحكم الشرعى الكلى، كأن يدعى أحدهما تملكه لدار فى يد الآخر مستندا إلى دعوى أنه قد باعها تلك الدار، و ينكره الآخر لإنكار عدم وقوع البيع الّذى يدعيه، مع اتفاقهما على أن البيع الّذى يدعى مدعيها وقوعه عليها على تقديره سبب ملك شرعا.

لكن يشكل الحكم بحرمه أخذ العين الخارجيه المتنازع فيها إذا كان اختلافهما صغرويا مع علم الآخذ بأنها ماله واقعا، بل الظاهر قيام الإجماع على جواز أخذها حينئذ، بل و يشكل حرمه أخذ العين المتنازع فيها مع كون النزاع فيها كبرويا- أيضا- إذا كان الآخذ قاطعا بأنها له شرعا، كأن ادعى أحدهما تملك ثوب فى يد الآخر مستندا إلى اشترائه بالبيع بالصيغه الفارسيه مثلا، و ينكره الآخر، لإنكاره سببيه العقد بالفارسى للتملك شرعا مع اعترافه بوقوعه، لكن المدعى قاطع بسببيته له شرعا، بل لا أظن بأحد القول بالحرمه فى ذلك الفرض، بل الظاهر جواز أخذها- حينئذ- لجريان مناط الجواز فى معقد الإجماع المذكور فيه- أيضا- فإن جواز الأخذ هناك ليس حكما تعبديا جديدا، بل المعلوم أنه من

١- لاحظ هامش رقم(٣) ص ٧٧.

٢- التهذيب ۶: ٣٠١ الحديث ۵٢.

باب سلطنه كل أحد على ماله، و أن المفروض قطع المدعى بكون العين ماله، و هذا بعينه موجود فى الفرض المذكور.

بل و يشكل ذلك فيما إذا كان مورد النزاع دينا، مع كون النزاع صغرويا أو كبرويا، مع كون المدعى قاطعا بمستند دعواه من الحكم إذ انحصر طريق استيفاء الدين فى كلتا الصورتين فى التحاكم إلى حكام الجور.

و قد يوجه حرمه أخذ الدين فى تينك الصورتين بأن الدين كلى لا يتعين فى مال إلا بإعطاء المديون إياه بعنوان الإيفاء و الأداء، و المأخوذ بحكم حكام الجور لم يؤخذ بذلك العنوان، فلا يتعين الدين فيه حتى يكون ملكا للآخذ.

لكن يمكن منعه بمنع توقف تعيينه فى مال مخصوص على ما ذكر فيما إذا كان المديون ممتنعا من الأداء- كما هو المفروض- و إلا فلا نزاع، بل يتعين فيه حينئذ من باب التقاص، فالأولى قصر الروايه الشريفه على ما قام الإجماع على حرمه الأخذ فيه- أيضا- و هو ما إذا كان الآخذ شاكا فى تملكه لما يأخذه، و يكون اعتماده فيه على حكم حاكم الجور، سواء كان شكه من جهه شكه فى الحكم الشرعى الكلى، أو من جهه شكه فى ثبوت الصغرى، لكن قول السائل فيها (و كلاهما اختلفا فى حديثكم) يأبى عن عمومها لما كان منشأ النزاع، النزاع فى الصغرى فإن القاطع للنزاع من حيث الصغرى إنما هى البينه و الحلف، لا الحديث المتكفل لبيان الأحكام الكليه.

فمنه يظهر خروج النزاع من حيث الصغرى، سواء كان مورده هو العين أو الدين منها.

قوله- قدس سره-: (و هذه الروايه الشريفه و إن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات من حيث ظهور صدرها فى التحكيم لأجل فصل الخصومه إلى قوله و لا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم

الآخر)(۱).

(۱) أقول: و فیها إشکال آخر، لم یذکره المصنف (قدس سره) و هو أن ظاهر صدرها الرجوع إلی الحاکم عند المعارضه و المنازعه، و لا ریب أن الأمر بید المدعی فی اختیار الحاکم فی المنازعات و له اختیار من شاء، و إن کان مفصولا بالنسبه إلی من اختاره المنکر، فإن الفقیه و إن کان مفصولا، ینفذ حکمه فی الواقعه الشخصیه، لا تفویض الأمر بید المتنازعین و تحریهما فی إعمال المرجحات فکان المناسب أن یجیب علیه السلام بأن الأمر بید المدعی، و القول قول من اختاره حکما، هذا.

و لکن الّذی یقتضیه التأمل اندفاع تلک الإشکالات بأسرها علی تقدیر تمامیتها فی أنفسها، بأن غایه ما ثبت إنما هی المنع منها فی القاضی المنصوب خصوصا أو عموما، و أما قاضی التحکیم الّذی هو المفروض فی صدر الروایه کما یقتضیه قول السائل (فإن کان کل رجل یختار رجلا) فلم یقم دلیل علی عدم جواز نقض حکمه، و لا علی عدم جواز تعدده، و لا علی عدم جواز اجتهاد المترافعین بعد تعارض حکمهما، و لا علی عدم جواز اختیار المنکر من شاء أیضا، فالأمور المذکوره علی تقدیر لزومها لا محذور فیها، بل یمکن التمسک علی جوازها بصدر الروایه.

هذا مضافا إلی عدم لزوم بعضها- أیضا- کتعدد الحکمین، فلأن الظاهر من الروایه فرض السؤال عن تراضی المتخاصمین بکون کلا الشخصین معا حکما فیما شجر بینهما بأن یحکم کل منهما باستصواب الآخر، لا کونه حکما مستقلا مستندا برأیه، نظرا إلی قول الراوی (فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۷۲.

و قوله (فإن کان کل رجل یختار رجلا) و إن کان فی نفسه ظاهرا فیما استظهره المصنف (قدس سره) من تعدد الحکمین، لکنه بقرینه ما ذکر محمول علی اختیار کل منهما رجلا برأسه فی أول الأمر، ثم بنیا علی کونهما معا حکما بینهما بالاستصواب.

و بهذا یندفع لزوم حکم أحدهما بعد حکم الآخر- أیضا- إذ بعد کون کلیهما معا حکما لا یجوز أن یحکم واحد منهما مخالفا لما حکم به الآخر، و کذا لزوم تفویض الأمر فی اختیار الحاکم إلی المنکر- أیضا-.

و یمکن منع لزوم ذلک علی تقدیر تعدد الحکمین- أیضا- بحمل الروایه علی صوره التداعی، فإن کلا من المتخاصمین فی تلک الصوره مدع و منکر باعتبارین.

و أما ما ذکره (قدس سره) من لزوم غفله الحکمین عن المعارض لمدارک حکمه ففیه أن مثل ذلک غیر عزیز.

و أیضا یمکن منع اللزوم بأن فتوی کل منهما علی خلاف الآخر لعله لاطلاعه علی قدح فی مستند حکم الآخر، لم یطلع الآخر علیه من صدوره تقیه أو غیره من القوادح، لا لغفلته عنه رأسا.

فبقی مما ذکره لزوم اجتهاد المترافعین، و وجه کونه محذورا أن القول قول الحاکم فی مقام الدعوی.

لکن لا ضیر فیه بعد فرض تعارض الحکمین- کما عرفت- لعدم قیام دلیل علی المنع منه.

ثم إن هذا کله علی تقدیر تسلیم ظهور صدر الروایه فی رجوع المتخاصمین إلی الحکمین، لأجل الحکم بینهما، بأن یکون الفاصل بینهما هو حکومه الحاکم، لا روایته.

لکن یمکن دعوی ظهوره فی رجوعهما إلیهما من حیث الروایه، و ذلک

لمقدمتین.

إحداهما: ما عرفت سابقا من ظهور الروایه من فرض کون منشأ النزاع بینهما هو الاختلاف فی الحکم.

و ثانیتهما: أن المتعارف فی ذلک الزمان أن کل من یفتی بشی ء کان إفتاؤه بنقل الحدیث الوارد فی الواقعه المسئول عنها، و کان المستفتی عن شی ء إنما یرجع إلی المفتی، لأجل استعلام ما عنده من الحدیث فی الواقعه المجهوله الحکم.

و المستنتج من هاتین المقدمتین ان فرض السؤال إنما هو فی رجوع المتخاصمین إلی الحکمین من حیث کونهما راویین، و کون کل منهما مجتهدا.

و یدل علیه- أیضا- قول السائل (و کلاهما اختلفا فی حدیثکم) فإنه ظاهر فی رجوعهما إلیهما من حیث الحدیث و الروایه، و جعل الفاصل بینهما هی لا رأی الحاکم، فلا یرد حینئذ شی ء من الإشکالات المتقدمه، إذ الروایه مما یناسبها التعدد، و یجوز نقل روایه متعارضه لما یرویه الغیر أیضا، و الراوی أیضا لا یجوز له إلزام الغیر الّذی له ملکه الاستنباط علی ما یراه مما رواه، بل العبره بنظر الغیر فی أحکام نفسه.

نعم یقع التعارض علی هذا بین هذه الروایه و بین المرفوعه الآتیه کما سیأتی التنبیه علیه.

هذا کله مضافا إلی أن إجمال صدر الروایه الشریفه لا یقدح فی الاحتجاج بذیلها، الصریح بوجوب الأخذ بالمرجحات المذکوره فیه کما اعترف به (قدس سره) أیضا.

قوله- قدس سره-: (اللهم إلا أن یمنع ذلک، فإن الراوی إذا فرض کونه أفقه ... إلی آخره)(۱).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۷۳.

(۱) أقول: لا يخفى أن هـذا التعليل إنما يقتضـى عدم جواز العمل على العكس، لا عدم عمل العلماء كذلك، و ظاهره أخذه عله للثانى.

و يمكن توجيهه: بأن غرضه أخذ العله المذكوره كاشفه عن عدم عمل العلماء كذلك.

و يحتمـل كونها عله للأول، بأن يكون غرضه منع حجيه عمل العلماء على إثبات العكس، و أن الوجه هو الأخـذ بصـفات الراوى لمكان العله المذكوره.

قوله- قدس سره-: (حتى بين من هو أفقه من هذا المنفرد بروايه الشاذ)(۱).

(۲) يعنى الأفقه منه فى زمـانه و عصـره، بأن يكون بعض رواه الروايه المشـهوره المعاصـرين له أفقه منه، فلا يجوز ترجيـح تلك الروايه الشـاذه لأجـل أفقهيه ذلـك المنفرد لوجود تلك العله فيما يعارضـها، لأن اعتبار الأفقهيه على تقـديره لا يختص بشـخص دون شخص، أو زمان دون زمان.

قوله- قدس سره-: (مع أن أفقهيه الحاكم بإحدى الروايتين لا يستلزم أفقهيه جميع رواتها)(۲).

(۳) يعنى أفقهيه جميع رواتها المعاصـرين فى جميع الطبقات، فقـد يكون بعض رواه الروايه الأخرى فى بعض الطبقات المتقـدمه على عصـر ذلك المنفرد، أو المتأخره عنه أفقه منه إن لم يكن بعض رواتها المعاصرين له أفقه منه، فلا يجوز ترجيح روايته على الروايه المشهوره فى تلك الصوره- أيضا- لما مر، هذا.

أقول: لا يخفى أن الغرض إنما هو تقديم الأفقهيه من حيث هى على الشـهره كذلك فى مقام الترجيح، و عدم تقديمها عليها فى الصورتين لا يقدح

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۷۳.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۷۳.

بـذلك، فإنه حقيقه ليس لأجل تقـديم الشـهره عليها فيهما، بل إنما هو لأجل اشتراك الروايتين فى اشـتمالهما عليها و مساواتهما من جهتها، فليس لإحـداهما مزيه على الأخرى من جهتها، و ترجيـح الروايه المشـهوره على الشاذه- حينئذ- لأجل اشـتمالها على مزيه أخرى غير تلك الجهه، و وجوب الأخـذ بكل من المرجحات إنما هو فيما لم يوجد فى كلا الخبرين معا، و هذا إنما هو من باب الاختصاص (۱) لا- التخصـيص، لأـن التخصـيص إنمـا هو فيما كان من شأنه عموم الحكم بالنسـبه إليه، و من المعلوم أنه لا يعقل تعميم وجوب الترجيح بها بالنسبه إلى صوره وجودها فى كلا الخبرين.

قوله- قدس سره-: (أو تعارض الصفات بعضها مع بعض)(۲).

(۱) فیه: أن فهم السائل جواز الترجیح بکل من الصفات فی نفسه لا یغنیه عن حکم تلک الصوره، إذ غایته جواز الترجیح بکل منها إذا لم یکن لها معارض، و أما فیما کان لها معارض من الصفات الأخر فلا یقتضی ذلک جواز الترجیح بکل منها حینئذ.

أما تعیینا فواضح، لامتناعه.

و أما تخییرا، فلأنه لیس من مدلول قوله علیه السلام.

و الحاصل: أن عدم سؤال السائل عن صوره تعارض الصفات بعضها مع بعض لا یصلح قرینه علی إراده وجوب الترجیح بکل منها مستقلا، لعدم الارتباط بینهما بوجه، کما عرفت، بل یمکن جعله قرینه علی فهمه وجوب الترجیح بجمیعها، إذ علیه لا حاجه إلی بیان حکم تعارض بعض الصفات مع بعض، لأنه لا یجب الترجیح حینئذ لفرض عدم اجتماعها فی طرف.

۱- الظاهر ان المراد التخصص، أی أن هذا من باب الخروج موضوعا، لا حکما مع الدخول موضوعا.
۲- فرائد الأصول ۲: ۷۷۳.

نعم، عدم سؤاله عن صوره وجود بعض منها دون بعض ظاهر فیما ذکره، فیقع التعارض بین ظهوره و بین ظهور عدم سؤاله عن تعارض بعضها مع بعض فی خلافه، فلا یصح الاستشهاد بشی ء منهما.

نعم، قول السائل:- (لا یفضل أحدهما علی صاحبه)- ظاهر فی أن مراده عدم فضل أحدهما علی الآخر بشی ء من المزایا، فهو ظاهر فی أنه فهم أن الترجیح بمطلق المزیه، فالاستشهاد به لما ذکر جید.

قوله- قدس سره-: (الثانی ما رواه ابن أبی جمهور الأحسائی)(۱).

(۱) أقول: لا یخفی أن فی ذلک الّذی حکی عن ابن أبی جمهور إشکالا لا یکاد (۲) أن یتفصی عنه، و هو أنه قد ذکر فی ذیله- بعد ذکر وجوب الأخذ بما وافق الاحتیاط من الخبرین- أنهما معا موافقان للاحتیاط أو مخالفان له، إذ لا یمکن أن یکون النقیضان کلاهما موافقین للاحتیاط (۳).

قوله- قدس سره-: (التاسع ما عن الکافی ... إلی آخره)(۴).

(۲) أقول: قوله علیه السلام فی ذلک الحدیث: (خذوا به) الظاهر منه إراده الأخذ بالأخیر من الخبرین.

أما أولا: فلأن الضمیر إذا تقدمه أمران أحدهما أقرب إلیه، الظاهر

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۷۳، و انظر: عوالی اللئالی ۴: ۱۳۳.
۲- أی: التخلص من الإشکال ممکن لکنه بعید بینما هو یرید ظاهرا عدم إمکان التخلص منه. فالأفضل الإشاره إلی أنه استعمل

(یکاد) بمعنی (یمکن).
۳- طبعا و لا یمکن أیضا أن یکون النقیضان مخالفین للاحتیاط لأن النقیضین کما لا یجتمعان لا یرتفعان.
۴- فرائد الأصول ۲: ۷۷۵، و انظر: الکافی ۱: ۵۳ حدیث ۹.

ص: ۲۸۲

رجوعه إلیه، دون الأبعد منه، و من المعلوم أن قوله: (حدیث من آخرکم) أقرب إلیه.

و أما ثانیا: فللتصریح به فی الحدیث العاشر، و الحادی عشر.

بیان ما لعله یحتاج إلی البیان فی الحدیث الرابع عشر و هو قوله (علیه السلام).

(إن الکلمه لتنصرف علی وجوه، فلو شاء إنسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب.)(۱). فاعلم أن الظاهر من قوله: (إن الکلمه لتنصرف علی وجوه) أنها تنصرف إلی وجوه بعضها ظاهر منها و بعضها غیر ظاهر، فلو شاء إنسان لصرف کلامه کیف شاء یعنی یرید به ما شاء، فله أن یرید المعنی المؤول للکلمه الّذی هو خلاف ظاهرها، و لا یکذب فی إراده ذلک المعنی منها.

و کلمه (إن) فی قوله: (إن الکلمه لتنصرف علی وجوه) فی مقام التعلیل لقوله علیه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا.

و الواو فی قوله: (و لا یکذب) حالیه.

فحاصل ما یستظهر من الحدیث الشریف، أن الغرض أنه لا یجوز المبادره إلی طرح خبر مروی عنهم علیهم السلام و تکذیب صدوره بمجرد ورود خبر آخر ینافی ذلک الخبر بظاهره، لإمکان إراده خلاف الظاهر منه، بل لاحتماله، لأنه علی تقدیره غیر مستلزم للکذب، بل لا بد من ملاحظه دلالتهما أولا، و أن دلاله أحدهما أقوی من دلاله الآخر أو لا؟ فإن کانت دلاله أحدهما أقوی فیجعل ذلک قرینه علی إراده خلاف الظاهر من الآخر.

قوله- قدس سره-: (الأول فی علاج تعارض مقبوله ابن حنظله

۱- الوسائل ۱۸: الباب ۹ من أبواب صفات القاضی الحدیث ۲۷.

ص: ۲۸۳

و مرفوعه زراره).

(۱) قال (دام ظله): إن المرفوعه ضعیفه السند باعتبار رفعها و انفراد ابن أبی جمهور بنقلها، إلا أن عمل الأصحاب حیث إنه علی طبقها جابر لها، فتکون حجه لذلک.

و أما المقبوله، فالراوی لها إنما هو عمر بن حنظله، و هو مجهول الحال عند الأكثر.

نعم حكی ولـد الشـهيد الثانی (قدس سـرهما) عن والده الماجد فی حاشـيه له- الظاهر أنها علی الروضه فی مسأله الوقت- أنه قد ورد فی عمر فی مسأله الوقت أنه سئل أحدهما عليهما السلام عن أن عمر بن حنظله يجی ء لنا عنكم بوقت فكيف تصنع؟

فقال عليه السلام: (إذن لا يكذب علينا) و هذا يدل علی حسن حاله.

و كأنه زعم (قدس سره) أن قوله عليه السلام: (لا يكذب) مبنی للفاعل، لأنه علی تقدير كونه مبنيا للمفعول- كما هو المحتمل- يكون دليلا علی سوء حاله، كما لا يخفی، كما ضعفه بعضهم بزعم كونه مبنيا للمفعول.

و كيف كان، فلم نعلم حال عمر، فتكون المقبوله ضعيفه السند لذلك.

فيتوقف اعتبارها علی جابر لها، و هو [كونها] معمولا بها عندهم حتی وصـفت بالمقبوله، فيكون ذلك جابرا لضعفها، بمعنی أنهم اسـتدلوا بها و اعتمـدوا عليها، و لو بالنسـبه إلی بعض مـدلولها الغير المنافی للمرفوعه، فاعتمادهم عليها كـذلك جابر لها، موجب لاعتبارها.

تمهيـد مقـال: الشـهره فی الأصـل هـو الوضـوح، و التجرد عن موجبـات الخفـاء، و منه فلاـن شـهر سـيفه، و سـيف شـاهر، بمعنی المشهور.

و الشذوذ فيه إنما هو الانفراد، و منه شذ الغنم، و يعبر عن الأول بالفارسيه بنمايانی، و عن الثانی ببازماندگی.

ص: ۲۸۴

و أما فی الاصـطلاح: فالظاهر عدم نقلهما عن معنييهما الأصـليين إلی غيرهما، بل يكون إطلاقهما علی شهره الروايه أو الفتوی أو علی شذوذهما باعتبار معنييهما الأصليين، كما أن إطلاقهما فی أخبار الأئمه عليهم السلام أيضا كذلك بطريق أولی.

و بـالجمله همـا فی جميع المـوارد بمعنی الوضـوح و الاـنفراد، و اختلافهمـا فی المـوارد إنمـا هـو مـن اختلاـف مصاديقهمـا و مشخصاتهما، فإن الّذی يختلف باختلاف الموارد إنما هو جهه الوضوح و الانفراد، لا أنفسهما.

و مشهور الروايه معروفيّتها بين العلماء، بأن عرف كل واحد منهم وجودها فی الروايات المأثوره عن أهل العصمه عليهم السلام و لو كان ناقلها واحدا.

و يقابلهـا شاذهـا، و هی مـا لم يعرفهـا إلاـ نـادر منهم، و إطلاـق الشاذ عليها باعتبار انفرادها عن المشـهوره بهـذا الاعتبار، و عـدم وصولها إلی حدها من الوضوح، كما أن مشـهور الفتوی ما كان معروفا بينهم بحيث يعرفه كل أحد علی وجه لا ينكر وجوده فی جمله فتاوی العلماء، بل يعترف بوجوده و لو كان المفتی شخصا واحدا.

و قد توصف الروايه بالشهره أو الشذوذ من حيث الفتوی، و يقال: إنها مشهوره أو شاذه من حيث الفتوی، و المراد حينئذ إنما هو

كون مضمونها اشتهر الإفتاء به أو شذ بالاعتبار المذكور فی شهره الفتوی و شذوذه.

و من هنا یعلم الفرق بین المشهور من الروایه و مستفیضها، أو متواترها، و کذا الفرق بین المشهور من الفتوی و المجمع علیه منه.

و توضیح الفرق: أن توصیف الروایه بکونها مشهوره- کما عرفت- إنما هو باعتبار معروفیتها بین العلماء من غیر نظر إلی تعدد راویها أصلا.

بخلاف المستفیض و المتواتر، فإن توصیفها بهما إنما هو باعتبار تعدد و کثره راویها، من غیر نظر إلی الاعتبار الأول أصلا.

و کذا توصیف الفتوی بکونه مشهورا إنما هو بالاعتبار الأول، و توصیفه بکونه مجمعا علیه إنما هو بالاعتبار الثانی.

نعم قد یکون سبب معروفیه الروایه أو الفتوی هو کثره النقله، أو المفتین.

و قد توصف الروایه بکونها مشهوره من حیث الروایه، و یراد به کونها متفقا علی نقلها من الرّواه.

و قد توصف به من حیث الفتوی، و یراد به کون مضمونها متفقا علیه و مفتی به بین العلماء و لو لم یستندوا إلیها.

و قد یوصف الفتوی بکونه مشهورا، و یراد به اتفاق العلماء علی الإفتاء به فیرادف المجمع علیه.

لکن الروایه المشهوره من حیث الروایه بالمعنی المذکور لا ترادف شیئا من المستفیض و المتواتر، بل أعم منهما إذ قد یکون الرّواه منحصرا فی اثنین، فلا یصدق علی الروایه شی ء من المستفیض و المتواتر، و قد لا یبلغ رواتها إلی حد التواتر، فلا یصدق علیها المتواتر أیضا.

إذا عرفت ذلک فاعلم أن المراد بالشاذ فی المقبوله لیس الحقیقی منه، و هو ما لا یعرفها إلا نادر، فإن الشذوذ إلی هذا المقدار مناف للاعتبار، و من المعلوم أن المراد به فی المقبوله ما کان معتبرا بنفسه، بحیث لو لم یکن له معارض لوجب العمل به، فحینئذ لا بد من حمله علی الإضافی، فیکون المراد بالمشهور أیضا کذلک.

قوله- قدس سره-: (و لأجل ما ذکرنا لم یذکر ثقه الإسلام رضوان اللّه علیه ... إلی آخره)(۱).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۷۹.

(۱) یعنی لأجل ما ذکرنا من أن المستفاد من مجموع الأخبار هو الترجیح بالمرجحات المنصوصه من الشهره و ما بعدها.

قوله- قدس سره-: (إلا أن یقال: إن إطلاقات التخییر حاکمه علی هذا الأصل).

(۲) أقول: قد يتوهم أن التمسک بتلک الإطلاقات لا يستقيم فی المقام، لکون الشبهه فيه مصداقيه، نظرا إلی العلم بتقيد تلک المطلقات بصوره عدم مزيه معتبره شرعا لأحد المتعارضين، فيکون الشک فی اعتبار مزيه فی أحدهما آئلا إلی الشک فی کونها مصداقا لتلک المزايا المعلوم خروجها عنها إجمالا.

لکنه مدفوع بأن القدر المسلم بين المتعدی عن المرجحات المنصوصه و بين المقتصر عليها- إنما هو تقيدها بتلک المرجحات المنصوصه، لا بمزيه واقعيه غير معلومه العنوان، حتی يکون الشک فی اعتبار مزيه راجعا إلی مصداقيتها لتلک المزيه.

و بعباره أخری أوضح: إنه لا نزاع بين الفريقين فی وجوب الأخذ بالمرجحات المنصوصه، و تقيد تلک المطلقات بالنسبه إليها لا محاله، و إنما النزاع بينهما فی غيرها من المزايا الموجبه لأقربيه احتمال صدور ذيها، أو احتمال کون وجه صدوره بيان الواقع أو أبعديه ذينک الاحتمالين فيه عن الباطل بعد الفراغ عن کون المزيه المبحوث عن اعتبارها کذلک، فالمتعدی يدعی تقيدها بصوره عدم مطلق المزيه کذلک، التی من أفرادها المزايا المنصوصه، و المقتصر يدعی تقيدها بصوره فقد تلک المزايا الخاصه المنصوصه، و من المعلوم أن التقييد علی تقدير التعدی أکثر منه علی تقدير الاقتصار علی المزايا المنصوصه، فيکون الشک فی اعتبار مزيه من غير المزايا المنصوصه راجعا إلی الشک فی التقييد البدوی

ص: ۲۸۷

الزائد علی القدر المعلوم، فلا تغفل (۱).

اللهم إلا- ان يقرر الشبهه بأن تقييدها بفقد المرجحات المنصوصه معلوم، و إنما الشک فی أن الملحوظ خصوص تلک المنصوصات أو القدر المشترک بينها و بين غيرها، و أن إخراج مواردها من باب أن تلک الموارد من موارد فقد ذلک القدر المشترک، و من المعلوم أنه علی تقدير کون الملحوظ هو القدر المشترک و کون الخارج هو، لا يلزم تقييد زائد علی القدر المعلوم، فإن الملحوظ فی الإخراج حينئذ ليس خصوصيه کل واحد من مصاديقه، حتی يقال: إنه يلزم علی تقديره تقييد تلک المطلقات بأزيد من القدر المعلوم، بل نوعها و هو فی حد ذاته أمر وحدانی، فيدور الأمر بين أن يکون الخارج ذلک الأمر الوحدانیّ أو خصوصيه کل واحد من المرجحات المنصوصه، و علی الأول لا- يلزم أکثريه التقييد منه علی الثانی، فلا يصح التمسک بتلک الإطلاقات علی نفيه، بل يمکن تعکيس الأمر بأنه لما کان الملحوظ فی مقام الإخراج علی الثانی خصوصيه کل واحد واحد من المرجحات المنصوصه، فيکون التقييد علی تقديره أکثر منه علی الأول، فيصح

۱- و بعباره أوضح: إن المزيه المعتبره بعنوان کونها معتبره عنوان منتزع من الأمر المتعلق بالأخذ بالمزايا المأمور بالأخذ بها، فإن الخارج عن إطلاق أخبار التخيير إنما هی ذوات تلک المزايا، لا هی بذلک العنوان، إذ لا يعقل أخذه فی الدليل المخرج، فإنه ليس إلا الأوامر الوارده بالأخذ بتلک المزايا، فاعتبارها لا يکون إلا بتلک الأوامر، فيلزم من اعتبار عنوان الاعتبار فيها الدور، لأن معنی کونها معتبره کونها مأمورا بالأخذ بها فی مقام الترجيح، و المفروض أن کونها کذلک إنما هو بتلک الأوامر، فيلزم من اعتباره فيها اعتبار نفسها فی موضع نفسها. فإن قيل: إنا نقرر الشبهه بوجه آخر، و هو أنا نعلم بعدم ثبوت حکم التخيير فی صوره وجود مزيه أخرجها الشارع عن إطلاق أخبار التخيير، فإذا شککنا فی مزيه أنها من المزايا الخارجه أو لا، فلا يصح التمسک بالإطلاق لکون الشبهه مصداقيه. قلنا: هذا أفسد من سابقه، لأن وصف المخرج عنوان منتزع عن أمر الشارع بالأخذ بمزايا

مخصوصه منصوصه و حاصل بعده، و أن الخارج إنما هو ذوات تلك المزايا، لا هی بهذا العنوان. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۲۸۸

التمسک بتلک الإطلاقات علی نفیه، فتأمل.

التعدی عن المرجحات و عدمها

قوله- قدس سره-: (فلا بد للمتعدی من المرجحات الخاصه المنصوصه من أحد أمرین، إما أن یستظهر من النصوص، إلی قوله:

و إما أن یستظهر من إطلاقات التخییر. إلی آخره)(۱).

(۱) اعلم أن ما ذکره (قدس سره) من الترديد إنما هو من مقوله المنفصله باعتبار منع الخلو فقط، ضروره عدم التنافی بین طرفیه، بل کل منهما یؤکد الآخر و یقویه.

ثم اعلم أن الشواهد للأمر الأول مضافا إلی فتوی الأکثرین هی الفقرات التی أشار إلیها (قدس سره) فیما بعد.

و أما الأمر الثانی، فیمکن الاستشهاد له بظهور الأسئله، فإن قول السائل: (یأتی عنکم خبران أحدهما یأمرنا و الآخر ینهانا کیف نصنع) ظاهر فی أن مورد السؤال إنما هو مقام التحیر فی مقام العمل، و من المعلوم أنه لا تحیر مع اعتبار الشارع لذی المزیه من الخبرین لتعین الأخذ به حینئذ.

و بعباره أخری: إن الداعی للسؤال عن حکم الخبرین المتعارضین إنما هو تحیر السائل فی مقام العمل، فیکون سؤاله ظاهرا فی أن مورده مورد التحیر، لا سیما بملاحظه قوله (کیف نصنع) الّذی هو کالصریح، بل الصریح فی ذلک.

فیکون الحکم المذکور فی الجواب مختصا بذلک المورد، أعنی مورد التحیر، نظرا إلی أن ظاهر الجواب إنما هو کونه جوابا عن مورد السؤال، هکذا أفاد (دام ظله) أقول: اختصاص أخبار التخییر بصوره التحیر مما لا شبهه فیه، و لا نزاع، لکن هذا المقدار لا یجدی فیما نحن بصدده، إذ الّذی یجدینا إنما [هو] ظهور اختصاصها بصوره عدم مزیه لأحد الخبرین المتعارضین أصلا، إذ معه

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۸۰.

ص: ۲۸۹

یقال: إن المزایا غیر المنصوصه قد فرضنا کونها مزایا علی الوجه المتقدم، و إنما الکلام فی اعتبارها، و بعد فرض ظهور اختصاص أدله التخییر بغیر صوره مطلق المزیه لا حاجه لنا إلی ظهور أخبار الترجیح فی الأخذ بمطلق المرجح، لما قد أشرنا إلیه غیر مره من أن مقتضی الأصل الأولی فی الخبرین المتعارضین هو التوقف و تساقطهما فی مؤداهما، إلا أن الإجماع قام علی عدم سقوط کلیهما عن الحجیه حینئذ، بل أحدهما حجه فی مؤداه، فیدور الأمر- حینئذ- بین کون أحدهما حجه علی التعیین أو کونه حجه علی التخییر، و بعد ما فرضنا انتفاء احتمال کونه حجه علی التخییر بمقتضی ظهور اختصاص تلک الأخبار بغیر مورد

الفرض، يتعين كونه حجه على التعيين، و هو المطلوب.

و أما ظهور اختصاصها بصوره التحير، فلا يجدينا فى المقام فى شى ء أصلا، ضروره أن التحير لا يرتفع بمجرد وجود مزيه فى المورد لأحد المتعارضين، و إنما يرتفع بثبوت اعتبارها شرعا عند المكلف، و مع الشك فيه- كما هو المفروض- فالتحير متحقق، و إن فرض كونه ثابتا فى الواقع، لأن مجرد اعتبار مزيه فى الواقع مع عدم العلم باعتبارها لا يرفع التحير، فيتوقف رفعه فى مورد الشك على ظهور أدله الترجيح على اعتبار مطلق المزيه.

قوله- قدس سره-: (فما يمكن استفاده هذا المطلب منه فقرات من الروايات)(1).

(1) اعلم أن إفاده بعض تلك الفقرات للمطلوب على نحو الإشعار، و إفاده بعضها له على نحو الدلاله.

أما المشعره به منها فهى المتضمنه للترجيح بالأصدقيه، و الأوثقيه فى المقبوله، و المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين يشعر بأن النّظر فى اعتبارهما إنما

1- فرائد الأصول ۲: ۷۸۱.

هو إلى كونهما موجبتين لأقربيه ما يرويه المتصف بهما إلى الحق مما يرويه الفاقد لهما.

لا يقال: إن أكثريه ملكه الوثاقه و الصداقه للراوى لا يلازم أقربيه ما يرويه إلى الحق، إذ غايه ما يلازمه إنما أكثريه تحرزه عن تعمد الكذب، و احتياطه فى نقل الروايه، و من المعلوم أن ذلك بنفسه غير ملازم للأقربيه لإمكان الخطأ و السهو فى حقه، بل ربما يكون كثير السهو، فيكون الأقرب خلاف ما يرويه، فإذا لم تكن ملازمه بين الصفتين المذكورتين و بين أقربيه ما يرويه المتصف بهما إلى الحق، فلا يكون اعتبارهما مشعرا بكونهما معتبرتين لأجل أنهما توجبان تلك الأقربيه حتى نتعدى منهما إلى مطلق المزيه الموجبه لها.

لأنا نقول: إن لمخالفه الروايه للواقع جهات:

منها: تعمد الراوى للكذب.

و منها: عدم احتياطه فى طريق تحملها و عدم تأمله فيه حق التأمل، مع كونه متحرزا عن تعمد الكذب، بمعنى أنه يتحملها عن طريق يثق به فى بادئ النّظر، بحيث لو تأمل فيه حق التأمل لذهب عنه ذلك الوثوق، فلا يرويها.

و منها: عروض السهو و النسيان له، اللذين هما كالطبيعه الثانيه للإنسان.

و منها: كثرتهما.

أما الأخير، فهو مفروض العدم فی مقام التعارض بالنسبه إلی کل من الرّاویین، إذ عدمه من شرائط الحجیه، و المفروض حجیه الخبرین المتعارضین فی حد أنفسهما.

و أما سابقه: فهو مشترک بین الراویین، فتبقی الأولیان.

و من المعلوم أنه کلما ضعف جهه من جهات المخالفه للواقع فی شی ء یکون احتمال موافقته له أقرب منه فیما لم یضعف فیه تلک الجهه.

و من المعلوم- أیضا- ضعف الأولیین بتینک الصفتین فی حق المتصف بهما

بالنسبه إلی الفاقد لهما، فیکون روایه المتصف بهما أقرب إلی الحق و الواقع من روایه الفاقد لهما.

و الحاصل: أن تینک الصفتین، و إن أمکن اعتبارهما من باب التعبد کغیرهما من صفات الراوی إلا أن المناسب لهما اعتبارهما من باب الطریقیه، و کونهما موجبتین للأقربیه المذکوره، فیشعر اعتبارهما بأن النّظر فیه إنما هو إلی ذلک، فیستشعر- لذلک- کون قوله علیه السلام فی المقبوله: (و أصدقهما فی الحدیث) عطفا تفسیریا لسابقه، و کون قوله علیه السلام: (و أوثقهما فی نفسک) فی المرفوعه کذلک بالنسبه إلی سابقه- أیضا-، فیستفاد أن الغرض من اعتبار سائر الصفات- أیضا- إنما هو کونها موجبه لضعف الجهتین الأولیین المذکورتین، فإن الأورعیه و الأعدلیه- أیضا- توجبان ضعفهما إلا أنهما لیستا کالأوثقیه و الأصدقیه.

نعم، قد یستشکل فی کونه قوله: (و أصدقهما فی الحدیث) فی المقبوله عطفا تفسیریا للأعدلیه و الأورعیه معا، لتوسط فیما بینهما، فإنه علی تقدیر کونه کذلک لکان مقتضی القواعد تأخیره عنهما، فلا یکون تفسیرا لکلیهما معا.

و یمکن الذب عنه: بأن غایه ما یلزم من ذلک عدم کونه عطفا تفسیریا بمصطلح أهل العربیه، لکنه لا ینافی کونه تفسیرا لکلیهما معا، إذ بعد تسلیم إشعار اعتبار صفه الأصدقیه باعتبارها، لأجل کونها موجبه لأقربیه ما یرویه المتصف بها إلی الواقع، فیستشعر منه کونه تفسیرا لما قبله من الأعدلیه لا محاله.

و من المعلوم لکل أحد أنه لا فرق بین صفتی الأعدلیه و الأورعیه فی جهه الاعتبار، بل کلتاهما علی نسق واحد قطعا، و إذا ثبت أن الأعدلیه إنما اعتبرت من جهه إیجابها لما ذکر، فیکون اعتبار الأورعیه- أیضا- کذلک.

هذا مضافا إلی أنه مع الإغماض عن کون قوله (و أصدقهما فی الحدیث) تفسیرا لقوله: (و أعدلهما) یمکن- أیضا- إثبات المطلوب بوجه آخر، و هو أنه إذا

ثبت أن اعتبار الأصدقيه لتلك الجهه المذكوره ثبت أن اعتبار غيرها من صفات الراوى- أيضا- لتلك الجهه بالإجماع المركب.

و أيضا قوله عليه السلام: (و أوثقهما فى نفسك) فى المرفوعه ظاهر فى كونه عطفا تفسيريا لقوله: (أعدلهما عندك) فيمكن جعله قرينه على أن النّظر فى اعتبار الأعدليه و الأورعيه فى المقبوله- أيضا- إلى جهه وثاقه الأورع و الأعدل، و صداقتهما الموجبتين لضعف احتمال مخالفه الواقع فيما يرويانه.

ثم اعلم أن الاستشهاد بقوله عليه السلام: (و أصدقهما فى الحديث) مبنى على حمل صدر المقبوله- أيضا- على الترجيح من حيث الروايه، الّذى هو المتنازع فيه فى المقام.

و أما على تقدير اختصاصه بالترجيح بين الحكمين، فيخرج عما نحن فيه، فلا يكون شاهدا عليه، فلا يبقى للاستشهاد به مورد، و للإشكال المتقدم فيه مجال، و حينئذ فيقتصر فى الاستشهاد على قوله (و أوثقهما فى نفسك) فى المرفوعه.

ثم إنه يتقوى ذلك الإشعار بعدم سؤال الراوى عن حكم صوره وجود بعض المرجحات المنصوصه و تخالفها، بل ذلك فى نفسه شاهد مستقل أقوى من ذلك الإشعار.

و تقريب الاستشهاد به أنه لو فهم أن اعتبار تلك المرجحات من باب التعبد، أو احتمل ذلك، لكان يسأل عن حكم تلك الصوره، ضروره أن بيان حكم صورتى وجود جميع تلك الصفات لأحد الراويين، أو لكليهما معا و استوائهما فيها، لا يغنى- حينئذ- عن حكم تلك الصوره، و إنما يغنى ذلك عنه على تقدير(۱) فهمه أن غرضه عليه السلام الترجيح بمطلق المزيه الموجبه لأقربيه مورده إلى الحق، أو أبعديته عن الباطل، إذ معه يلاحظ فى تلك الصوره أن أيه المزيتين

۱- و الصحيح ما فى المتن و كان فى الأصل(على تقديره).

كذلك، فيؤخذ بها، و يرجح بها ذيها على صاحبه، و إن كانتا متساويتين فيأتى فيهما حكم صوره المساواه.

لا يقال: إن غايه ما يستفاد من ترك السؤال عن حكم تلك الصوره أنه فهم استقلال كل من الصفات فى مقام الترجيح، من غير اعتبار اجتماعها، كما هو قضيه عطف بعضها على بعض بالواو، و أما فهمه أن العبره بمطلق المزيه فلا لأن حكم الصوره المذكوره على تقدير اعتبار كل من تلك الصفات مستقلا من باب التعبد مع اعتبار الترتيب بينها على الوجه الّذى فى الأجوبه فى تلك الأخبار- أيضا- غير محتاج إلى السؤال، فان الصوره المذكوره إن كان الموجود فيها إحدى تلك الصفات لأحد الرّاويين فلا بد من الأخذ بها- حينئذ- لفرض استقلالها فى كونها مرجحه، و إن ثبتت لكليهما معا فيكون المورد من صور تساويها، و المفروض السؤال عن حكمها، و إن وجدت ثنتان منها مختلفتان كل واحده لواحد منهما فلا بد حينئذ من الأخذ بما يكون أقدم من الأخرى و أسبق من حيث الترتيب المذكور فى الأخبار، فإن غايه ما هناك أنه تعذر حمل كلمه الواو على الجمع، لكنه لا يوجب صرفها عن الترتيب- أيضا- إذ عدم سؤاله عن حكم تلك الصوره لا ينافيه.

لأنا نقول: إن الأخبار الآمره بالأخذ بالمرجحات لو كانت متفقه على ترتيب واحد لكان ما ذكر متجها، لكن المفروض اختلافها فى ذلك، فلا بد من إبقاء اعتبار الترتيب كاعتبار الاجتماع- أيضا- لذلك، و من المعلوم- حينئذ- عدم كفايه بيان حكم الصورتين المذكورتين و إغناؤه عن بيان حكم الصوره المشار إليها.

نعم قد يستشكل فى ذلك بأن غايه ما هناك أن السائل فهم من كلامه عليه السلام ذلك، لكن لا تنهض حجه لنا، فإن ذلك منه بمقتضى استنباطه و اجتهاده، و لا حجه فيه فى حق غيره.

ص: ۲۹۴

لكنه مدفوع بأن فهمه إنما يكشف عن كون الكلام ظاهرا فى ذلك، فإذا أحرزنا بفهمه ظهور الكلام فيه فيكون الحجه لنا هو ظهور ذلك الكلام.

و ممّا يقوى الإشعار المذكور أيضا أنه عليه السلام لم يتعرض لبيان حكم تلك الصوره فى الأخبار الغير المسبوقه بالسؤال أيضا مع تعرّضه للصورتين الأخريين كما فى روايه الصدوق عن أبى الحسن الرضا عليه السلام و روايه القطب الراوندى عن الصادق عليه السلام و وجه التقريب به ما مرّ.

ثم إن المصنف (قدّس سرّه) جعل الفقرتين المتقدمتين مفيدتين للمطلوب على نحو الدلاله كما يظهر من قوله، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب.

لكن دعوى القطع بعدم اعتبارهما إلّا لما ذكره دونه خرط القتاد، إذ من المعلوم إمكان اعتبارهما من باب التعبد كالأعدليه و الأورعيه فى تعارض المجتهدين فى حقّ المقلّد.

نعم الإنصاف ظهور اعتبارهما فيما ذكره.

ثم إن ما ذكره من تقريب شهاده عدم سؤال الراوى عن حكم الصوره المذكوره للمطلوب لا يخلو عن تشويش و اضطراب، و هو قوله (فلو لا فهمه أن كل واحده من هذه الصفات و ما يشبههما مزيه مستقله لم يكن وقع للسؤال عن صوره عدم المزيه فيهما رأسا، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات)(۱).

و توضيح الاضطراب فيه: أنه أخذ المدّعى إثبات أن العبره فى مقام الترجيح بمطلق المزيه الموجبه لأقربيه ذيها إلى الحق أو أبعديته عن الباطل.

و تقريبه المذكور لا يفى به، فإنه أخذ النتيجه فيه مطلبا آخر، و هو استقلال كل

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۸۱.

ص: ۲۹۵

من الصفات فی مقام الترجیح، و من المعلوم أن الکلام فی کون کل واحده من تلک الصفات مستقله فی مقام الترجیح، أو کون المجموع من حیث المجموع مرجحا واحدا یناسب القول باعتبار تلک الصفات من باب التعبد.

و أما علی القول باعتبارها من باب کونها أحد أفراد مطلق المزیه فلا مناص لاحتمال کون المجموع منها مرجحا واحدا فکان ذلک یناقض ما ادعاه أولا.

هذا مضافا إلی أن ما ذکره من الدلیل علی إثبات تلک النتیجه- أیضا- غیر تام فی نفسه، فإن السؤال عن حکم صوره عدم المزیه أصلا من المزایا لا یلازم فهمه من کلامه علیه السلام استقلال کل واحده من الصفات فی مقام الترجیح، لعدم توقفه علیه، إذ لا ینحصر موجبه فی ذلک، إذ من المعلوم أنه مع احتمال الاستقلال- أیضا- یصح السؤال، بل یحسن، بل یجب، کما أن احتمال ملاحظه اجتماعها- أیضا- یوجب السؤال عن حکم صوره عدم اجتماعها و لو وجد بعضها فی المقام، فقوله (قدس سره) (لم یکن وقع للسؤال عن صوره عدم المزیه رأسا) لم یعرف له وجها، و کان الحری الاستدلال علی تلک النتیجه بأن السائل إما فهم استقلال کل من الصفات فی مقام الترجیح أو لا.

و علی الثانی إما فهم اعتبار اجتماعها أو شک فی الاستقلال و الاجتماع، و لم یظهر له من کلامه شی ء منهما.

لا سبیل إلی الأخیرین، إذ علی أولهما کان الواجب علی السائل السؤال عن صوره عدم اجتماع تلک الصفات، لا عن عدمها رأسا.

و علی ثانیهما کان الواجب السؤال عن کلتا الصورتین معا، لا الاقتصار علی السؤال عن إحداهما، فاقتصاره علی السؤال عن حکم عدم تلک الصفات رأسا یکشف عن فهمه استقلال کل منهما فی مقام الترجیح.

هذا خلاصه بیان التشویش فیما ذکره (قدس سره).

ص: ۲۹۶

لکن من المعلوم للمتأمل فیه حق التأمل أن مراده ما ذکره فی تقریب التأیید، فإن مراده- بقوله (حتی قال لا یفضل أحدهما علی صاحبه)(۱) یعنی بمزیه من المزایا أصلا- هو أن السائل إنما سأل بقوله (لا یفضل أحدهما علی صاحبه) عن صوره عدم مزیه لأحدهما من المزایا، یعنی مطلق المزایا أعم من المزایا المنصوصه، فإن ماله الفضل فی قوله (لا یفضل) أعم شامله للمزیه المتحققه بغیرها- أیضا-.

و مراده (قدس سره) بقوله (عن صوره عدم المزیه فیهما رأسا) هو صوره عدم مطلق المزیه.

و مراده بقوله (مزیه مستقله) أنه فهم کون کل واحده من تلک الصفات إحدی المزایا من غیر خصوصیه لها.

و مراده (بعدم اجتماع الصفات) إنما هو وجود بعضها و تخالفها الّذی أشار إلیه سابقا.

و مراده بقوله (لم يكن وقع للسؤال) أنه لم يكن وقع للاقتصار فى السؤال على صوره عدم المزيه أصلا، فيرجع ما ذكره إلى ما ذكرنا، و يرتبط بما أخذه مدعى أولا، فتدبر.

ثم إنه ربما يتخيل كون السؤال عن صوره عدم المزيه رأسا- بناء على عمومه بالنسبه إلى مطلق المزايا فى نفسه- شاهدا لفهم السائل اعتبار مطلق المزيه.

لكنه فاسد، لعدم توقف ذلك السؤال عليه، لصحته، بل لوجوبه مع احتمال اعتبار مطلق المزيه أيضا.

و المعتمد فى الاستشهاد له إنما هو ما ذكرنا من عدم سؤاله عن حكم

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨١.

صوره وجود بعض تلك المرجحات المنصوصه مع تخالفها.

هذا كله فيما يشعر بالمطلوب من الفقرات.

و أما المفيده له على نحو الدلاله فهى فقرتان:

إحداهما: تعليل الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام (فإن المجمع عليه لا ريب فيه).

و ثانيهما: تعليل تقديم الخبر المخالف للعامه (بأن الحق و الرشد فى خلافهم).

و تقريب دلالتهما على المطلوب كما ذكره المصنف (قدس سره).

و أما قوله عليه السلام (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)(١) فلا يصلح شاهدا للمطلوب، فإنه من جمله أخبار الاحتياط، و لا يمكن حمل شى ء منها على الوجوب الشرعى، لاستلزامه تخصيص الأكثر فلا بد من حملها على الإرشاد.

ثم إنه لا يمكن حملها على الإرشاد الإلزامىّ- أيضا- ضروره عدم كون الداعى للاحتياط- فى أكثر من موارد الشبهه من المضار اللازمه- الدفع، فلا بد من حملها على الطلب الإرشادى المشترك بين الإلزام و الندب، فيكون مفادها حينئذ مطلوبيه الاحتياط فى الجمله على نحو الإرشاد فى موارد الشبهه فى كل مورد بحسب ما يقتضيه من المضره، فإن كانت المضره مما يجب دفعها عقلا فيكون مطلوب الشارع- حينئذ إلزاما من باب الإرشاد- التحرز عنها بالاحتياط فى محتملاتها.

و إن كانت مما يندب دفعها عقلا فيكون مطلوبه الاحتياط- حينئذ- ندبا من باب الإرشاد.

و الحاصل: أن الحديث الشريف المذكور كغيره من أخبار الاحتياط لم

۱- الذکری: ۱۳۸، الوسائل ۲۷: ۱۷۳- ۶۳، مسند أحمد ۱: ۲۰۰، ۳: ۱۱۲ و ۱۵۳، مستدرک الحاکم ۲: ۱۳

ص: ۲۹۸

یأت بشی ء جدید من الشارع أزید مما استقل به العقل من مطلوبیه الاحتیاط إرشادا علی حسب ما یقتضیه من المضار، فحینئذ لا بد من النّظر فی المفسده المحتمله فی الأخذ بالخبر الأقرب إلی مخالفه الواقع بالنسبه إلی صاحبه من أنها تقتضی لزوم الاحتیاط أو ندبه، و من المعلوم أن المفسده التی یتوهم فیه إنما هی مفسده الوقوع فی خلاف الواقع، لکن لا ریب أنها لیست ملزمه للاحتیاط مطلقا، و إلا للزم عدم العمل بالأبعد عن مخالفه الواقع من الخبرین- أیضا- لفرض کونه- أیضا- محتملا للخلاف، بل إنما یلزمه إذا لم یکن المکلف معذورا فیها.

و بعباره أخری: إن الملزمه للاحتیاط إنما هی مفسده الهلکه الأخرویه، و أما بدونها فالعقل لا یحکم بلزوم الاحتیاط، و إن کان یحکم بحسنه، و أخبار التخییر- حیث إنها لا یعارضها الحدیث المذکور لفرض کونه إرشادیا- شامله لمورد الحدیث، و مبینه للتخییر فی مرحله الظاهر، فتکون هی محصله للأمن من الهلکه الأخرویه، فلا تکون مخالفه الواقع حینئذ مقتضیه للزوم الاحتیاط بالأخذ بالأبعد عن مخالفه الواقع من الخبرین.

و العجب من المصنف (قدس سره) أنه کیف غفل عما یبنی علیه- فی مسأله البراءه و الاحتیاط- من کون أخبار الاحتیاط للإرشاد حتی الحدیث المذکور، حیث إنه ذکره هناک فی طی تلک الأخبار، و أخذه دلیلا علی لزوم الترجیح بالأبعدیه عن مخالفه الواقع فی المقام، مع أنه یتوقف علی کونه أمرا شرعیا حتی یصلح لوروده علی أخبار التخییر.

قوله- قدس سره-: (و لا ریب أن المشهور بهذا المعنی لیس قطعیا من جمیع الجهات)(۱).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۸۱.

ص: ۲۹۹

(۱) یعنی من جهه السند و الدلاله معا.

قوله- قدس سره-: (حتی یصیر مما لا ریب فیه)(۱).

(۲) لأن الروایه لا ینفی منها الریب إلا بکونها قطعیه من جمیع الجهات.

قوله- قدس سره-: (و لا الرجوع إلی صفات الراوی)(۲).

(۳) و ذلک لأن أحد الخبرین المتعارضین إذا کان مشهورا، بمعنی کونه قطعیا من جمیع الجهات، فمن المعلوم الواضح لکل أحد أنه لا یجوز اختیار غیره علیه، و لو اشتمل علی جمیع المرجحات، إذ مع القطع المذکور لا یصلح غیره للمقاومه و المعارضه، فلا تقبل هذه الصوره للسؤال، و لبیان الإمام علیه السلام حکمها من غیر سؤال عنها- أیضا- فلا یمکن حمل قوله علیه

السلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك) على هذه الصوره.

قوله- قدس سره-: (و إن لم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم ... إلى آخره)(۳).

(۴) أقول فى هذا الاستشهاد نظر، بل منع فإن قوله عليه السلام (فإن أشبههما فهو حق) مساوق لقوله عليه السلام فى الحديث السابق (فإن الرشد فى خلافهم) لا سيما بملاحظه قوله عليه السلام (و إن لم يشبههما فهو باطل) فإن الظاهر أنه تأكيد لإثبات كون موافقه الكتاب و السنه أماره للحق فلا وجه لجعل الموافق لهما مما ليس فيه أماره الحق و المطابقه.

ثم إن الشباهه فى الحديث الشريف تحتمل معنيين:

أحدهما: الشباهه من حيث الأسلوب و الفصاحه و البلاغه.

و ثانيهما: الشباهه بحسب المعنى، بمعنى كون معنى الروايه منطبقا على

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۸۱.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۸۱.

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۸۲.

القواعد الكليه المستنبطه من الكتاب و السنه.

انقسام المرجحات

قوله- قدس سره-: (و هى كل مزيه غير مستقله فى نفسه، بل متقومه بما فيه)(۱).

(۱) يعنى من حيث الدليليّه، فالمراد أن المرجح الداخلىّ إنما هى المزيه التى لا يستقل فى نفسه من حيث الدليليّه على حكم على تقدير اعتبارها شرعا، بمعنى أنها ليست صالحه للطريقيه إلى حكم من الأحكام، لعدم كشفها عن حكم حتى تصلح لجعلها حجه و طريقا إليه، كصفات الراوى من العداله أو الأعدليه أو الضبط و غيرها، و صفات الروايه من الفصاحه و نحوها، فإن شيئا منها لا يكشف عن حكم بنفسه، بل الكاشف عنه كذلك إنما هو مواردها، و هى متون الروايات.

و من هنا علم معنى المرجح الخارجى أيضا، فإنه خلاف الداخلىّ، فهو المزيه [التى] تكشف بذاتها عن حكم بحيث لو اعتبرها الشارع لكانت بنفسها مبينه لحكم من الأحكام الشرعيه، كالكتاب و الأصل.

هذا خلاصه توضيح ما أراده المصنف (قدس سره) بالمرجح الداخلىّ و الخارجى.

أقول: فيما ذكره (قدس سره) ما لا يخفى على المتأمل، إذ ما من مزيه من المزايا إلا و هى غير مستقله فى نفسها من حيث

الدليليّه، فلم يبق منها مصداق للمرجح الخارجى أصلا، فإن ذات الأصل أو الكتاب ليس مرجحا، و إنما المرجح هو موافقه الروايه من حيث مضمونها لهما، و من البديهى أن موافقه الروايه لهما مع قطع النّظر عن ذات الروايه لا- تفيد حكما، بل هى كصفات الراوى و مخالفه العامه، فلا وجه للتمثيل للمرجح الخارجى بهما، و أما الشهره فهى و إن كانت

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨٣.

نفسها مرجحه إلا أنها أيضا كصفات الراوى من حيث عدم إفادتها شيئا، كما لا يخفى.

فالحرى أن يقال: إن المرجح الداخلىّ هى المزيه الراجعه إما إلى صفات الراوى أو إلى صفات لفظ الروايه، كالفصاحه و الأفصحيه، و ككونها منقوله باللفظ و الشهره من حيث الروايه، و الخارجى بخلافه، فيصدق على موافقه الكتاب و الأصل و الشهره الفتوائيه، فإن كلا من الثلاثه من صفات معنى الروايه، هذا.

قوله- قدس سره-: (و جعل المعتبر مطلقا خصوصا ما لا يؤثر فى الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحه)(١).

(١) مراده (قدس سره) من الجعل إنما هو جعل العلماء، يعنى تسميتهم المعتبر مرجحا، لا جعل الشارع بمعنى وضعه و حكمه بلزوم الأخذ به، فإنه بهذا المعنى واقع فى الشريعه حقيقه و من غير مسامحه، و لا بمعنى تسميته، لأنه لم يعبر عنه و لا عن غيره من المرجحات- أيضا- بلفظ المرجح فى الأخبار المأثوره عن أهل العصمه عليهم السلام حتى يقال: إنه على وجه الحقيقه أو المسامحه و إنما سماها العلماء بهذا الاسم.

و وجه المسامحه فى تسميه مطلق المعتبر من المرجحات الخارجيه بالمرجح أنه قد مر أن المرجح الخارجى هو ما يكون مستقلا بنفسه فى الدليليّه على تقدير اعتباره فى نفسه، فإذا فرض اعتباره كذلك فهو بنفسه دليل على الحكم الّذى يفيد أحد الخبرين المتعارضين الموافق له، فلا بد من الالتزام بذلك الحكم على تقدير الترجيح و العمل بالراجح منهما، و على تقدير عدمه فلا يزيد على تقدير الترجيح به شى ء، بل الترجيح حقيقه راجع إلى العمل به، لا بالراجح منهما فهو

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨٣.

مرجع فى الحقيقه لا مرجح.

و أما وجه خصوصيه ما لا يؤثر(١) منه فى الخبر، أن تسميته بالمرجح مسامحه أخرى و هى أن المرجح حقيقه ما يحدث بسببه رجحان لذيه بالنسبه إلى معادله، و المفروض عدم إيجاب القسم المذكور ذلك.

و المسامحه من الجهه الأولى المشتركه بين جميع أقسام المعتبر مبنيه على تعريفه السابق للمرجح الخارجى، و قد عرفت ما فيه. و

على ما ذكرنا فلا يوجد شی ء من المرجحات يكون مستقلا بنفسه فی الدليليّه على تقدير اعتباره، فلا يلزم المسامحه من الجهه الأولى.

قوله- قدس سره-: (كالمنقول باللفظ بالنسبه إلى المنقوله بالمعنى)(۲).

(۱) أقول: إن النقل باللفظ و إن كان موجبا لأقربيه مضمون المنقول به إلى الحق إلا أنه يكون موجبا لأقربيه صدوره- أيضا- فلا يستقيم عده من المرجحات الراجعه إلى المضمون خاصه.

قوله- قدس سره-: (و كالترجيح بشهره الروايه و نحوها)(۳).

(۲) أقول: أعد الشهره من المرجحات إلى المضمون كما ترى، إذ رب روايه مشهوره تحققت شهره الفتوى على خلافها، و الحرى عدها من المرجحات الراجعه إلى الصدور فحسب، بل هی أقواها، إذ لا شبهه أن الشهره من حيث الروايه أقوى فی إفادتها أقربيه موردها إلى الصدور من صفات الراوى التی عدها المصنف (قدس سره) من المرجحات الراجعه إلى الصدور.

الكلام فی الخبرين المتعارضين

قوله- قدس سره-: (بل اقترانهما تحير السائل فيهما)(۴).

۱- و الصحيح ما أثبتناه فی المتن و كان فی الأصل(ما يؤثر) بدون كلمه(لا).
۲- فرائد الأصول ۲: ۷۸۳.
۳- فرائد الأصول ۲: ۷۸۳.
۴- فرائد الأصول ۲: ۷۸۴.

(۱) و ذلك لأن العام و الخاصّ- الذين هما أظهر موارد الجمع العرفی لا يصار معه إلى الأخبار العلاجيه- ربما يعدان متنافيين متعارضين مع عدم فرض اقترانهما بحيث التحير للإنسان، لكن إذا فرضهما مقترنين يرفع عنه هذا التحير لعدم فهم التنافی بينهما إذا كانا مقترنين عرفا بوجه، فلا بد للعامل بالأخبار العلاجيه فی مورد من فرض صدور كلا المتعارضين و فرض اقترانهما أيضا فإن حصل له التحير- حينئذ- على وجه يحتاج فی فهم مراد الشارع إلى بيان آخر منه فله العمل بتلك الأخبار، و إلا فلا.

قوله- قدس سره-: (نعم قد يظهر من عباره الشيخ فی الاستبصار خلاف ذلك إلى قوله فضلا من الظاهر و الأظهر)(۱).

(۲) لا بأس بإعاده الكلام فی تحقيق المرام فی الخبرين المتعارضين على نحو الإجمال توضيحا لضعف مقاله من مال إلى خلاف المذهب المنصور الّذی عليه الجمهور.

فاعلم أن فيهما ثلاثه أقوال من حيث العمل فيهما بالمرجحات و عدمه:

أحدها: ما ربما يظهر من صاحب عوالى اللئالى من مراعاه قاعده الجمع المتقدمه و إهمال المرجحات رأسا حتى فيما إذا توقف الجمع على التأويل فى كليهما معا.

و ثانيها: إعمال المرجحات مطلقا حتى فى العام و الخاصّ منهما كما يظهر من الشيخ قدس سره فى الاستبصار.

و ثالثها: ما عليه الجمهور الّذى ينبغى القول به من أنه يجب الأخذ بالمرجحات فى غير النص و الظاهر و الأظهر، و فى تينك الصورتين بقاعده الجمع.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨۴.

لنا على وجوب الأخذ بالمرجحات فى الجمله فى قبال صاحب عوالى اللئالى و من وافقه ما مرّ سابقا، من ظهور أخبار الترجيح فيه مع عدم اكتنافها بشى ء يصلح لصرفها عنه، فيظهر بذلك فساد القول الأول، و على اختصاص الترجيح بتلك المرجحات بغير النص و الظاهر و الأظهر ما مر غير مره من ظهور تلك الاخبار فى الاختصاص بما إذا كان المتعارضان فى نظر العرف على وجه يحصل التحير لهم فى المراد منهما على تقدير صدورهما من متكلم واحد و اقترانهما بحيث يتوقف فهم المراد على بيان آخر غيرهما، كما لا يخفى على المتأمل فيها حق التأمل، و التحير على الوجه المذكور لا يحصل إلا فى غير النص و الظاهر و الأظهر.

و الفارق بين هاتين الصورتين و بين غيرهما من صور التعارض إنما هو حكومه دليل اعتبار صدور النص و الأظهر على دليل اعتبار ظهور الظاهر، بخلاف سائر الصور، لعدم حكومه لدليل اعتبار صدور واحد من المتعارضين الظاهرين على دليل اعتبار ظهور الآخر كما مرت الإشاره إليه غير مره.

و توضيحه: أنه لا ريب أن مقتضى دليل اعتبار صدور الخبر المشكوك الصدور ليس وجوب الاعتقاد بصدوره، لأنه غير معقول، إذ مجرد التعبد بذلك كيف يعقل تأثيره فى الاعتقاد و لم يقل به أحد أيضا، بل مقتضاه و المراد به إنما هو وجوب ترتيب الآثار الشرعيه على صدوره واقعا عليه عند الشك، و من المعلوم أن من آثار صدور النص و الأظهر كونهما قرينتين على صرف الظاهر من غير عكس فانه إذا قطع بصدورهما لا يشك أحد فى كونهما كذلك.

و هذا فى النص ظاهر.

و أما الأظهر هو و ان لم يكن كالنص فى عدم قابليته للتأويل، بل يمكن فيه ذلك، لكنه لا يمكن بمجرد الظاهر، بل لا بد من قرينه أخرى، بخلاف التأويل فى الظاهر، فانه يصح الاعتماد فيه على مجرد الأظهر، فهو مع عدم بيان

آخر (١) غير الظاهر- كما هو المفروض- كالنص فى عدم قابليته للتأويل عرفا و كونه قرينه على صرف الظاهر، و مثل ذلك لا

يحصل لواحد من الظاهرين على تقدير صدورهما من متكلم واحد و اقترانهما، إذ لا يصلح واحد منهما لكونه متصرفا فى ظاهر الآخر و لو كان التصرف فى أحدهما خاصه كافيا فى رفع التعارض عما بينهما مع كون النسبه بينهما هى العموم من وجه أيضا، إذ لا شبهه فى أنهما إذا كانا عامين من وجه- أيضا- على تقدير صدورهما و اقترانهما يحصل التحير للعرف فى فهم المراد منهما، و لا أولويه عندهم لأحدهما فى كونه بيانا للآخر و لا يحكمون- أيضا- بكون ظهور كل منهما صارفا لظهور الآخر، ليكون كل منهما فى نظرهم من المجملات، بل ظهور كل منهما فى تمام مؤداه متحقق عندهم، إلا أنهم يتحيرون لأجل تنافى الظهورين فى أن مؤدى أيهما هو مراد المتكلم، فالحاصل عندهم من صدورهما و اقترانهما إنما هو الدوران بين إراده مؤدى هذا الظهور و بين إراده مؤدى ذاك، لا إجمال كل منهما فى مؤداه، و الدوران المذكور ليس من الآثار المجعوله منهم أيضا، بل إنما هو من الآثار العقليه الناشئه عن اجتماعهما لكونهما متنافيين (۲).

فمقتضى دليل صدور النص و الأظهر ترتيب حكم صدورهما و هو كونهما متصرفين فى الظاهر و صارفين له عليهما مع الشك فى صدورهما من غير عكس،

۱- إذ الكلام فى المتعارضين انما هو بالنظر إلى أنفسهما مع قطع النّظر عن بيان آخر لمحرره عفا اللّه عنه.
۲- و قد ظهر من ذلك الفرق بين المقام و بين المجملات فإن المجمل ما ليس له ظهور، إما بدايه- و هو المعبر عنه بالمجمل الذاتى- و إما لاكتنافه بما أوجب صرفه عن ظهوره الّذى كان له بدوا- و هو المعبر عنه بالمجمل العرضى- و الظاهر أنه من المتعارضين مطلقا المفروض كون كل منهما فى حد ذاته ظاهرا فى مؤداه و قد تحقق أيضا عدم صلاحيه واحد منهما على صرف الآخر أيضا فلا يكونان من المجملات مطلقا لعدم الإجمال فى شى ء منهما لا ذاتا و لا عرضا. و بعباره أخرى: المجمل هو الكلام الّذى يشك فى المراد منه بعد الفراغ عن إراده معنى منه لعدم ظهوره فى تعيين المراد إما ذاتا أو عرضا و لا شى ء من الظاهرين المتعارضين كذلك فإن الشك فيهما فى أن ظهور أيهما مراد للمتكلم بعد الفراغ عن ظهور كل منهما. لمحرره عفا اللّه عنه.

فيكون حاكما على دليل اعتبار ظهور الظاهر و مفسرا له من غير عكس، فمعنى التعبد بصدورهما أنه يجب على المخاطب رفع اليد عن مقتضى الظاهر فى موردهما فى مرحله الظاهر.

و أما فى الظاهرين فلما لم يكن من آثار صدور واحد منهما التصرف فى ظاهر الآخر فلا حكومه لدليل اعتبار صدور واحد منهما على دليل اعتبار ظهور الآخر، بل يقع التعارض و التدافع بين دليل صدور كل منهما و بين دليل ظهور الآخر من غير ترجيح لواحد منهما.

و بالجمله: مقتضى دليل اعتبار صدورهما ليس إلا التعبد بصدور واحد منهما لا بعينه و ترتيب الآثار- المجعوله شرعا التى يكشف هو عنها- عليه، لا التعبد بصدور كليهما معا، لا لأجل ما ذكر المصنف (قدس سره)- فى مسأله أولويه الجمع- من كون التعبد بصدور كليهما مع التوقف فى مؤداهما لغوا، لمنعه بأنه إنما يلزم إذا لم يكن له فائده أصلا، و من المعلوم أن نفى الثالث من فوائده، بل لأجل ما مر من أنه لا يعقل التعبد بهما بالنسبه إلى مدلوليهما المطابقيين معا، لاستلزام التعبد بما علم كذبه منهما،

بل الجائز انما هو التعبد بواحد منهما بلا عنوان، فيكون نفى الثالث من آثار أحدهما لا بعينه، لما مر من أنه مدلول التزامى تابع للمطابقى، فإذا فرض أن التعبد لم يقع الا بالنسبه إلى المدلول المطابقى لأحدهما فهو تابع له، لا لكليهما، فالتعبد به يقتضى التعبد بذلك، لأن التعبد بكل طريق ظنى معناه ترتيب الأحكام الشرعيه- التى يكشف عنها ذلك الطريق و لو التزاما عقليا- عليه مع احتمال مخالفته للواقع، و من المعلوم أن إراده عدم الثالث ملزوم عقلى لإراده المؤدى المطابقى لأحدهما، فكشفه عن إراده المطابقى ملازم مع كشفه عنه، فيجب التعبد إذا كان من الأحكام الشرعيه على تقدير ثبوته لا مطلق الأمر الثالث و لو كان عقليا، و التأويل فى أحدهما أو كليهما

ص: ۳۰۷

المستلزم لإجمالهما معا مطلقا (۱) المؤدى إلى توقف فى مؤدى كل منهما ليس مدلولا لواحد منهما بالضروره، و لا لمجموعهما- أيضا- لأن غايه ما يكشفان عنه حال الاجتماع على تقدير القطع بصدورهما معا إنما هو عدم إراده ظاهر واحد منهما كما مرت الإشاره إليه، لا- إراده معنى آخر غير الظاهر مما لم يكن ظاهره مرادا لإمكان عدم إراده شى ء منه أصلا، و احتمال أن يكون الغرض من صدوره مصلحه أخرى من تقيه و نحوها.

و على تسليم كشفهما مجتمعين عنه فى صوره القطع بصدور كليهما معا فإنما هو من لوازم القطع بصدور كليهما، و من باب الاستدلال على تعيين أحد أطراف القضيه المنفصله بانتفاء سائر الأطراف، لا من باب السببيه بين نفس صدورهما معا و بينه حتى يقتضى دليل صدورهما التعبد به، فيكون دليل صدور كل منهما حاكما على دليل اعتبار ظهور الآخر.

فظهر من ذلك كله عدم تماميه قاعده الجمع فى نفسها فى غير النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مطلقا، حتى فى العامين من وجه، و أن غير تينك الصورتين من موارد عدم إمكان الجمع عرفا و التحير الّذى هو مورد الاخبار العلاجيه.

و ما قويناها به- فى مطاوى الكلام فيها سابقا- من منع كون التأويل من آثار القطع نظرا إلى لزومه على تقدير جعل القضيه فرضيه، خلاف ما يقتضيه دقيق النّظر، فإن القضيه الفرضيه و إن كانت صادقه، إلا أنه لرجوعها حقيقه

۱- قولنا (المستلزم لإجمالهما معا مطلقا) أى سواء كان التأويل فى أحدهما أو فى كليهما، إذ على الأول لا يمكن الحكم فى الظاهر يكون المؤول أحدهما بالخصوص، بل إنما هو أحدهما لا بعينه فيسرى الإجمال فى كل منهما و على الثانى واضح اللهم إلا- أن يكون للتأويل فى كل منهما شاهد كان يكون لكل منهما مجاز شايع فيكون شيوعه معينا للمراد أو غير ذلك من القرائن المعينه بعد إراده عدم الظاهر. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۳۰۸

إلى فرض انتفاء بعض أطراف القضيه المنفصله الموجب للعلم بترددها فى سائر الأطراف، فلا تغفل.

فإذن لا ينبغى الإشكال فى شمول الأخبار العلاجيه لغير تينك الصورتين مطلقا.

هذا مضافا إلى قيام الإجماع فى الجمله و السيره على عدم إعمال قاعده الجمع فى سائر الصور.

و مع الغض عن ذلك كله- أيضا- لا يمكن قصر الأخبار العلاجيه على النصين المتعارضين بأن يقال: إن المراد منها إنما هو الأخذ بأحكام التعادل و الترجيح فيما إذا كان التحير الحاصل للمكلف فيهما من جهه السند فقط فلا يجرى فى الظاهرين لكون التحير فيهما من جهه الدلاله- أيضا- لاحتمال التأويل فى أحدهما أو كليهما مع عدم صلاحيه أحدهما لكونه متصرفا فى الآخر و بيانا له لأن ذلك يستلزم قله مورد تلك الأخبار غايه القله و الندره، ضروره قله موارد تعارض النصين من الأخبار المتعارضه، فلا يمكن قصرها عليهما، و مع التعدى نقطع بعدم الفرق بين ما إذا كان الظاهر على وجه يكفى فى الجمع بينهما التأويل فى أحدهما و بين ما إذا كان متوقفا على التأويل فى كليهما، و على الأول- أيضا- نقطع بعدم الفرق بين العامين من وجه و بين غيرهما من الظاهرين المتباينين الذين يكفى فى الجمع بينهما التأويل فى أحدهما كقوله يجب غسل الجمعه و قوله ينبغى غسل الجمعه.

و الحاصل: أن المتعارضين إذا كانا من قبيل النص و الظاهر أو الظاهر و الأظهر يتعين فيهما العمل على مقتضى قاعده الجمع كما مر.

و إذا كانا نصين فلا شبهه و لا تراع فى وجوب الرجوع فيهما إلى الأخبار العلاجيه.

و أما إذا كانا ظاهرين فالأمر دائر فيهما بين أمور ثلاثه: العمل فيهما

بمقتضى الأصل الأولى فى كل طريقين متعارضين، أو العمل بقاعده الجمع الّذى يوافق العمل بالأصل من حيث عدم حجيه أحدهما فعلا فى مؤداه، أو العمل باحكام التعادل و الترجيح.

لا سبيل إلى الأول، لقيام الإجماع على حجيه أحدهما و لا إلى الثانى لذلك، و لعدم اعتبار قاعده الجمع فيهما فى نفسها- كما مر- مضافا إلى الوجوه الأخر المتقدمه، فيتعين الثالث و هو المطلوب.

لا يقال: سلمنا وجوب الرجوع فى الظاهرين إلى الاخبار العلاجيه، لكن مقتضى القاعده الرجوع إليها فى النص و الظاهر، و الظاهر و الأظهر، أيضا، فإن النص و الأظهر و إن كان من شأنهما على تقدير القطع بصدورهما التصرف فى الظاهر لكنه من لوازم القطع بصدورهما فإن كل قرينه صارفه لا تكون صارفه الا مع العلم بها.

ألا ترى أن لفظ (يرمى) فى قولنا رأيت أسدا يرمى ما لم يحصل العلم بصدوره و اقترانه بلفظ الأسد لا يصلح لصرف الأسد عن ظاهره.

و من المعلوم أن دليل صدورهما إنما يفيد التعبد بآثار صدورهما، لا بآثار القطع بصدورهما، فلا يكون حاكما على دليل اعتبار ظهور الظاهر، فيكون الحال فى الصورتين أيضا كما فى الظاهرين من جهه حصول التحير فيهما فى فهم المراد الموجب لدخولهما فى الأخبار العلاجيه.

لأنا نقول: المتوقف على العلم إنما هو الحكم بالصرف و العمل بمقتضاه، لا نفس الصرف، بل إنما هو من لوازم ذات القرينه، فالعلم معتبر بعنوان الطريقيه لا السببيه، فيقوم غيره مقامه.

إن قيل: سلمنا أن الصرف من لوازم صدور النص و الأظهر، لكنه من اللوازم العاديه فلا يقتضى دليل صدورهما ترتيبه عليهما حال الشك فى الصدور.

ص: ۳۱۰

قلنا: كونهما قرينتين فى الظاهر و متصرفين فيه من أحكام المحاوره (۱) و هى و ان لم يكن أصل جعلها من الشارع، بل من العرف من زمان آدم عليه السلام منذ بنوا على كشف مقاصدهم بالمحاوره، لكن بعد جعلها منهم قد اتخذها كل متكلم فى أى زمان بعدهم أحكاما لنفسه فى محاوراته و أتبعهم فيها من غير أن يحدث فى محاوراته أحكاما أخر وراء تلك الأحكام، فإذا كان هو الشارع- كما هو المفروض- فهى من أحكامه التى التزم بها فى محاوراته المترتبه على كلامه الصادر منه، فيكون مقتضى دليل صدور ما شك فى صدوره عنه ترتيب تلك الأحكام أيضا.

إن قيل هب إن ذلك من الأحكام الشرعيه المترتبه على صدور النص و الأظهر لكن دليل صدورهما لا يقتضى إلا التعبد بالاحكام الشرعيه التى يكشفان عنها و أما الأحكام الشرعيه التى أخذ نفس الصادر موضوعا لها لا طريقا إليها فلا، و من المعلوم أن النص و الأظهر أنفسهما موضوعان لذلك الحكم، أعنى كونهما متصرفين فى الظاهر و ليسا طريقين إليه، لعدم كشفهما عنه كشف الطريق عن مؤداه.

قلنا: الظاهر، بل المعلوم إفاده أدله اعتبار خبر الواحد التعبد بجميع الأحكام المترتبه على صدوره واقعا، سواء كانت هى مما يكون ذات الخبر موضوعا لها أو مما يكون هو طريقا إليها، و يكشف عن ذلك وجوب ترتيب أحكام الإعراب و البناء على الأدعيه المحكيه عن أهل العصمه عليهم السلام بطريق الآحاد مع أنها من أحكام ذوات تلك الأدعيه على تقدير صدورها، فإن ذلك لا يكون بمقتضى دليل خاص، بل حكموا به بمقتضى دليل التعبد بصدورها،

۱- و هذا نظير أحكام الإعراب و البناء فى الألفاظ العربيه المجعوله من واضعها فاتخذها غيره أيضا أحكاما لنفسه فى محاوراته حتى الشارع. لمحرره عفا اللّه عنه.

ص: ۳۱۱

فافهم و اغتنم و اللّه العالم.

ثم إن ما ذكرنا من لزوم الأخذ بمقتضى النص و الأظهر، و التأويل فى الظاهر إنما هو بالنظر إلى ذات النص و الأظهر و إلى ذات الظاهر مع قطع النّظر عن الموانع الخارجيه، إذ قد يكون وجه التأويل فى الظاهر فى غايه البعد كما إذا كان نسخا، فبعده يمنع من العمل بقاعده الجمع بل لا بد من الرجوع إلى الاخبار العلاجيه الحاكمه بطرح أحدهما تعيينا أو تخييرا.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا- من عدم الفرق فى الظاهرين بين أقسامهما من حيث حصول التحير فى الكل و دخولها فى الأخبار العلاجيه لذلك حتى العامين من وجه- ضعف التفصيل بينهما و بين غيرهما من أقسام الظاهرين الّذى حكاه المصنف (قدس سره) عن بعض بإخراجه إياهما عن مورد الأخبار العلاجيه و إدخاله غيرهما فيها محتجا عليه بأن الرجوع إلى المرجحات السنديه فيهما على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح فى ماده الافتراق، و لا وجه له (۱)، و الاقتصار فى الترجيح بها فى خصوص ماده الاجتماع التى هى محل المعارضه، و طرح المرجوح بالنسبه إليها مع العمل به فى ماده الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجيه (۲). انتهى.

و كأن نظره فى الاستبعاد المذكور إلى ما هو المقرر عند العرف من العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فزعم أن اعتبار أخبار الآحاد فى الشريعه- أيضا- على ذلك الوجه، فإنه لا يمكن التبعيض فى صدور أحد العامين من وجه فيظن بصدوره فى ماده الافتراق و عدم صدوره فى ماده الاجتماع.

و توضيح الضعف: أنا نختار الشق الثانى و هو الترجيح بتلك المرجحات

۱- وجهه أن التنافى بينه و بين الراجح فى ماده الاجتماع لا يقتضى ذلك. لمحرره عفا اللّه عنه.
۲- زعم أن ظاهرها انما هو طرح إلى المرجوح رأسا. لمحرره عفا اللّه عنه.

فى خصوص ماده الافتراق و لا يلزم منه التبعيض فى صدور المرجوح، فإن اعتبار أخبار الآحاد فى الشريعه إنما هو من باب التعبد من غير أن يكون دائرا مدار الظن كما هو الحال فى اعتبارها عند العرف.

نعم غلبه مصادفتها للواقع قد لوحظت فى اعتبارها على وجه كونها حكمه و معنى التعبد بها إنما هو وجوب ترتيب الآثار و الأحكام الشرعيه المترتبه عليها على تقدير صدورها واقعا عليها حال الشك فى صدورها- كما مر غير مره- و من المعلوم أن التعبد ليس كالصدور فى عدم قابليته للتبعيض، بل هو قابل له، فيمكن أن يتعبدنا الشارع بترتيب آثار صدور المرجوح فى مورد الافتراق مع عدم تعبده بترتيب آثار صدوره فى مورد الاجتماع، فإذا أمكن فيه ذلك، و المفروض كونه جامعا لشرائط الحجيه و الاعتبار، و أنه لا مانع من إيجاب العمل به إلا معارضته بأقوى منه المتقدم عليه لقوته لأجل المرجح، فلا بد من رفع اليد عنه بمقدار ما يزاحمه المعارض و هو آثاره بالنسبه إلى مورد الاجتماع فيترتب عليه آثاره فى مورد الافتراق، و وجوب ترجيح الراجح عليه ليس معناه التعبد بعدم صدوره فى مورد الاجتماع، بل معناه التعبد بالراجح فيه، بمعنى التعبد بآثار الراجح فيه دون آثار المرجوح فيه.

و بعباره أخرى: معنى وجوب الترجيح بالمرجحات أنه لو فرض الدوران بين ذيها و بين فاقدها فى التعبد بآثار صدورهما يجب التعبد بآثار ذيها فى مورد الدوران و التعارض دون التعبد بآثار فاقدها فيه، و الدوران إنما هو ينشأ من جهه التعبد بآثارهما، لا من جهه نفس صدورهما، ضروره إمكان صدور النصين المتعارضين فضلا عن الظاهرين المبحوث عنهما، بل وقوعه فى الجمله فى الشريعه.

فإن قلت: ما الفرق بين الترجيح بين العامين من وجه على هذا النحو و بين العمل فيهما بقاعده الجمع، فإن مقتضاها- أيضا- أخذ مقتضى أحدهما فى مورد الاجتماع حيث أن الجمع بينهما يحصل بالتأويل فى أحدهما، و هو بأن يخرج

ص: ۳۱۳

مورد الاجتماع عن أحدهما و يدخل فى الآخر و يثبت له حكمه.

قلنا: بين المقامين بعد المشرقين فإن المفروض كون العامين وجه المتعارضين ظاهرين و قد عرفت أن معنى الجمع إنما هو التعبد بسندى المتعارضين و الحكم بصدورهما و لازمه إجمالهما إذا كانا ظاهرين و التزام التأويل فى أحدهما لا بعينه إذا لم يكن شاهد من الخارج على التعيين، لعدم إمكان الأخذ فيه بالمرجحات السنديه، إذ معنى الأخذ بها إنما هو التعبد بذيها خاصه فى مورد التعارض، و المفروض بمقتضى قاعده الجمع التعبد بصدور كلا المتعارضين، و إنما الّذى يمكن الأخذ به فيه هى المرجحات الراجعه إلى قوه الدلاله المفروضه العدم فى المقام أو شاهد خارجى و هو غير مفروض فى السؤال عن الفرق، مع أنه لا يجب وجوده فى جميع الموارد بل قد يوجد و قد لا يوجد.

هذا بخلاف ما إذا عملنا بالمرجحات السنديه على الوجه المتقدم، إذ حينئذ يكون مورد الاجتماع محكوما بدخوله فى ذيها خاصه- فى مرحله الظاهر- من غير تردد و تحير و انتظار شاهد خارجى، فاحفظ و لا تنس.

قوله- قدّس سرّه-: (فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين فى الجمع بينهما إلى شاهدين)(۱).

(۱) يعنى المحتاجين فى الجمع بينهما إلى التأويل فى كليهما معا فعبّر عن التأويلين بالشاهدين تنبيها على توقف التأويل- فيما إذا لم يكن أحد الخبرين بنفسه قرينه على التصرف و التأويل فى الآخر- على ورود شاهد من الشارع عليه من غير فرق بين الواحد منه و بين المتعدد، فلا يجوز المبادره إليه مطلقا من غير دليل شرعى عليه، و قد مر مرارا أن غايه ما يتخيل كونه شاهدا عليه فى الظاهرين دليل اعتبار صدورهما، و قد مر دفعه بأنه لا حكومه له على دليل

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۸۸.

ص: ۳۱۴

اعتبار الظهور، بل هما متعارضان من غير أولويه له عليه، هذا.

ثم إنه بقى شى ء كان الأنسب جعله خاتمه لمسأله أولويه الجمع. و قد غفلنا عن ذكرها هناك، و لما كان ذكرها هنا- أيضا- لا يخلو عن مناسبه، فالحرى التنبيه عليه هنا، و هو أن المتعارضين إذا كان أحدهما نصا أو أظهر فيعمل فيهما بقاعده الجمع بجعل النص و الأظهر متصرفين فى الظاهر- كما مرّ- فعلى هذا يكون شأنهما شأن القرائن القطعيه الصدور القائمه على إراده خلاف الظاهر من الخطاب، فالشأن إذن بيان شأن تلك إظهارا لشأنهما.

فاعلم أنها إما منفصله أو متصله، كالشرط، و الغايه و الوصف، و الاستثناء (۱) على أظهر الاحتمالين فى الأخير.

و شأنها على الأول إنما هو مجرد إفاده أن المراد بالخطاب خلاف ظاهره من غير كونها مزيله لظهوره ذلك الخطاب العرفى الحاصل له بدونها، و موجبه لإجماله، و لا معينه للمراد منه- أيضا- بل يتوقف التعيين على قرينه أخرى غيرها.

نعم لو وردت قرينه على المراد أولا فهى مغنيه عن تلك، فإن لازمها الكشف عن أصل التأويل أيضا.

و الحاصل: أن غايه ما يترتب على تلك إنما كونها دليلا على التأويل فقط.

و أن الخطاب معها من المؤوّلات لا المجملات.

و أما على الثانى، فهى مزيله لظهور ذلك الكائن له بدونها و موجبه لإجماله- أيضا- (۲) إذا لم يكن من العمومات أو المطلقات، بمعنى عدم ظهور معها فى

۱- إذ قد يتوهم كونه من القيود المنفصله، و لعله لجعله مقام قولنا أستثنيه فيكون كلاما تاما، لمحرّره (عفا اللّه عنه).
۲- إذا الكلام المنكشف بها لا يعدّ فى العرف من الظواهر. لمحرّره عفا اللّه عنه.

المعنى المراد المخالف لظاهره الأولى- أيضا- فيتوقف تعيينه على قرينه أخرى- كما فى الفرض الأول- فهى حينئذ صارفه فقط، و أما إذا كان من أحدهما فهى موجبه لظهوره فى تمام الباقى فتكون معينه- أيضا- و لما كان النص و الأظهر المبحوث عنهما فى المسأله من القسم الأول، لفرض كون كل منهما كلاما مستقلا حيث أن الكلام فى الخبرين المتعارضين، و الخبر لا يكون خبرا إلا بكونه كلاما تاما، فيكون النص و الأظهر المفروضان- فى المسأله- من القرائن المنفصله، فلهما شأنها، و قد أشرنا فى طىّ بعض كلماتنا المتقدمه إلى ذلك أيضا.

و من هنا يظهر أنا لو عملنا فى الظاهرين- أيضا- بقاعده الجمع فلا يلزم منه إجمال شى ء منهما، بل غايه ما يترتب عليها التزام التأويل فى أحدهما إذا حصل الجمع به، أو فى كليهما إذا توقف عليه، إذ يكون حينئذ كل منهما- بمقتضى دليل صدوره- دليلا على التأويل فى الآخر، فيعمل بمقتضى كل منهما فى الآخر بالتزام التأويل فيه إذا توقف الجمع على التأويل فى كليهما، أو بمقتضى أحدهما لا بعينه، بمعنى التزام تأويل واحد فى أحدهما لا بعينه إذا حصل بتأويل واحد.

و على الأول يحتاج كل منهما إلى شاهد على تعيين المراد.

و على الثانى يكفى شاهد واحد، لفرض التزام التأويل فى أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، بمعنى التزام كون المراد ظاهره، فالمحتاج إليه إنما هو أحدهما.

نعم على الثانى لا بد من شاهد آخر لتعيين مورد التأويل فيهما، فيحتاج الجمع على الثانى- أيضا- إلى شاهدين، و نظر المصنف (قدّس سرّه) إنما هو إلى الشاهد على تعيين المراد و هو واحد على الثانى، فلذا عبر عن الظاهرين الذين يحصل الجمع بينهما بتأويل واحد فى أحدهما بالمحتاجين إلى شاهد واحد، و الحاجه إلى شاهد آخر على الفرض الثانى إنما هو فيما إذا لم يكن

الشاهد على المراد خطابا آخر يفيد كون المراد من خصوص أحدهما خلاف ظاهره، و أما إذا كان

ص: ۳۱۶

هو، فيغنى عن الشاهد على مورد التأويل، إذ لازمه تعيين مورده- أيضا- إلا أنه بحسب الاعتبار متعدد و ان كان بحسب الذات واحدا، و كيف كان فلا يمكن استفاده مورد التأويل من أحد الظاهرين أو من كليهما على الفرض الثانى، بخلاف النص و الظاهر و الأظهر، فإن كلا من النص و الأظهر دليل على أصل التأويل و على تعيين مورده- أيضا- إلا أن تعيين المراد يتوقف على قرينه أخرى.

ثم إن القرينه على تعيين المراد بعد ثبوت أصل التأويل و ثبوت مورده إنما هى القرينه المعينه له بعد صرف اللفظ عن ظاهره و هى أحد أمور:

أحدهما: انحصار المعنى المخالف للظاهر- الّذى يصح إرادته منه بعد عدم إراده ظاهره- فى واحد.

و ثانيها: أقربيه بعض المعانى المخالفه له- استعمالا، أو اعتبارا إن اعتبرناه مطلقا أو حيث اعتبرناه- فيما إذا تعددت.

و ثالثها: غلبه وجود بعضها إن اعتبرناها.

و رابعها: كون اللفظ المؤول على وجه يكون ظاهرا فى إراده بعض المعانى بنفسه كما فى العمومات المخصصه على بعض الوجوه فيها و لعله أظهر، فإن الظاهر أن ألفاظ العموم فى مقام قضايا جزئيه متعدده يتعدد أفرادها بحيث يكون ظاهره فى إراده هذا الفرد و ذاك، و هكذا إلى تمام الأفراد على وجه إذا قامت قرينه على عدم إراده بعض تلك الأفراد فهى لا يرفع ظهورها فى إراده غير الخارج منها، الثابت لها بدونها، بل هى ظاهره فى إراده غير ذلك الفرد حينئذ بالاقتضاء الأولى، فكأن تلك القرينه رفعت قضيه واحده جزئيه من القضايا الجزئيه التى يكون العام فى مقامها، هذا.

أو من غير الأمور المذكوره من الخصوصيات اللاحقه لبعض الموارد الخاصه التى لا تندرج تحت ضابط و قد تكون خطابا مستقلا جى ء به ليفسر

ص: ۳۱۷

المراد به.

قوله- قدّس سرّه-: (و بالجمله إن الخبر الظنى إذا دار الأمر بين طرح سنده و حمله و تأويله، فلا ينبغى التأمل فى أن المتعين تأويله و وجوب العمل على طبق التأويل)(۱).

(۱) قد يتوهم التدافع بين هذا الّذى ذكرنا و بين منعه عن الأخذ بقاعده الجمع فى الظاهرين، و كذا بينه و بين منعه من العمل بها فى النص و الظاهر، و الظاهر و الأظهر، إذا انحصر وجه الجمع فى النسخ.

لكنه مدفوع بقوله (إذا دار الأمر) فإن الدوران لا يحصل بين أمرين إلا مع إمكان كل منهما على نحو إمكان الآخر و أما مع امتناع أحدهما فلا، بل يتعين الآخر، و منعه من الأخذ بمقتضى قاعده الجمع فى الظاهرين، و فى النص و الأظهر مع الظاهر إذا انحصر وجهه فى النسخ إنما هو لعده الجمع فى تلك الموارد ممتنعا عرفا، فلا دوران فيها عنده بين الجمع و الطرح، فمرجع كلامه فيها إنما هو إلى تشخيص الصغرى، و مرجعه هنا إلى الكبرى.

قوله- قدّس سرّه-: (فلنرجع إلى ما كنا فيه ...- إلى قوله-:

و مرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر)(۲).

(۲) تخصيصه مورد الترجيح بالظاهر و الأظهر لأجل أن الترجيح بين دلالتين فرع تعارضهما، و قد مر غير مره أنه لا يصلح ظهور الظاهر لمعارضته لنصوصيّه النص، لعدم إمكان التأويل فى النص، بخلاف الأظهر، فإنه يمكن فيه التأويل، فيمكن معارضه الظاهر معه إلا أنه يقدم عليه لقوله.

قوله- قدّس سرّه-: (و الأظهريه قد تكون بملاحظه خصوص

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۰.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۹۰.

المتعارضين من جهه القرائن الشخصيه و هذه لا يدخل تحت ضابطه)(۱).

(۱) وجه عدم دخولها تحت ضابطه اختلافها باختلاف الموارد و الأشخاص، أما اختلافها باختلاف الموارد فواضح، و أما هو باختلاف الأشخاص، فلأنه ربما يكون بعض القرائن الشخصيه بحيث يتوقف فهمها على الذوق السليم و الفطانه، فلا يكون قرينه لغير الفطن، و أيضا قد يكون بين متكلم و بين شخص خاص عهد يوجب ذلك أظهريه اللفظ فى المعنى المعهود لذلك الشخص دون غيره.

ثم إنه إذا دار الأمر بين الأخذ بمقتضى القرائن الشخصيه و بين الأخذ بمقتضى القرائن الصنفيه، أو النوعيه، يتعين الأول، ضروره كون اللفظ مع الشخصيه ظاهره فيما تقتضيه هى، بحيث لا أثر حينئذ لغيرها من القرائن، و إذا دار الأمر بين الأخذ بمقتضى الصنفيه و بين الأخذ بمقتضى النوعيه بتعين الأول لما ذكر فى وجه تقديم الشخصيه.

قوله- قدّس سرّه-: (فى بعض أفراد العام و الخاصّ)(۲).

(۲) و هو الخاصّ المتقدم مع العام المتأخر، فإنه يدور الأمر فيهما بين أن يكون العام ناسخا للخاص و بين كون الخاصّ مخصصا له و بيانا، و أما العكس و هو صوره تأخر الخاصّ فلا يعقل الدوران بينهما فإن الخاصّ المتأخر إن كان صادرا قبل حضور وقت العمل فيتعين كونه مخصصا، إذ يشترط فى النسخ صدور الناسخ بعده، و إن كان صادرا بعده، فيتعين كونه ناسخا: إذ المخصص

بیان للعام و لا یجوز تأخیره عن وقت الحاجه. فتأمل (۳).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۰.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۹۰.

۳- وجه التأمل أنه یمکن تعبد الشارع بمقتضی عموم العام فی مرحله الظاهر مع کون المراد منه واقعا هو الخاصّ مع عدم بیانه وقت حضور العمل، فلا یمتنع تأخیر البیان عن وقت العمل مطلقا، بل إنما یمتنع مع عدم إراده الشارع العمل بمقتضی العام و تعبده به فی مرحله الظاهر، بل کان مراده العمل به فی بعض أفراده، و مورد الحاجه إلی البیان حقیقه إنما هو هذا القسم خاصه، لعدم الحاجه إلیه فی الأول، فیصح أن یقال إنه یصح تأخیر البیان عن وقت الحاجه بقول مطلق إلا أن ذلک لا یوجب تعیین کون الخاصّ فی مورد الفرض ناسخا، لأنه لم یفرض فیه کون المراد هو العمل بالعامّ فی غیر مورد الخاصّ علی تقدیر کونه بیانا، فمع إمکان ذلک الّذی ذکرنا یتحقق الدوران فیه بین کونه مخصصا و بیانا و بین کونه ناسخا إذا کان مجملا فی المورد، فلا بدّ من فرض امتناع الدوران فیما إذا علم من الخارج عدم تعبد الشارع بمقتضی العموم علی تقدیر تخصیصه واقعا. لمحرّره عفا اللّه عنه.

ص: ۳۱۹

قوله- قدّس سرّه-: (فکذلک ورود التقیید و التخصیص للعمومات و المطلقات)(۱).

(۱) توضیح القیاس أنه لا ریب أن النبی صلّی اللّه علیه و آله و لم یبیّن جمیع الأحکام الواقعیه للموجودین فی زمنه فی أول بعثته دفعه، بل إنما بینها لهم علی التدریج إلی یوم ارتحاله إلی الدار الآخره، کما یظهر من الأخبار و الآثار المأثوره عن أهل بیته الأطهار سلام اللّه علیهم مع أنهم کانوا مشارکین لغیرهم فی جمیع الأحکام الواقعیه و لیس ذلک إلا لأجل أن الشارع جعل أحکامهم- فی مرحله الظاهر قبل بیان تلک التکالیف- مقتضی أصاله البراءه العقلیه و هو التخییر و الإباحه لأجل مصلحه من التسهیل علیهم أو غیرها من المصالح، و رفع ذلک المقتضی عنهم بالنسبه إلی کل مورد ببیان التکلیف الواقعی الثابت لذلک المورد واقعا، فإذا جاز ذلک، بل ثبت وقوعه، جاز أن یکون حکمهم فی مرحله الظاهر فی موارد الخطابات العامه أو المطلقه هو مقتضی العموم و الإطلاق لأجله مصلحه مع کون الحکم الواقعی لهم ثابتا للخاص، إذ مع عدم فرض المصلحه لا یصح إیقاع المکلف علی خلاف الواقع مطلقا و معها لا فرق بین الموارد قطعا.

و توهم الفرق بین المقامین بأن غایه ما فی المقیس علیه إنما هو عدم بیان الشارع للأحکام الواقعیه و هو لا یستلزم قبیحا، لعدم استناد فوت الواقع علی

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۱.

ص: ۳۲۰

المکلف إلیه حینئذ، لمکان إمکان الاحتیاط فی موارد أصاله البراءه، بخلاف المقیس، فإنه ببیانه للعدم یغرّ المکلف حیث أنه یزعم أن مقتضی العموم هو الواقع مع أن الواقع خلافه، فیکون فوته علیه- حینئذ- مستندا إلیه، فیکون قبیحا.

مدفوع: بأن مفاد العام- أيضا- ليس قطعيا حتى لا يمكن معه الاحتياط بل احتمال مخالفته للواقع قائم معه، فيكون فوته على المكلف مستندا إلى اختياره فتأمل (۱)، و غايه ما يترتب على تجويز الشارع العمل بمقتضى العموم إنما هو عدم العقاب على مخالفه التكاليف الواقعيه المسببه من العمل بمقتضى العموم، و من المعلوم أنه لا قبح فى عدم العقاب، بل يقبح ثبوته مع تجويزه العمل بالعامّ المؤدى إلى المخالفه كقبح ثبوته فى المقيس عليه أيضا، فإنه و إن فرض فيه عدم بيانه شيئا للمكلف، إلا أنه لما كان البيان عليه و لا طريق للمكلف إلى تكاليفه سوى بيانه فيكون سكوته بمنزله بيانه للعدم من حيث استناد مخالفه الواقع إليه فيهما.

و الحاصل: أنه مع وجود المصلحه لا قبح فى بيانه للعدم، كعدم قبح سكوته عن البيان معها، و مع انتفائها يقبح كل منهما، لأن إخفاء المصالح و المفاسد على المكلف سواء كان بالسكوت عن البيان رأسا أو ببيان العدم قبيح إذا لم تكن مصلحه تقتضيه، و معها لا قبح فيه بوجه مطلقا.

قوله- قدّس سرّه-: (لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان

۱- وجه التأمل أن المفروض تكليف الشارع ظاهرا بالعمل بالعموم، فاحتمال الخلاف إنما هو فى مؤدى العموم، لا فى التكليف بالعمل بمقتضاه، فإنه قد فرض قطعيته و وقوعه واقعا. و بعباره أخرى: النزاع فى أنه يجوز أن يكلف الشارع بالعمل بمقتضى العموم مع كون مراده الخاصّ أو لا؟ لا فى أنه هل يجوز احتمال أن يفعل الشارع هكذا نعم على تقدير ثبوت إمكانه ينفع احتماله فى موارد الجمع، إذ معه يمكن أخذه طريقا للجمع. لمحرّره عفا اللّه عنه.

و العام بيان.).(۱).

(۱) فيه: أن عدم البيان الّذى هو جزء من مقتضى ظهور المطلق فى الإطلاق إنما هو عدم البيان فى مقام البيان، لا عدمه إلى آخر الأبد، فإذا أحرز كونه فى مقام البيان مع فرض ورود بيان فى ذلك المقام فيتنجز الحكم بالإطلاق، لانعقاد ظهور المطلق فيه حينئذ بحصول ما علق عليه، و البيان المتأخر عن ذلك المقام الّذى منه العام لم يعلق عليه ظهوره فيه حتى يدور الأمر بين المعلق و المنجز، فيرجح المنجز، بل هو معه حينئذ من قبيل المنجزين، فلا يعقل ترجيح أحدهما بكونه منجزا لاشتراكه بينهما، و لو لا ذلك لم يجز التمسك بواحد من المطلقات لأحد إلى آخر الأبد لقيام احتمال ورود بيان لها فيما بعد البته، و هو كما ترى.

فإن قلت: إن المصنف (قدّس سرّه) لم يصرّح بكون العام- المعارض للمطلق، الّذى حكم بترجيحه عليه- متأخرا عنه، بل يحتمل أن يكون مراده الأعم الشامل للمقارن أو يكون خصوص المقارن.

قلنا: نعم، بل المعلوم إراده الأعم، فإنه فى مقام بيان حكم تعارض العام و المطلق مطلقا على وجه لم يهمل بعض موارده، لكنها لا يصحح ما ادعاه مطلقا، بل يبقى الإراده على حاله بالنسبه إلى العام المتأخر، فكان عليه التفصيل بينه و بين المقارن، هذا.

ثم إنه- بعد ما انجر الكلام هنا إلى شرائط ظهور المطلق فى الإطلاق- قال (دام ظلّه): و يشترط إحراز كون المتكلم فى مقام

البيان حال التكلم، كما مرت الإشاره إليه.

و بعباره أخرى: الشرط فى ظهور المطلق فى الإطلاق أمران:

أحدهما: كون المتكلم فى مقام البيان حال التكلم، فلو لم يكن غرضه ذلك

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٢.

فى تلك الحال، ثم تبدل قصده إلى البيان بعدها إلى أول وقت العمل، و علمنا من حاله ذلك لا يكون ذلك موجبا لظهور المطلق فى الإطلاق، لأنه حين صدوره كان مجملا لم يقصد به العموم أو الخصوص، و بعد تبدل قصده إلى البيان لا بدّ من بيان آخر غير ما ذكره أولا، لعدم صلاحيته لإفاده مقصوده، فتصديه للبيان حينئذ يجدى فى صدوره ثانيا، و الصادر ثانيا كلام آخر، فتكون العبره بكونه فى مقام البيان فى تلك الحال، فلا بد من إحرازه فى التمسك بإطلاق المطلق، و لا يخفى أن إحرازه فى غايه الإشكال، إذ لا يجب عقلا على المتكلم بيان تمام مقصوده حال التكلم، بل له تأخيره إلى أول وقت العمل، و لم يثبت عليه- أيضا- حتى يحرز بها ذلك، و لأجل ذلك يكون المطلقات الوارده فى الشريعه عندى مجملات مهملات.

و من هنا يظهر ما فى دعوى بعضهم أن الأصل كون المتكلم فى مقام البيان، لعدم صلاحيه شى ء لكونه مدركا له عدا الغلبه، و قد عرفت حالها.

و ثانيهما: عدم ورود بيان فى ذلك كما مرّ، انتهى ما أفاده (دام ظلّه).

أقول: الإنصاف ندره كون المتكلّم فى مقام الإجمال حال التكلم و تأخير البيان إلى أول وقت العمل غايه الندره، لقله ما يقتضيه غايه القله جدّاً و لأجل ذلك ترى العرف أنهم إذا علموا من أحد كونه فى مقام الإجمال حال التكلم يسألونه عن الداعى له إليه بخلاف ما إذا علموا منه كونه فى مقام البيان فى تلك الحال، مع أن البيان- أيضا- كالإجمال يحتاج إلى داع، فكأن القاعده عندهم إنما هو البيان فى تلك الحال بحيث بعد الإجمال فيها فى نظرهم مخالفا للقاعده و محتاجا إلى سبب و عله، فلا تغفل و لا تقلد.

خلق را تقليدشان بر باد داداى دو صد لعنت بر اين تقليد باد

ربّ ارفعنى عن حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد بنبيّك محمد و آله الأمجاد صلواتك عليه و عليهم إلى يوم الميعاد.

قوله- قدّس سرّه-: (نعم إذا استفيد العموم الشمولى من دليل الحكمه كانت الإفاده غير مستنده إلى الوضع)(١).

(۱) یعنی أنه یکون کالمطلق تعلیقیا فیتعارضان، فلا بدّ من ملاحظه الترجیح بینهما.

أقول: و لا یبعد حینئذ ترجیح التخصیص- أیضا- لغلبته.

قوله- قدّس سرّه-: (و مما ذکرنا یظهر حال التقیید مع سائر المجازات)(۲).

(۲) فإن المجاز هو غیر التخصیص إن کان مخالفا لظهور اللفظ وضعا، فلا یصار إلیه، بل یلزم بتقیید المطلق، فإن ذلک الظهور منجز، فیقدم علی ظهور المطلق التعلیقی کتقدیم ظهور العام وضعا علیه، و إن کان مخالفا لظهوره الناشئ من دلیل الحکمه، فیقع الدوران بینه و بین التقیید، لدوران الأمر حینئذ بین التعلیقین فلا بدّ من ملاحظه الترجیح.

قوله- قدّس سرّه-: (و لم یقل ذلک فی العام المخصص فتأمل)(۳).

(۳) کأن وجه التأمل أن کثره التخصیص فی العام أیضا علی وجه قیل أنه ما من عام إلا و قد خص.

أقول: لا یخفی أن ما قیل معناه أنه لا یوجد شی ء من العمومات أرید منه العموم بل کل واحد منها وقع التخصیص علیه و لو بمخصص عقلی لا أن کل واحد منها غلب فیه التخصیص.

هذا مع أنا لو سلمنا غلبته فی کل واحد منها فإنما هی بملاحظه مجموع

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۲.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۹۲.

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۹۳.

مراتب التخصیص، لا بالنسبه إلی کل واحده منها مع عدم إمکانه فی نفسه و لا بالنسبه إلی مرتبه خاصه، بخلاف صیغه الأمر، فإن غلبه الاستعمال المجازی فیها إنما تحققت بالنسبه إلی خصوص بعض معانیها المجازیه، و هو الاستحباب، و من المعلوم أنه یتعین الأخذ بالغلبه الشخصیه فی مقام الترجیح.

لکن الإنصاف اندفاع ذلک بأن الغلبه الشخصیه انما تجدی فی تعیین المراد من بین المجازات من لفظ واحد بعد ثبوت عدم إراده الحقیقه منه کما إذا ورد (أکرم العالم مثلا) و علم أنه لیس المراد إکرام مطلق طبیعه العالم بل شخص خاص منها و تردد هو بین زید- الّذی هو من النحویین- و بین عمرو- الّذی هو من الفقهاء- و فرضنا ان استعمال العالم فی خصوص زید أکثر منه فی خصوص عمر و مع تحقق کثره استعماله- أیضا- فی مجموع آحاد الفقهاء بحیث تساوی کثره استعماله فی زید، فیکون حمله علی عمرو مقتضی الغلبه فی نوع الفقهاء، و حمله علی زید مقتضی الغلبه الشخصیه المختصه به، فیقدم الثانی لما مر.

لکن المفروض فی المقام عدم ثبوت المجازیه فی خصوص شی ء من العام و الأمر، مع العلم بإراده مخالف الظاهر من أحدهما

إجمالا- الداعی إلی الالتزام بالتأویل فی أحدهما، و الأمر دائر بین الأخذ بظهور العام و التأویل فی الأمر و بین العکس، و من المعلوم أن المرجح فی هذا المقام إنما هو ما یوجب أظهریه دلاله العام علی العموم من دلاله الأمر علی الوجوب أو العکس و من المعلوم أن الأظهریه إنما هی بواسطه قله تصدم جهه الوضع بالاستعمال المجازی، فکل ما قل استعماله فی خلاف ما وضع له بالإضافه إلی الآخر فهو أظهر، من غیر فرق بین أن یکون کثره الاستعمال المجازی- المصادمه لجهه وضع الظاهر- متحققه فی معنی خاص من المعانی المجازیه أو فی ضمن مجموعها، فإن ضعف دلالته علی إراده الموضوع له إنما هو ناشئ عن کثره إراده خلاف الموضوع [له] لا عن کثره إراده معنی خاص من المعانی المخالفه له، فلا یقدح کثره استعمال الأمر فی

ص: ۳۲۵

الندب فی أضعفیه ظهوره من ظهور العام إلا- إذا کانت أقوی من کثره التخصیص فی ذلک العام المتحققه فی جمیع موارد استعماله المجازی من مراتب الخصوص.

و الحاصل: أن الکلام فی تشخیص الأظهر من اللفظین لتعیین مورد التأویل المعلوم إجمالا فی غیره لا فی تشخیص إراده المعنی المجازی، و المرجح إنما هو قله تصدم مقتضی الوضع بکثره الاستعمال المجازی من غیر فرق بین تحققها فی معنی خاص و بین تحققها فی مجموع معان مجازیه، فالحکم بأظهریه العام فی العموم متوقف علی إحراز أکثریه استعمال الأمر فی خلاف معناه الموضوع له من استعمال العام فی خلاف ما وضع له و هو الخصوص، فلا یجدی أکثریه استعماله فی خصوص الاستحباب من استعمال العام فی خصوص مرتبه من مراتب الخصوص.

نعم إذا کان استعماله فی خصوص الاستحباب أکثر من استعمال العام بالنسبه إلی جمیع مراتب الخصوص فیجدی من جهه کون تلک الأکثریه محققه لعنوان أکثریه تصدم جهه الوضع الّذی هو المناط فی أضعفیه الظهور و لا یبعد أکثریه استعمال أی من ألفاظ العموم فی غیر العموم بالنسبه إلی جمیع مراتب التخصیص من استعمال الأمر فی غیر الوجوب مطلقا، فکیف باستعماله فی خصوص الاستحباب، هذا فافهم جیدا.

قوله- قدّس سرّه-: (و منها تعارض ظهور الکلام فی استمرار الحکم مع غیره من الظهورات)(۱).

(۱) لا یخفی أنه کان المناسب إیراد ذلک عقیب الکلام فی تعارض التخصیص

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۳.

ص: ۳۲۶

و النسخ، و کیف کان فلا ینبغی الإشکال فی تقدیم ظهور الکلام فی استمرار الحکم علی غیره من الظهورات، لغلبه سائر الوجوه المخالفه للأصل بالنسبه إلی النسخ، مع أنه فی نفسه- أیضا- نادر غایه الندره جدا، و کفی بذلک حجه فی أمثال المقام.

و قد یحتج لذلک بوجهین آخرین لا ینبغی الاعتماد علی واحد منهما.

أحدهما: استصحاب عدم النسخ.

و فيه: ما ذكره المصنف (قدّس سرّه) من أن الكلام فى ترجيح أحد الظهورين على الآخر، و من المعلوم المحقق فى محله سقوط الأصول العمليه فى مرتبه الأدله الاجتهاديه مطلقا مخالفه كانت أو موافقه، و سواء كان العمل بها بعنوان كونها مرجعا أو بعنوان كونها مرجحه، فإنها غير صالحه لإفاده الظن حتّى يقوّى به الظهور الموافق لها، مع أنها على فرض إفادتها له لا يجدى، إذ الظن الحاصل منها إنما هو ظن بالواقع لا بإراده المظنون من الخطاب، فيكون ظنا خارجيا غير صالح للترجيح به، إذ المدار فيه على قوه أحد الظهورين بالإضافه إلى الآخر، و ذلك لا يفيد قوه الموافق له منهما.

هذا مضافا إلى عدم جريانه فى نفسه- أيضا- فى صوره تأخر الخاصّ عن العام و تردده بين أن يكون ناسخا أو مخصصا- بناء على إمكان الدوران بين النسخ و التخصيص حينئذ كما هو الظاهر- إذ على تقدير كونه مخصصا يكشف عن عدم ثبوت الحكم للعام بعمومه من أول الأمر فمع احتمال تخصيصه كما هو المفروض لا يمكن القطع بثبوته للعام فى أول الأمر مع الشك فى ارتفاعه بعده حتى يكون موردا للأصل.

و ثانيهما، قولهم عليهم السلام (حلال محمد صلّى اللّه عليه و آله حلال إلى

يوم القيامه و حرامه حرام إلى يوم القيامه)(١).

و تقريب الاستدلال به: أنه ليس المراد استدامه خصوص المباح و الحرام المصطلحين إلى يوم القيامه، بل مطلق الأحكام المجعوله فى شريعه محمد صلّى اللّه عليه و آله، فالمراد أن كل حكم صادر من اللّه سبحانه و تعالى فى شريعه محمد صلّى اللّه عليه و آله مستمر إلى يوم القيامه، فيفيد الحديث الشريف أصلا كليا و هو عموم الاستمرار بالنسبه إلى كل حكم، فيكون ذلك مرجعا عند الشك فى استمرار حكم لوجوب الاقتصار فى تخصيصه على القدر المعلوم، هذا.

و الّذى يقتضيه النّظر أنه على تقديره إفاده الحديث الشريف ذلك المعنى- أعنى عموم الاستمرار بالنسبه إلى كل صادر فى شريعه محمد صلّى اللّه عليه و آله يتّجه الاحتجاج به على المطلوب، لكن الكلام بعد فى إفادته ذلك، فهاهنا موضعان:

أحدهما: فى تماميه الاستدلال به على تقدير إفادته ذلك المعنى.

و ثانيهما: فى تحقيق أنه هل يفيد ذلك المعنى أو لا.

فلنقدّم الكلام فى الموضع الأول.

فاعلم ان الإنصاف أنه إذا كان مفيدا لذلك المعنى فيكون بعمومه مفسرا لذلك الدليل المقتضى بظاهره لنسخ حكم الدليل الآخر الظاهر فى استمرار حكمه و حاكما عليه، فإن معناه حينئذ أن الشارع لم يعتن باحتمال النسخ، و حكم عليه بالعدم، فيكون مقتضاه من جهه عمومه الحكم بعدم النسخ المحتمل فى مورد الفرض الّذى يدل عليه ذلك الدليل، فيكون معناه عدم إراده بيان

انتهاء حكم الدليل الآخر الظاهر فى الاستمرار من ذلك الدليل الدال على نسخ حكمه و انتهاء أمده، فيكون عموم الحديث الشريف مفسرا و مؤولا له إلى غير

١- الكافى(الأصول) ١: ٥٨.

ص: ٣٢٨

ظاهره، فهو بنفسه كاف فى البناء على عدم كون ذلك الدليل ناسخا و تأويله إلى غير ما يظهر منه و لو مع عدم ظهور الدليل الآخر فى استمرار حكمه أيضا.

و ربما يتمسك بالحديث الشريف فى المقام بتقريب آخر، و هو أن المفروض ظهور الدليل الآخر فى استمرار حكمه إلى الأبد مع ظهور الحديث- أيضا- بعمومه فى ذلك، فحينئذ لو يبنى على نسخ حكم ذلك الدليل أخذا بظهور الدليل الظاهر فى كونه ناسخا له يلزم طرح ظهورين و ارتكاب الوجوه المخالفه للأصل فى موردين، حيث أن كلا من تخصيص عموم الحديث بالنسبه إلى مورد الفرض و تأويل ظهور ذلك مخالف للأصل، هذا بخلاف ما إذا يبنى على عدم النسخ، فإنه يلزم منه مخالفه الأصل، فى مورد واحد و هو ظهور ذلك الدليل المقتضى للنسخ، فإذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر من الوجوه المخالفه للأصل تعين ارتكاب الأقل منها، فيتعين الأخذ بظهور ذلك الدليل المقتضى لاستمرار الحكم، انتهى.

و قد ظهر ما فى هذا التقريب مما قدمنا.

و توضيح فساده أنه قد مر أن ظهور الحديث حاكم على ظهور ذلك الدليل فى النسخ، و من المعلوم عدم المعارضه بين الحاكم و المحكوم عليه حتى يلاحظ الدوران بينهما فيؤخذ به لأجل الترجيح، بل مرتبه المحكوم عليه متأخره عن مرتبته فهو ساقط عن الاعتبار مع وجود الحاكم، لا أنه معارض له، فلا تغفل.

هذا خلاصه الكلام فى الموضع الأول.

و أما الموضع الثانى:

فالحق فيه ما ذكره المصنف (قدّس سرّه) من عدم إفاده الحديث الشريف لذلك المعنى.

و توضيحه: أنه إذا جعل الحلال و الحرام فى الحديث كنايه عن مطلق الأحكام فيكون معناه أن أحكام محمد صلّى اللّه عليه و آله مستمره من قبل اللّه

ص: ٣٢٩

سبحانه و تعالى إلى يوم القيامه، فإن قولهم (حلال إلى يوم القيامه و حرام إلى يوم القيامه) المراد منهما أنه حلال من قبل اللّه تعالى و حرام من قبله إلى يوم القيامه.

و الظاهر أنه مسوق لبيان عدم نسخ اللّه تعالى دين محمد صلّى اللّه عليه و آله بدين آخر، فهو ساكت عن إفاده أن كل حكم منه فى شريعه محمد صلّى اللّه عليه و آله لم ينسخ بإثبات حكم مغاير له فى مورد ذلك الحكم فى شريعته صلّى اللّه عليه و آله و لم يبين انتهاء أمده ببيان ذلك الحكم المغاير كما هو مبنى الاستدلال، فلا ينافى عدم استمرار بعض أحكامه صلّى اللّه عليه و آله و انقطاع أمده بحكم آخر فى شريعته.

قوله- قدّس سرّه-: (ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاصّ فى ثبوت حكمه فى الشريعه ابتداء و إلا- تعين التخصيص)(1).

(1) يعنى هذا النحو من التعارض- و هو تعارض الظهور فى الاستمرار مع الظهور فى العموم بالنسبه إلى كلام واحد الّذى مورده ما إذا ورد عام و خاص متأخر عن العام- لا- يتحقق فى جميع صور ذلك المورد و إنما يختص بصوره عدم ظهور الخاصّ المتأخر فى ثبوت حكمه فى أول الشريعه.

و وجهه أنه إذا كان الخاصّ المتأخر ظاهرا فى ذلك يكون ظهوره هذا حاكما على ظهور العام فى ثبوت حكمه بالنسبه إليه أى إلى الخاصّ فى الجمله، بمعنى أنه قرينه حينئذ على عدم إرادته من العام من أول الأمر، فيكون رافعا لاحتمال ثبوت حكم العام له من حين صدور العام إلى حين صدوره المستلزم للنسخ، إذ لا بدّ من رفع حكم العام عنه من حين صدوره إلى بعده لا محاله، فإنّ الخاصّ نصّ فى هذا المقدار و إنما الشبهه فى ثبوته له من حين صدور العام إلى حين صدوره، نظرا إلى ظهوره العام فى ثبوت حكمه لكل فرد فى الجمله، فعلى

1- فرائد الأصول ۲: ۷۹۳.

تقدير ثبوت ذلك الحكم له من حين صدور العام مع فرض انقطاعه حين صدوره لا محاله يلزم النسخ و على تقدير عدم ثبوته له فى ذلك المقدار من الزمان- أيضا- لا يعقل النسخ فيه، إذ النسخ إنما هو الإعلام بانتهاء أمه الحكم الثابت للشى ء واقعا، فمع عدم ثبوته له فى الواقع أصلا يمتنع تحقق النسخ، و هذا لا يتوقف على اعتبار حضور وقت العمل فى النسخ، بل يجرى على عدم اعتباره أيضا، إذ عليه لا بد من ثبوته له قبل ذلك الوقت لا محاله، فإذا كان ظهور الخاصّ رافعا لاحتمال النسخ فى العام بالنسبه إليه فيتعيّن التخصيص، فلا تعارض معه و لا دوران بين النسخ و التخصيص فى العام حكميّا.

و بعباره أخرى أوضح إن للكلام المتضمن للعام ظهورين:

أحدهما فى ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده التى منها الخاصّ فى الجمله.

و ثانيهما ظهوره فى استمرار ذلك الحكم لموضوعه من حين ثبوته إلى الأبد، و من المعلوم أنه لا تعارض أولا و بالذات بين هذين الظهورين، و إنما جاء الدوران و التعارض من جهه التعبد بالخاص المتأخر- الّذى هو نصّ فى عدم ثبوت حكم العام له فى الجمله مطلقا- إذ معه يدور الأمر بين الأخذ بظهوره فى ثبوت حكمه لكلّ فرد فى الجمله ليثبت به حكمه للخاصّ من حين

صدوره إلى حين صدور الخاصّ، إذ به يتحقق العمل بذلك الظهور فيلزم منه طرح الظهور الآخر له، و هو ظهوره فى استمرار حكمه فيما ثبت له إلى الأبد، إذ لا بدّ من رفع اليد عن حكم العام بالنسبه إلى الخاصّ من حين صدوره لا محاله لنصوصيته فى هذا المقدار، فينافى ظهوره فى الاستمرار و بين الأخذ بظهوره فى استمرار حكمه إلى الأبد، و هو يناسب عدم ثبوت حكمه للخاص أصلا و خروجه منه من أول الأمر الّذى هو معنى التخصيص، فإذا فرض ظهور الخاصّ المتأخر فى ثبوت حكمه من أول الشريعه و خروجه عن حكم العام كذلك، فلا بدّ حينئذ من رفع اليد عن ظهور الكلام فى عموم ثبوت حكمه لكلّ فرد بالنسبه إليه، و هذا هو معنى

ص: ۳۳۱

تخصيصه بغير الخاصّ، فلا يكون للنسخ حينئذ مساس، فعلى هذا التقدير يكون العمل على مقتضى ظهوره فى استمرار حكمه لما ثبت إلى الأبد، فإن مقتضاه ليس ثبوت حكمه لكلّ فرد بل إنما هو استمراره أينما ثبت (۱).

قوله- قدّس سرّه-: (نعم لا يجرى فى مثل العام المتأخر عن الخاصّ)(۲).

(۱) يعنى لا يجرى ذلك النحو من التعارض فى مثل العام المتأخر عن الخاصّ، فإن الظهور فى عموم الحكم المستدعى إلى النسخ إنما هو للكلام المتضمن للعام، و الظهور فى استمرار الحكم المقتضى للتخصيص إنما هو للكلام المتضمن للخاص، فيكون الظهوران المتعارضان حينئذ فى كلامين.

تشخيص موضوعى النص و الأظهر فى المتعارضات

قوله- قدّس سرّه-: (فنقول توضيحا لذلك إن النسبه بين المتعارضات)(۳).

(۲) الغرض من التعرض للمتعارضات بعد التعرض للمتعارضين ليس لأجل مخالفه حكمها مع حكمهما، بل الحكم فى الجميع واحد، و هو تقديم النص و الأظهر على الظاهر، و الرجوع فيما لم يوجد أحدهما- أو كان كلاهما نصين- إلى الأخبار العلاجيه.

بل إنما هو لأجل أنّه قد يصعب تشخيص موضوعى النص و الأظهر فى المتعارضات، فقد يتوهم فيها نصوصيه بعضها أو أظهريته بالنسبه إلى ما عداه مع أنه ظاهر حقيقه، و قد يتوهم ظهور بعضها مع أنه عند التأمل نصّ أو أظهر،

۱- و إن شئت قلت إن الشك فى تخصيص العام ناشئ عن احتمال ثبوت حكمه للخاص فى الجمله، فإذا كان الكلام المتضمّن للخاص ظاهرا فى ثبوت حكمه للخاص فى أول الشريعه، المستلزم لعدم ثبوت حكم العام له رأسا، فيرتفع ذلك الشك و يبيّن تخصيص العام بغير ذلك الخاصّ، فيرتفع احتمال النسخ. لمحرّره عفا اللّه عنه.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۹۳.

۳- فرائد الأصول ۲: ۷۹۴.

ص: ۳۳۲

فالنزاع فی موارد الإشکال الآتیه صغرویّ.

قوله- قدّس سرّه-: (فإن کانت النسبه العموم من وجه وجب الرجوع إلی المرجّحات)(۱).

(۱) و ذلک لما مر فی المتعارضین من أن الأخص من شی ء من وجه مع کونه أعم منه کذلک لا یوجب کونه کذلک أظهریّته منه، بل یکونان من قبیل الظاهرین الذین لا مساس للجمع بینهما من حیث الدلاله.

نعم قد یکون أحدهما أظهر من الآخر من جهات أخر- ککونه أقل فردا من الآخر أو کون مورد الاجتماع أظهر أفراده و أندر أفراد الآخر أو کونه أغلب أفراده و غیر الغالب من أفراد الآخر- فیجب حینئذ الجمع بینهما بإخراج مورد الاجتماع عن الآخر و تخصیصه بغیره، لکن الکلام فی العامین من وجه مع قطع النّظر عن الأمور الخارجیه.

قوله- قدّس سرّه-: (و إن کانت النسبه عموما مطلقا ...- إلی قوله-: خصص بهما)(۲).

(۲) و ذلک لما مر ثمه من أن الأخص من شی ء مطلقا أظهر منه لا- محاله، فیقدم علیه لذلک، فلا یصار حینئذ إلی الأخبار العلاجیه إلا إذا کانت المتعارضات للعام التی کل منها أخص منه مطلقا بأجمعها مستوعبه لجمیع أفراد العام أو لأکثرها، بحیث لو خصص هو بها یلزم تخصیصه بأقل من أقل مرتبه من المراتب التی یجوز التخصیص إلیها.

و هذا أحد موارد الإشکال المشار إلیها الّذی أشار إلیه المصنف بقوله (قدّس سرّه): (و إن لزم محذور مثل قوله: یجب إکرام العلماء و یحرم إکرام فساق

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۴.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۹۴.

العلماء و ورد یکره إکرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصیص العام بهما بقائه بلا مورد) لکنه (قدّس سرّه) خص محذور لزوم عدم بقاء مورد للعام أصلا بالذکر و قد عرفت أن لزوم قله مورده بحیث ینتهی إلی الأقل من أقل مراتب التخصیص- أیضا- محذور مثله (۱)، فالأولی تعمیمه- کما ذکرنا- و الحکم فی الصورتین واحد و هو أن یعمل فی کل منهما بقاعده التعارض بین النصین المتباینین، لأن مجموع الخاصّین مباین، للعام و مناقض له، و کما أن کلا منهما نصّ فی مدلوله کذلک العام نصّ فی مدلوله فی الجمله و هی أقل مراتب التخصیص کما أشار إلیه (قدّس سرّه) بقوله: (فحکم ذلک کالمتباینین، لأن مجموع الخاصّین مباین للعام) و لمّا جاز المصنف (قدّس سرّه) من هنا سریعا مکتفیا بالإشاره الإجمالیه مع وجود المقتضی للتفصیل فنحن نبسط الکلام توضیحا للمقام مستعینا بالملک العلاّم تعالی شأنه العزیز و نبیه محمد و آله البرره الکرام صلواته علیه و علیهم إلی یوم القیام.

فنقول: إنه إذا کانت النسبه بین المتعارضان عموما مطلقا، فإن لم یلزم من تخصیص الأعم مطلقا بجمیع الأخص منه کذلک أحد

المحذورين المذكورين فلا بدّ من تخصيصه بالجميع، لفرض أن كلا منها نصّ فى مؤداه أو أظهر، و العام ظاهر فى أزيد من أقل مراتب التخصيص، و المفروض أن تلك بأجمعها مزاحمه له فى أزيد من تلك المرتبه، فيكون المقام من قبيل تعارض النص أو الأظهر مع الظاهر و قد مر مرارا تعين المصير حينئذ إلى قاعده الجمع، دون قاعده العلاج المستفاده من الأخبار العلاجيه.

و إن لزم منه أحد المحذورين، فلا مساس لتلك القاعده بالنسبه إلى

١- لكن ذكره (قدّس سرّه) لذلك إنما هو من باب المثال من شمول إطلاق المحذور فى قوله و إن لزم محذور للثانى أيضا. لمحرّره عفا اللّه عنه.

الأقل من تلك المرتبه، بل يعامل بين العام و مجموع المتعارضات له التى هى أخص منه مطلقا فى أقل مراتب التخصيص معامله النصين المتعارضين لما مرّت الإشاره إليه من نصوصيّه العام (١) بالنسبه إليه، و كل واحد من تلك المتعارضات و إن كان نصا فى مؤداه لا يدافعه فيه بنفسه، بل بضميمه البواقى، فيكون طرفا التعارض فيه مجموعها مع العام، فيعمل فيه بينهما بقاعده العلاج، و فى أزيد منه بقاعده الجمع، فإن رجّح مجموعها عليه من حيث السند، أو أخذ به من باب التخيير كما إذا بان سند مجموعها مساويا مع سند العام يطرح العام رأسا، و لا يعمل به فى شى ء من مؤداه أما فى أزيد من تلك المرتبه فللزوم إهماله فيه و عدم العمل به على تقدير الأخذ بسنده تعيينا، كما إذا كان سنده أقوى من سند مجموعها أو تخييرا كما إذا كان مساويا معه فإنه يتعبد حينئذ بآثار صدوره بالنسبه إلى تلك المرتبه خاصه، و يعمل بينه فى أزيد منها و بين تلك المتعارضات بقاعده الجمع، و حيث أنها نصّ أو أظهر بالنسبه إليه فى الأزيد فلا بدّ من تخصيصه بها.

نعم لا تؤخذ بجميع تلك المتعارضات، لفرض استلزامه لإلقاء النص، و هو العام بالنسبه إلى تلك المرتبه مع فرض التعبد بسنده بالنسبه إليها، بل بغير واحد منها، بمعنى أنه يجعل مورد تلك المرتبه أحدها تعيينا أو تخييرا و يؤخذ بالباقى فى تخصيصه بالنسبه إلى أزيد من تلك المرتبه، هذا هو الحال فى صوره الأخذ بسنده، فكيف بصوره طرحه، فإن هذه الصوره أولى بذلك من تلك.

و أما إهماله فى نفس تلك المرتبه فلفرض طرح سنده و عدم التعبد به فيها- أيضا-.

١- و من هنا ظهر أن الرجوع فى مورد الفرض إلى قاعده العلاج ليس خروجا عن قاعده تعارض النص و الأظهر مع الظاهر و هى الجمع بل إنما هو لأجل عدم الموضوع لتلك القاعده فى محل الفرض، لفرض رجوع التعارض إلى التعارض بين النصين. لمحرّره عفا اللّه عنه.

و ان رجح سنده على سند مجموعها أو أخذ به من باب التخيير فقد عرفت حكمه فى طىّ الكلام فى الفرض الأول.

و وجه عدم طرح مجموعها حينئذ مع كون طرف التعارض هو المجموع- ما مرّت الإشاره إليه- من أن تدافعها للعام فى تلك

المرتبه إنما نشأت من ملاحظه اجتماعها خاصه فعلى تقدير الأخذ بسند العام فيها يكون الواجب طرحها على وجه يتحقق به رفع صفه الاجتماع و الاقتصار عليه، و من المعلوم تحققه بطرح بعضها فلا داعى إلى طرح الكل، فيكون طرح الباقى إلغاء للنص بلا سبب موجب.

و الحاصل: أن كلا منها فى حد نفسه مع عدم انضمامه إلى البواقى حاكم على العام، لفرض كونه نصا أو أظهر بالنسبه إليه، و المانع من تقديمه عليه فعلا إنما هو صفه الانضمام، فإذا رفعناها بطرح واحد منها يجب تقديم غير ذلك الواحد عليه و تخصيصه به فى أزيد من تلك المرتبه إلى حيث استوعبته التخصيص من المراتب الفوقانيه من مراتب العام و إن وصلت و استوعبت تمام تلك المراتب كما إذا كان مجموع موارد البواقى بمقدار تمامها، لعدم المانع حينئذ من ترتيب ما يقتضيه عليه من التقديم.

ثم إنه لا يخفى عدم التنافى بين نفس تلك المتعارضات للعام لمغايره موضوع كل منها مع الموضوع فى غيره، و شرط التعارض اتحاده بحيث لا يكفى مجرد الاختلاف فى الحكم- كما عرفت فى أول المسأله- إلا أنه تحقق التعارض بينها بواسطه أمر خارجى و هو التعبد بصدور العام تعيينا أو تخييرا المنافى لمجموعها من حيث المجموع بمقتضى الفرض المستلزم لطرح أحدها لا محاله لأجل ذلك.

فعلى هذا لا بدّ من العمل فى نفس تلك المتعارضات بقاعده التعارض، لعمومها لما كان التعارض ناشئا عن أمر خارجى، لعدم الفرق فى العرف فى إعمال

ص: ۳۳۶

قاعده الجمع فى تعارض النصّ و الأظهر مع الظاهر بين ما إذا كان منشأه تنافى مدلولى الدليلين أولا و بالذات كأن يكونا متناقضين أو متضادين، و بين ما إذا كان منشأه أمر خارجى موجب للدوران بينهما، و الأخبار العلاجيه- أيضا- عامه لكلا المقامين، لظهورها فى بيان حكم صوره التحير بين الخبرين المتحقق فى كل من المقامين على حد سواء إذا لم يكن أحد المتعارضين أقوى دلاله من الآخر فيجب فيها أولا ملاحظه قوه دلالته و الترجيح بها و جعل المطروح فيها- هو الأضعف دلاله من الكل- خاصه إن كان مؤداه بمقدار منتهى التخصيص الّذى يكون العام نصا فيه، و إلا بأن يكون أقل منه فهو مع ما هو الأقوى منه الأضعف بالنسبه إلى ما عداه، و هكذا.

و إن كان أحدها أقوى دلاله من الكل أو اثنان منها مع تساوى الباقى فى قوه الدلاله لقدّم ذلك الواحد، أو الاثنان، و يعمل بهما فى تخصيص العام، و يرجع فى الباقى إلى قاعده العلاج.

و إن تساوى الجميع (۱) فيرجع فى الجميع إلى تلك القاعده، و على تقدير عدم كفايه طرح واحدا تعيينا أو تخييرا و الالتجاء إلى ضم آخر إليه كذلك، فإن كان مؤدى كليهما بمقدار منتهى التخصيص بحيث لا يزيد عنه، فلا إشكال، و إن كان أزيد منه ففى ترك العمل بهما فى تمام مؤداها، أو الاقتصار فيه على ذلك المقدار فيما إذا كان أحدهما أو كلاهما قابلا للتأويل وجهان:

من فرض وجود المقتضى فى كل منهما فى ذاته، و إنما المانع الخارجى أوجب الخروج عنه، فلا بدّ من الاقتصار على مقدار يندفع به الضروره.

و من أنه على تقدير الاقتصار لا يتعين الأزيد من ذلك المقدار فى أفراد خاصه، فيكون الكلام فى قوه المجمل، فلا معنى للتعبد به فى الأزيد لعدم إمكان

١- بأن يكون كل واحد نصّا أو أظهر بالنسبه إلى العام خاصّه لا بالنسبه إلى غيره. لمحرّره عفا اللّه عنه.

العمل به فيه فتأمل.

ثم إن المدار فى الترجيح بين العام و تلك المخصصات على ثبوت المرجح للعام وحده بالنسبه إلى مجموع تلك، بحيث لا يكفى فى ترجيحه عليها كون سنده أقوى من سند بعض منها مع مساواته لأسانيد البواقى، أو لمجموع تلك من حيث المجموع، بحيث لا يكفى كون سند بعضها أقوى من سنده مع كون سند بعض منها أضعف فى ترجيحها عليه، بل يجب حينئذ ترجيح العام عليها، إذ المجموع باعتبار اشتماله على الأضعف منه يكون أضعف، إذ النتيجه تابعه لأخس المقدمتين. كما أن مدار التخيير على مساواه سنده لسند مجموع تلك من حيث المجموع بحيث لا مساس له بما إذا كان سنده مساويا لسند بعض، أو جمله منها مع كونه أضعف من سند بعضها، بل يجب حينئذ ترجيح تلك عليه، فإنها من حيث المجموع أقوى منه.

و السر فى ذلك كله- ما مرّ- من أن التعارض إنما هو بين العام و بين مجموع تلك من حيث المجموع لا بينه و بين كل واحد منها مع قطع النّظر عن الانضمام، إذ لا يناقضه واحد منها وحده و إنما هو خاص بالنسبه إليه، و لا معارضه بين العام و الخاصّ، بل المناقض له إنما هو المجموع من حيث المجموع.

قوله- قدّس سرّه-: (و قد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد ... إلى آخره)(١).

(١) هذا- أيضا- أحد موارد الإشكال المشار إليها.

و ذلك البعض الّذى نسب التوهم إليه، الظاهر أنه الفاضل النراقى (٢)

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٥.

٢- مناهج الأصول: انظر منهاج تعادل الخبرين عند قوله: السابعه: لا بد فى تغيير كيفيه تعارض الدليلين و أنه هل بالعموم المطلق أو من وجه أو التساوى من ملاحظه المتصله و المنفصله لكل منهما و يحكم بعده بأن التعارض على أى وجه و يعمل بمقتضاه فقد يكون الخبران متعارضان بالتساوى مثلا و بملاحظه تخصيص أحدهما بمخصص آخر من إجماع أو غيره يرجع التعارض إلى العموم و الخصوص المطلقين أو من وجه و هذا فائده جليله لا ينبغى الغفله عنها فلا يحكم إلا بعد ملاحظه جميع ما يجب ملاحظته من التقييدات و التخصيصات فى كل من الخبرين.

صاحب المستند (قدّس سرّه) و الّذی ذهب إلیه هنا ذلک لیس لأجل بنائه علی تخصیص قاعده تخصیص العام بالخاص، بل إنما هو لأجل زعمه خروج هذا المورد عن عنوانهما و دخوله فی العامین من وجه، بزعم أن الدلیل اللبیّ الّذی خصص العام بمنزله المخصّص المتّصل الّذی یکون العام معه ظاهرا فی تمام الباقی فتنقلب النسبه إلی العموم من وجه، فله حکم تعارض العامین من وجه، و لم یبق معه ظهوره فی الجمیع الّذی تکون النسبه بین مقتضاه و بین مقتضی المخصّص اللّفظی هو العموم مطلقا، هذا.

لکن الّذی یقتضیه التحقیق اندفاعه بمنع کون المخصص اللبی کالمتصل، بل إنما هو من قبیل المنفصل، فله حکمه، و غایه ما یترتب علی المنفصل إنما هو منع العمل بظهور العام بالنسبه إلی مورده لا ظهوره فی ما عدا مورده- کما هو شأن المتصل- بأن ینعقد به له ظهور آخر فی ما عدا ذلک الخاصّ، و لا ارتفاع ظهوره فی العموم- أیضا- فإنّ المخصصات المنفصله و إن بلغت ما بلغت لا تصلح لإخراج العام عن ظهوره فی ما کان ظاهرا فیه بدونها حتی یکون مجملا عرفا بأن یعد فی العرف من المجملات، بل هو معها من الظواهر العرفیه فی ما کان ظاهرا فیه بدونها، و هی علی تقدیر ورودها إنما هی أدله علی التأویل فیه، لا التصرف، بمعنی أن العمل علی طبق ذلک الظهور- فی تمام مؤداه الّذی هی المرتبه العلیا، أو فی ما دونه من مراتب الخصوص إلی منتهی التخصیص- معلق علی عدم بیان مخالف له بالنسبه إلی ما یراد العمل به فیه من مؤداه فکلّما جاء البیان المخالف المعبر عنه بالمخصص بالنسبه إلی أیّ مرتبه من تلک المراتب فهو

ص: ۳۳۹

وارد علیه إذا کان قطعیا من جمیع الجهات، و حاکم علیه إذا کان ظنیا من حیث الصدور، و علی أی تقدیر یکون المخصص المنفصل شارحا للمراد منه، سواء کان واحدا أو متعددا، إلّا أنه إذا کان قطعیا من جمیع الجهات یکون شارحا له بنفسه، و إذا کان ظنیا من حیث الصدور یکون شارحا بمقتضی دلیل صدوره، و لا فرق فی صوره التعدد بین الأول من المخصصات المنفصله و بین المتأخر عنه فی کون کل واحد منهما شارحا لأمر واحد و هو ذلک الظهور، فإذا وردت مخصصات منفصله بالنسبه إلی مراتب متعدده من مؤداه فکلها شارحه له فی تلک المراتب و رافعه لجواز التمسک به فیها من غیر فرق بین ما إذا اتفقت جمله منها، أو جمیعها علی إخراج بعض تلک المراتب، کأن تکون النسبه بین تلک الجمله أو الجمیع هی العموم من وجه- کما فی المثال الّذی ذکره المصنف (قدّس سرّه)- و بین ما إذا لم یتفق، فإذن لا ترتیب و لا تدرّج فی العمل بتلک المخصّصات المتعدده المنفصله إذا تواردت علی العام متعاقبه، بل الکل فی مرتبه واحده من حیث کونها شارحه و مؤوّله له و رافعه للعمل بمقتضاه و إن تدرجت فی الوجود.

و الحاصل: أن التعارض و إن کان یلاحظ بالنظر إلی ظاهر الدلیلین بالنسبه إلی الإراده و إن کان ظهورهما مستندا إلی القرینه لا الوضع، لکن العام المخصص بالمنفصل قبل تخصیصه به ظاهر- بمقتضی الوضع- فی إراده جمیع الأفراد، و بعد ورود المخصص المنفصل لا یزول عنه ذلک الظهور بحیث یعدّ من المجملات عرفا، بل هو باق علی حاله، و إنما یرفع الید عن العمل به فیما ورد الدلیل علی إخراجه و إراده تمام الباقی لیست بظهور آخر ممتاز عن ذلک الظهور، بل إنما هی بذلک الظهور، فکلما جاء له المعارض لا بدّ من ملاحظه التعارض بینه و بین العام بالنظر إلی ذلک الظهور و أخذ النسبه بینه و بین ذلک المعارض منه بلغ ما بلغ.

و الفرق بین المنفصل و المتصل أن الثانی یرفع ظهور العام الثابت له لولاه

و یوجب انعقاد ظهور آخر فی ما عدا المخرج، بمعنی أن الکلام معه یکون ظاهرا فی ثبوت الحکم لتمام الباقی و کون موضوعه هو تمام الباقی، فلذا إذا جاء مخصّص منفصل بعده تلاحظ النسبه بین ظهوره فی تمام الباقی، لا فی الجمیع لانتفائه، هذا بخلاف الأول، أعنی المنفصل، فإنه- کما عرفت- لا یوجب ذلک، بل العام معه ظاهر فی ثبوت الحکم لما کان ظاهرا فی ثبوته له بدونه.

ثم إن المصنف (قدّس سرّه) و إن أصاب فی جعل المخصص اللبی کاللفظی المنفصل، إلا أن فی جعله المنفصل مانعا عن نفس ظهور العام و موجبا لإجماله- کما هو ظاهر کلامه- ما عرفت، فلا تغفل و لا تقله.

قوله- قدّس سرّه-: (و من هنا یصح أن یقال إن النسبه بین قوله لیس فی العاریه ضمان إلا الدینار و الدرهم و بین ما دل علی ضمان الذهب و الفضه عموم من وجه)(۱).

(۱) یعنی مما مر من أن التخصیص بالاستثناء من قبیل التخصیص بالمتصل صح القول بما ذکر، و ذلک لأنه لو خصص دلیل نفی الضمان عن العاریه بمنفصل، کأن یقال یضمن فی استعاره الدرهم و الدینار لکان ذلک الدلیل- و هو قوله لیس فی العاریه ضمان- ظاهرا فی عموم نفی الضمان بالنسبه إلی أیّ عاریه فکانت النسبه بینه بعد التخصیص بالمنفصل- أیضا- و بین دلیل الضمان فی الذهب و الفضه هی العموم مطلقا، لکن تخصیصه بالاستثناء الّذی هو من قبیل المتّصل أوجب ظهوره فی نفی الضمان عن غیر الدرهم و الدینار عموما الّذی هو تمام الباقی و النسبه بین غیر الدرهم و الدینار و بین الذهب و الفضه هی العموم من وجه لتصادقهما فی المصوغ من الذهب و الفضه، و افتراق الأول فی غیر الذهب و الفضه، و افتراق الثانی فی الدرهم و الدینار المستثنیین من العام.

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۶.

و الأوفق بمذاق المصنف (قدّس سرّه)- فی جعل المخصص المنفصل موجبا لإجمال العام- أن یعلّل عدم رجوع النسبه علی تقدیر التخصیص بالمنفصل إلی العموم من وجه بأن المنفصل یوجب رفع الظهور الأول للعام و لا یحدث معه ظهور آخر فی تمام الباقی الّذی تکون النسبه بینه و بین دلیل الضمان فی الذهب و الفضه هی العموم من وجه، بل یکون مجملا، و القدر المتیقن منه حینئذ إنما هو غیر الذهب و الفضه المصوغتین- أیضا- فلا یکون له حینئذ عموم من وجه حتی تتحقق النسبه المذکوره، لانحصار مؤداه- حینئذ- و هو المتیقن فی مورد واحد، و هو غیر الذهب و الفضه مطلقا، و النسبه بینه باعتبار ذلک المتیقن و بین الدلیل المذکور إنما هی التباین الکلی، لعدم صدق غیر الذهب و الفضه علی الإطلاق علی شی ء منهما فی شی ء من أقسامه حتی المصوغ.

قوله- قدّس سرّه-: (قلنا: هذا- أیضا- لا یمنع قصور کل واحد من الدلاله)(۱).

(۱) حاصله بتوضیح منا: أن المفروض وقوع التخصیص بالدراهم و الدنانیر فی روایتین مستقلّتین فیلغی الحصر المستفاد بمقتضی

التخصیص بالاستثناء فی کل منهما، لمعارضته بالحصر المستفاد من الأخری بمقتضی الاستثناء، و حصر المستثنی فی ما عدا الدراهم و الدنانیر مبنیّ علی وقوع استثنائهما فی کلام واحد، و المفروض عدمه، فحینئذ فالقدر المتیقن من مجموع الروایتین خروج الدراهم و الدنانیر عن مطلق العاریه من غیر دلاله لهما علی انحصار المستثنی فیهما، فتکونان قاصرتین عن إفاده الانحصار المطلق.

قوله- قدّس سرّه-: (فانّ قیل إخراج الدراهم و الدنانیر خاصه)(۲).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۷.

۲- فرائد الأصول ۲: ۷۹۸.

أقول لا وقع لهذا السؤال بعد منع ظهور الروایتین المستثنی منهما الدراهم و الدنانیر فی إراده تمام الباقی، فان المنافاه إنما تتحقق علی تقدیر هذا الظهور و بملاحظته، و أما بدونه فإخراج الدراهم و الدنانیر لیس لظهور الکلام فی خروج خصوصهما، بل من باب القدر المتیقن، فلا منافاه.

قوله- قدّس سرّه-: (إلا أن یقال إن الحصر فی کل من روایتی الدرهم و الدینار موهون من حیث اختصاصهما بأحدهما)(۱).

(۱) أقول: بعد فرض الروایتین کروایه واحده لا وقع لهذا الدفع أصلا، إذ لازم جعلهما کروایه واحده الالتزام بمقتضی الروایه الواحده المستثنی منها الدراهم و الدنانیر، و هو الحصر، فلا وجه لدفعه بتوهین الحصر نظرا إلی وقوع استثنائهما فی روایتین.

نعم یتّجه توهینه بما أشار إلیه بقوله: و یؤید ذلک أن تقیید الذهب و الفضه بالنّقدین مع غلبه استعاره المصوغ بعید جدا، هذا.

ثم إن خلاصه المقال، فی تحقیق الحال، فی روایه الدرهم و الدینار مع روایه الذهب و الفضه، أن فی العاریه خمس روایات:

ثنتان منها و هما صحیحتا الحلبی و محمد بن مسلم دالتان علی نفی الضمان فی العاریه عموما.

و إحداها داله علیه، مع تضمّنها لاستثناء الدراهم.

و أخری داله علیه مع تضمّنها لاستثناء الدنانیر.

و ثالثه داله علیه مع تضمّنها لاستثناء الذهب و الفضه.

أما الأولیان: فلا بدّ من تخصیصهما بغیر الدراهم و الدنانیر، المستثنیین من الثانیتین لا محاله، فإنه قد خصّص عموم نفی الضمان فی الثانیتین بغیرهما،

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۹.

فیکون المراد بهما غیر الدراهم و الدنانیر لا- محاله، فإذا کان مؤدی هاتین خاصا بالنسبه إلی مؤدی الأولتین، فلا بدّ من حمل الأولتین- أیضا- علی ذلک الخاصّ، إذ حمل العام علی الخاصّ من القواعد المتقرره فی العرف، فحینئذ تبقی المعارضه بین العقد السلبی من الروایتین الثانیتین، و هو قوله «لیس فی العاریه ضمان» و بین العقد الإیجابی من الأخیره، و هی المتضمنه لاستثناء الذهب و الفضه، و هو قوله «إلّا الذهب و الفضه» الّذی فی قوه قوله یضمن عاریه الذهب و الفضه.

فإن العقد الأول بعمومه یقتضی نفی الضمان عن عاریه المصوغ من الذهب و الفضه، لأن القدر الثابت من تخصیصه إنما هو تخصیصه بالدرهم و الدینار.

و العقد الثانی یقتضی بإطلاقه ثبوت الضمان فی عاریه المصوغ منهما، و مرجع التعارض بینهما إلی العموم من وجه إن جعلنا تینک الروایتین بمنزله روایه واحده متضمنه لاستثناء الدراهم و الدنانیر معا، بمعنی إفادتهما ما یفیده من کون موضوع حکم نفی الضمان فیهما هو تمام ما بقی بعد استثناء الدرهم و الدینار.

فیکونان- حینئذ- بمنزله قوله لیس فی غیر الدرهم و الدینار من العاریه ضمان، و من المعلوم أن غیر الدرهم و الدینار أعم من وجه من الذهب و الفضه، و کذلک الذهب و الفضه أعم منه کذلک، فیتصادقان فی المصوغ من الذهب و الفضه، و یفترق الأول فی عاریه غیر الذهب و الفضه و الثانی فی الدرهم و الدینار.

فعلی هذا لا بدّ من العلاج بینهما بالقواعد المتقرّره لتعارض العامین من وجه، من ملاحظه قوه دلاله أحدهما و الترجیح بها، و مع عدمها ملاحظه قوه السند و الترجیح بها، و مع عدمها فالتخییر.

و إن لم نجعلهما بمنزله روایه واحده، بواسطه ما مرّت الإشاره إلیها من موهنات ظاهر الحصر المستفاد من الاستثناء- التی یأتی تفصیلها أیضا- فتکونان مجملتین بالنسبه إلی إفاده نفی الضمان عن عاریه المصوغ من الذهب

و الفضه، لأن ظهورهما فی تمام ما بقی بعد استثناء الدرهم و الدینار إنما هو من جهه ظهور الاستثناء فی الحصر، فمع فرض عدمه ینتفی هذا الظهور، و لا تکونان- حینئذ- کالعام المخصص بمنفصل، من حیث بقاء الظهور الوضعی، و هو ظهورهما فی جمیع أفراد العاریه لترجع النسبه إلی العموم و الخصوص المطلقین، بل ذلک الظهور منتف بسبب اقترانهما بالاستثناء لا محاله، فإذا صارتا مجملتین مهملتین، فتکونان فی قوه القضیه الجزئیه فی القدر المتیقن منهما، و هو عاریه غیر الذهب و الفضه مطلقا حتی المصوغ منهما، فحینئذ لا- یعارض العقد السلبی منهما للإیجابی من الروایه الأخیره، فإن العقد الإیجابی منها لا یعارض السلبی منهما فی ذلک القدر المتیقن، لاختلاف موضوعهما، و السلبی منهما لا یعارض الإیجابی منها فی المصوغ من الذهب و الفضه، لفرض عدم دلالته علی نفی الضمان عنه، مع دلاله الإیجابی علی ثبوت الضمان فیه، فمقتضی القاعده حینئذ الحکم بثبوت الضمان فی استعاره مطلق الذهب و الفضه، لمکان العقد الإیجابی المذکور مع سلامته عما یعارضه، کما أن مقتضی القاعده علی التقدیر الأول- أعنی تقدیر کون الروایتین بمنزله روایه واحده- ترجیح العقد السلبی منهما علی ذلک الإیجابی نظرا

إلى كون العام أقوى دلاله من المطلق، فيكون التصرف فى المطلق عند التعارض و الدوران أقرب.

اللهم إلا- أن يمنع ذلك، بأن العام و إن كان نوعا أقوى من المطلق إلا أن المطلق قد يكون أقوى منه فى بعض الموارد بواسطه بعض الخصوصيات اللاحقه له، كما فى محل الكلام، فإن عاريه الدرهم و الدينار فى غايه الندره و الشذوذ، بل لم نقف على وقوعها فى الخارج.

بخلاف المصوغ من الذهب و الفضه، كالحلىّ، فإن استعارته شائع جدا، فلو قيد الذهب و الفضه بالدرهم و الدينار يلزم تقييدهما بالفرد النادر فى مقام العاريه، و هو فى نفسه بعيد جدا و أبعد من تخصيص العام بغير المصوغ منهما،

فيتّجه- حينئذ- تقديم المطلق و تخصيص العام، و الإنصاف أنه جيّد ينبغى الاعتماد عليه.

فالأقرب ثبوت الضمان فى عاريه مطلق الفضه و الذهب على كل من التقديرين.

هذا مضافا إلى عدم استقامه التقدير الأول فى نفسه- أيضا- لأن روايتى الدرهم و الدينار كل منهما دافع(۱) للآخر، بمقتضى اختصاص كل منهما باستثناء واحد منهما المفيد لحصر المخرج من العقد السلبى منها(۲) فيما استثنى منها(۳)، فلا يمكن العمل بظاهر كليهما معا، و لا- بواحده منهما فقط- أيضا- لكونه مخالفا للإجماع، فلا- بد من التأويل فى ظاهر كل منهما و حمل المستثنى فيهما على كونه من باب أحد الأفراد.

اللهم إلا أن يقال إن المتعذر من جهه التنافى بينهما إنما هو حمل كل منهما على الحصر الحقيقى.

و أما حمله على الإضافى(۴) بالنسبه إلى ما عدا المستثنى فى الأخرى فلا مانع منه، فيحمل عليه، إما لكونه أقرب المجازات بعد تعذر الحقيقه، و إما باعتبار جعل مفهوم الحصر من مقوله المطلق المتعذر حمله على العموم، إذ- حينئذ- لا يجوز طرحه رأسا، بل يعمل به فى بعض مصاديقه، و الأول أجود، فافهم.

قوله- قدّس سرّه-: (و إن كانت النسبه بين المتعارضات مختلفه ...

- إلى قوله-: قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبه مع باقى المتعارضات)(۵).

(۱) أقول: فى ملاحظته (قدّس سرّه) النسبه بين خطاب- بعد علاج

۱- كذا و الصحيح(دافعه).

۲- كذا و الصحيح(منهما فيما استثنى منهما).

۳- كذا و الصحيح(منهما فيما استثنى منهما).

۴- كذا و لكن سياق المطلب يقتضى أن يكون بدل الإضافى(الحقيقى).

۵- فرائد الأصول ۲: ۷۹۹.

ص: ۳۴۶

التعارض بینه و بین خطاب آخر- و بین سائر الخطابات المتعارضه له ما لا یخفی علی المتأمل، من منافاته لما مر منه (قدّس سرّه) سابقا فی مقام الرد علی الفاضل النراقی من أن التعارض بین دلیلین إنما یلاحظ بالنظر إلی ظاهریهما قبل علاج التعارض بین أحدهما و بین معارض آخر له، فإنّ العلاج إنما هو من قبیل دفع المانع، لا إحراز المقتضی، فحمل خطاب علی معنی لمرجّح فی معارضه لا یجعله ظاهرا فی ذلک المعنی حتی تلاحظ النسبه بینه و بین خطاب آخر معارض له، فلم یبق الفرق من حیث ملاحظه النسبه قبل العلاج بین تساوی نسب المتعارضات و بین اختلافها.

و الحاصل: أن مقتضی ما یبنی علیه ثمه- من کون المخصص مانعا من ظهور العام و غیر موجب لظهوره فیما بقی إذا کان منفصلا کما هو المفروض هنا- إجمال العام المخصص بالخاص المنفصل فی المقام، و معه لا ظهور له حتی تلاحظ النسبه بینه و بین معارض آخر له.

و الّذی یقتضیه التأمل، أنه علی تقدیر انقلاب النسبه بین متعارضین من المتعارضات بعد تقدیم ما حقّه التقدیم علی أحدهما- بأن تکون النسبه بین ما بقی منه بعد تخصیصه بما قدّم علیه و بین المعارض الآخر مخالفه و مغایره لما کانت بینهما قبله، کأن تکون النسبه بینهما قبله هی العموم مطلقا، یکون المخصّص بما حقّه التقدیم علیه أعم من الآخر مطلقا، ثم انقلبت بعده إلی العموم من وجه، أو کانت قبله هی العموم من وجه ثم صار ذلک المخصّص بعد التخصیص أخص مطلقا من الآخر- أن یقال بعدم الفرق من حیث ملاحظه النسبه بینهما بالنظر إلی ظاهریهما قبل تخصیص أحدهما بین الحالتین، بل یجب بعد التخصیص أیضا ملاحظه النسبه بینهما بالنسبه إلی ظهوریهما قبله مطلقا، من غیر فرق بین ما إذا انقلبت بعده إلی العموم من وجه أو إلی العموم مطلقا، علی النحو الّذی عرفت، لما مرت الإشاره إلیه، من أن الکلام فی المخصّص المنفصل، و لیس من شأنه إزاله

ص: ۳۴۷

ظهور ما قدّم علیه و إحداث ظهور آخر فیه فی تمام ما بقی منه بعد التخصیص، بل هو معه- أیضا- ظاهر فیما کان ظاهرا فیه بدونه، و إنما أوجب ذلک رفع الید عن العمل بذلک الظهور فی مورده، لکون العمل به فی أی جزء من مؤداه معلقا علی عدم المخصّص.

و قد عرفت الکلام مشبعا فی انقلاب النسبه بین متعارضین إلی العموم من وجه بعد ما کانت هی العموم مطلقا بعد تخصیص أحدهما فی طیّ الکلام فی المتعارضات بنسبه واحده.

نعم، إذا انقلبت النسبه بینهما إلی العموم مطلقا بعد ما کانت هی العموم من وجه- بأن یصیر المخصّص بما حقّه التقدیم علیه أخصّ من الآخر بعد التخصیص مع کونه أعم منه من وجه قبله- یعامل بینه و بین العام الآخر الغیر المخصّص معامله العام و الخاصّ، و یقدّم علی ذلک العام، لکن لا لأجل ملاحظه النسبه بین ما بقی منه و بین العام الآخر و إدخاله فی قاعده العام و الخاصّ، بل لأجل نظیر ما مرّ فی المتعارضات بنسبه واحده فیما إذا کان عام مطلقا و خاصان کذلک مع کونهما علی تقدیر

تقديمهما عليه مستوعبين لجميع مدلول العام أو لأكثره.

و توضيحه، أن كل عام نصّ فى منتهى التخصيص من مؤداه لا- محاله، فإذا فرض فى مورد عامان من وجه متعارضان و خاص مطلقا بالنسبه إلى أحدهما، فلا ريب أن ذلك الخاصّ حقه التقديم على ما هو أخص منه، و لا مانع من تقديمه عليه- أيضا- من جهه الأمور الخارجيه إذ هو بنفسه لا- يناقض الأعم منه مطلقا فى ذلك المقدار الّذى هو نصّ فيه، و العام الآخر ليس فى مرتبه ذلك الخاصّ، فإنه ليس من شأنه التصرف و التأويل فى صاحبه، فلا يمكن أن يقال بما قيل فى العام المطلق مع خاصتين كذلك مستوعبين لجميع مؤداه من ملاحظه التعارض بين مجموع المستوعبين و بين العام، فإنّ كل واحد منهما هناك كان صالحا للتصرف فى

ص: ۳۴۸

العام، و كان من حقه التقديم عليه، و إنما منع من الأخذ بكليهما لزوم محذور الاستيعاب بخلاف المقام، فإن أحدهما و هو العام الآخر ليس كذلك- كما عرفت- فيقدم الأخص من ذلك العام عليه كائنا ما كان، فإذا قدم عليه ينحصر مورده فى مورد اجتماعه مع العام الآخر، فلا بدّ من تقديمه على العام الآخر فيه، إذ لو أخرج مورد الاجتماع عنه يلزم طرح النص، حيث أنه نصّ فى المقدار المذكور المنحصر مورده فى محل الاجتماع، بخلاف إخراجه عن العام الآخر، لفرض عدم انحصاره مورده فيه، فيكون طرحه طرحا للظاهر و تأويلا فيه، فيتعيّن.

و تظهر الثمره بين ما اخترنا و بين ما اختاره المصنف (قدّس سرّه) من ملاحظه النسبه بين عام و بين معارض آخر له، بعد تخصيصه بما حقه التخصيص به فى المتعارضات المختلفه النسب فيما إذا كان عامان من وجه متعارضان مع خاصان مطلقا بالنسبه إلى أحدهما و كان أحدهما على وجه إذا قدم على الأعم منه تنقلب نسبته مع الخاصّ الآخر إلى العموم من وجه.

فعلى ما اخترنا من ملاحظه النسبه السابقه و العمل على طبقها يقدم الخاصّ الآخر عليه- أيضا- و على ما اختاره يكون حكمه مع العام حكم العامين من وجه.

فربما يقدّم العام عليه لاشتماله على بعض المرجّحات من حيث الدلاله، أو السند.

لكن الظاهر من قوله (قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبه مع باقى المتعارضات) التزامه بتقديم الخاصّ الآخر عليه فى المثال المذكور- أيضا-، لأنه- أيضا- ممّا حقه التقديم و معه لا يكاد يوجد مورد تظهر الثمره بينهما فتأمل.

ثم إنه بقى شى ء لم ينبه المصنف (قدّس سرّه) عليه و هو حكم صوره عدم انقلاب النسبه بعد تقديم ما حقه التقديم من المتعارضات.

ص: ۳۴۹

فاعلم أنه بعد تقديم ما حقّه التقديم من المتعارضات مع عدم انقلاب النسبه بين ما بقى من العام المخصص و بين معارض آخر له، فإما أن يقلّ أفراد ذلك العام بعد تخصيصه بما يجب تقديمه عليه إلى حيث ينتهى إلى منتهى مراتب التخصيص الّذى لا

يجوز التخصيص إلى ما دونه أو إلى ما يقرب منه مما يستبعد التخصيص إليه و إن جاز، أو لا يقلّ كذلك.

فإن كان المورد من قبيل الفرض الثانى، فلا ينبغى الإشكال فى تقديم العام الآخر الغير المخصّص على ذلك العام فى مورد التعارض، و هو مورد اجتماعهما، فإن العام الآخر لعدم تطرق تخصيص إليه أقوى منه، فإن دلالته بواسطه تطرقه إليه موهونه، فاحتمال التخصيص فيه أقرب منه فى العام الآخر، فيتعين، و هنا إنما هو مورد القضيه المعروفه بينهم، من أن تطرق التخصيص أو كثرته يوجب و هو دلاله العام.

و إن كان من قبيل الفرض الأول، فالعمل فيه على عكس ما فى الفرض الثانى، أما على التقدير الأول منه و هو لزوم قله الأفراد إلى حيث ينتهى إلى منتهى مراتب التخصيص، فلعين ما مر فى وجه تقديم العام المخصّص المنحصر مورده فى مورد اجتماعه مع العام الآخر، و اما على التقدير الثانى منه فلفرض بعد التخصيص فى العام المذكور زائدا على القدر المتيقّن مع قربه من العام الآخر، و هنا إنما هو مورد القضيه المعروفه من أن إذا كثر التخصيص فى عام مع عدم كثرته فى عام آخر معارض له كان احتماله فى الأول أبعد فإن مرادهم من كثره التخصيص الموجب لبعد احتمال التخصيص إنما هو ما بلغ هذا المقدار من الكثره، لا مطلقا فافهم.

قوله- قدّس سرّه-: (و السر فى ذلك واضح ...- إلى قوله-: أو طرح الظاهر المنافى له رأسا)(۱).

۱- فرائد الأصول ۲: ۷۹۹.

(۱) فيه إجمال، إذ يحتمل أن يكون مراده من النص الّذى يلزم طرحه على تقدير عدم طرح الظاهر المنافى له هو العام المعارض بأخص منه مطلقا و من الظاهر العام الآخر المعارض له فى غير مورد ذلك الخاصّ، و هو مورد اجتماعهما.

و وجه التعبير- حينئذ- عن طرح الأول بطرح النص، و عن طرح الثانى طرح الظاهر- مع كون كل منهما نصا فى مؤداه فى الجمله، و هى منتهى التخصيص و ظاهرا فيه كذلك و هو بالنسبه إلى أزيد من تلك المرتبه- أنه إذا يبنى على طرح الأول لمرجّح للثانى من حيث الدلاله أو السند قبل علاجه مع ما هو أخص منه و الأخذ بما يحدث له من الترجيح بعده، يلزم طرحه فى جميع مؤداه الآئل إلى طرحه فيما هو نصّ فيه، إذ- حينئذ- يطرح فى مورد اجتماعه مع ذلك العام بالفرض و يجب طرحه- أيضا- فى مورد افتراقه عنه، الّذى هو مورد التنافى بينه و بين ما هو أخص منه، إذ لا بد من تقديمه عليه، كائنا ما كان، فلا يبقى له مورد بعده أصلا.

هذا بخلاف ما إذا يبنى على طرح العام الآخر، فإنه إنما يطرح فى مورد المعارضه بينه و بين ذلك العام لا مطلقا، لفرض عدم معارض له فى مورد الافتراق عنه، فلا يلزم من طرحه خلوه عن المورد الآئل إلى طرح النص، بل يكون طرحا لظهوره فحسب.

لكن هذا لا يناسب تأكيده طرح الظاهر بقوله رأسا، فإنه ظاهر فى طرح المنافى فى جميع مؤداه، فيئول إلى طرح النص، مع أنه لو كان المراد طرح المنافى فيما هو ظاهر فيه فقط، بمعنى طرحه فى مؤداه فى الجمله و هو مورد التنافى بينه و بين ذلك العام، فلا

يخفى أنه ليس محذورا، بل لا بدّ منه على تقدير الترتيب فى العلاج و عدمه.

و يحتمل أن يكون مراده (قدّس سرّه) بالنص هو الأخص المنافى لأحد العامين فى مورد افتراقه عن صاحبه، و بالظاهر المنافى له ذلك العام.

ص: ۳۵۱

و الوجه فى لزوم أحد المحذورين على هذا لو لا مراعاه الترتيب فى العلاج، أنه إذا عولج أولا بين العامين من وجه و قدم العام الغير المنافى للنص فى مورد الاجتماع بينهما، لمرجّح، أو تخييرا فينحصر مورد العام المنافى له فى مورد افتراقه عنه، الّذى هو محل التعارض بينه و بين ذلك النص، و حينئذ إما يقدم ذلك العام على ذلك النص أو يقدم النص.

و على الأول يلزم طرح النص.

و على الثانى طرح الظاهر المنافى له فى جميع مؤداه، و هو محذور مثله، بل عينه، لرجوعه بالأخره إليه، إذ العام نصّ فى مؤداه فى الجمله.

و الثانى من الاحتمالين أظهر، كما استظهره (دام ظلّه) أيضا.

و لا يخفى على المتأمل عدم لزوم الدوران بين ذينك المحذورين على تقدير مخالفه الترتيب فى العلاج إلا فى بعض صورها، و هو ما إذا قدم العام الآخر الغير المنافى للنص على المنافى له فى مورد الاجتماع بينهما، مع منافاه النص له فى جميع مصاديق مورد افتراقه عن ذلك العام، و أما فى غيره- كما إذا قدم العام المنافى(۱) فى مورد الاجتماع بينهما أو لا ينافيه فى جميع مصاديق مورد افتراقه عن العام الآخر على تقديم الآخر عليه- فلا.

هذا مضافا إلى أنه لا يتوقف ترجيح الترتيب فى العلاج على لزوم الدوران المذكور فى جميع موارد مخالفته، بل يكفى فيه لزومه فى بعضها مع عدم لزومه على تقدير الترتيب أصلا، فالحرى تعليله بلزومه فى بعض مواردها.

و يتأكد ترجيحه بلزوم الدوران بين طرح النص و بين قله المورد للعام المنافى له فى بعض صور المخالفه، و هو ما إذا قدم عليه العام الغير المنافى له فى مورد الاجتماع بينهما مع لزوم قله مورده على تقدير تقديم النص عليه- أيضا-

---

۱- فرائد الأصول ۲: ۴۶۱.

ص: ۳۵۲

بأن يكون النص منافيا له فى كثير من مصاديق مورد الافتراق، أو فى أكثرها، فيدور الأمر بين طرح النص و بين طرحه المؤدى فى مورد التنافى بينه و بين النص إلى قله مورده، فإنها- أيضا- محذور كطرح النص، هذا.

قوله- قدّس سرّه-: (و قد ينقلب النسبه و يحدث الترجيح فى المتعارضات بنسبه واحده) (۱).

(۱) توضيحه: أن المتعارضات بنسبه واحده إما أن تكون النسبه بينها هى التساوى، أو العموم من وجه، و أما التباين و العموم مطلق فلا يعقلان هنا.

أما الأول: فلما مر- فى أول المسأله- من أن شرط التعارض اتحاد متعلقى الدليلين المتعارضين فى الجمله مع اختلاف حكمهما، و مع التباين كليه لا اتحاد أصلا.

و أما الثانى: فلامتناعه فى نفسه، إذ لا يعقل كون كل واحد من أمرين أو أمور أخص مطلقا من الآخر.

ثم إنه إذا كانت النسبه بينهما هى التساوى، فلازم تقديم أحدهما على ما يعارضه رفع الحكم المدلول عليه به عن جميع موارده، كما لا يخفى، لعدم مورد له- حينئذ- سليم عن المعارض، فتكون النسبه معه بحالها بعد علاج التعارض.

و إذا كانت هى العموم من وجه، فلازم ترجيح بعضها على بعض انقلاب نسبه ذلك البعض المرجوح المخصص مع باقى المتعارضات إلى العموم مطلقا، إذا لم يكن له مورد(۲) يفترق فيه عن البواقى، و إن كان له مورد كذلك فنسبته معها بحالها بعد التخصيص.

فظهر أن انقلاب النسبه و حدوث الترجيح إنما هو فى بعض موارد محل

۱- فإنّ ذلك يوافق فى النتيجه فى مورد العلاج. لمحرّره عفا اللّه عنه.
۲- فرائد الأصول ۲: ۷۹۹.

ص: ۳۵۳

الفرض، لا مطلقا، كما أشار إليه المصنف (قدّس سرّه) بقوله: و قد ينقلب النسبه و يحدث الترجيح المشعر بالتقليل.

ثم إن ظاهر كلامه (قدّس سرّه) أن حدوث الترجيح إنما هو يدور مدار انقلاب النسبه، و أنه مع انقلابه إلى العموم مطلقا يجب الترجيح.

و يتجه على الأول منع الدوران، إذ قد تكون النسبه بعد التخصيص بحالها، و معه يجب تقديم ذلك المخصص على غيره، و ذلك فيما إذا قل أفراده بعد التخصيص بضميمه مورد افتراقه عن باقى المتعارضات إلى مورد التعارض بينه و بينها- أيضا- على وجه يبعد فيه التخصيص عرفا، أو يمنع كذلك، كما إذا انحصرت فى منتهى التخصيص.

نعم استلزام انقلاب النسبه إلى العموم مطلقا للزوم التقديم و الترجيح متجه، إذ لو لا الترجيح لزم بقائه بلا مورد.

ثم إنه يتجه عليه (قدّس سرّه) هنا- أيضا- ما مر سابقا من أن ملاحظه النسبه بين بعض المتعارضات مع بعض بعد العلاج بينه و

بين بعض آخر لا معنى له، و أنه خلاف ما اختاره سابقا- أيضا-.

و التحقيق ما مر سابقا من أن اللازم إنما هو ملاحظه النسبه بين المتعارضين بعد تصرف فى أحدهما بدليل بما كان بينهما قبله، فمع تقديم أحد المتعارضات بنسبه العموم من وجه على واحد، فالملحوظ بين ذلك الواحد و بين البواقى من النسبه بعد التخصيص إنما هو ما كان بينهما قبله.

لكن ترجيحه على باقى المتعارضات- إذا كانت النسبه بين ما بقى منه و بينها هى العموم مطلقا- ليس لملاحظه هذه النسبه الحادثه، بل إنما هو لأجل أنه لولاه لزم خلوه عن المورد رأسا.

و بالجمله، مدار الترجيح إنما هو على قله الأفراد إلى حيث يبعد معها التخصيص بالإضافه إلى باقى المتعارضات عرفا، أو إلى حيث يمتنع

كذلك، كما إذا انحصرت فى منتهى التخصيص أو على لزوم خلوه عن المورد رأسا.

إذ مع الأول يرجع التعارض بينه و بين باقى المتعارضات إلى تعارض الأظهر و الظاهر، فإنه لبعد احتمال تخصيصه بالنسبه إلى مورد تعارضه بينه و بينها بالإضافه إليها [يكون] أظهر فى الدلاله على دخول مورد التعارض فيه.

و مع كل واحد من الأخيرين يرجع التعارض بينه و بين سائر المتعارضات إلى تعارض النص و الظاهر لما قد مر غير مره من نصوصيه العام فى منتهى التخصيص.

ثم إن ما ذكر من لزوم قله المورد أو الخلو عنه على تقدير عدم الترجيح إنما يكونان مرجحين- بعد ثبوت مرجح من المرجحات الداخليه أو الخارجيه- لبعض تلك المتعارضات بنسبه العموم من وجه على ذلك البعض الّذى يراد ترجيحه على باقى المتعارضات أو بعضها لأنهما إنما يحدثان على هذا التقدير، لا مطلقا.

انقسام المرجحات إلى السنديه و المتنيه

قوله- قدّس سرّه-: (و اما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السنديه و المتنيه)(۱).

(۱) حاصله ان ما ذكره من التقسيم إنما هو بملاحظه مورد المرجح، يعنى محل وجوده، و ما ذكره (قدس سرّه) إنما هو باعتبار مورد الرجحان، و هو ما يوصف بكونه راجحا، و المغايره بين الاعتبارين من حيث المفهوم واضحه، و اما من حيث المصداق فالمغايره ثابته بينهما أيضا، إذ ليس كل ما يكون موردا للمرجّح يكون موردا للرجحان أيضا، فإنّ الفصاحه و الأفصحيه و ما يشبههما كالعموم و الخصوص و المفهوم و المنطوق إنّما موردها هو المتن فإنّ ظرف وجودها

۱- فرائد الأصول ۲: ۸۰۱.

إنما هو المتن مع أنّ الراجح بسببها إنما هو الصدور، فإنه يقال بملاحظه ثبوت بعضها أو كلها فی أحد الخبرين أن صدوره راجح على صدور الخبر الآخر لا أنّ متنه راجح.

و وجه عدوله (قدّس سرّه)- عن تقسيمهم المذكور إلى ما ذكره- أن ما ذكروه غير حاصر لجميع الأقسام، فإن المضمون أيضا من موارد المرجح، فإن المزيه قد تكون موجوده فيه فإذا كان التقسيم باعتبار مورد المرجح فلا بد من التقسيم على وجه يحصره فلا يستقيم ما ذكروه، لعدم شموله و حصره له، فإنه مقابل و قسيم للمرجحات السنديه و المتنيه بالاعتبار المذكور، غير داخل فی أحدهما.

ثم إن فی عدهم المنطوق و الخصوص من المرجحات ما مرت الإشاره إليه غير مره من أن الكلام مع اشتماله على شی ء منهما يخرج عن صوره التعارض و يدخل فی الجمع العرفی، فإن الخاصّ و المنطوق أقوى دلالـه من العموم و المفهوم فيكونان متصرفين فيهما و قرينتين عليهما، فلا يبقى معهما تحير فی فهم المراد عرفا حتى يدخل موردهما فی الأخبار العلاجيه.

قوله- قدّس سرّه-: (منها كون أحد الراويين عدلا)(۱).

(۱) أقول: الترجيح بالعداله- فيما إذا كان غير العادل متحرزا عن الكذب كتحرز العادل عنه بناء على كون المناط فيه هو الأقربيه إلى الحق- لا يستقيم كما لا يخفى، و إنما يناسب الترجيح بها فی تلك الصوره القول بإناطته بها من باب التعبد، فالأوفق بما ذكر تخصيص الترجيح بها بغير تلك الصوره.

قوله- قدّس سرّه-: (و فی حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون

۱- فرائد الأصول ۲: ۸۰۱.

طريق ثبوت مناط القبول فی أحدهما أوضح من الآخر)(۱).

(۱) توضيحه: أنه لو كان مناط حجيه الخبر هو عداله الراوی فيقدم روايه من كان عدالته ثابته بطريق أقوى من طريق عداله الآخر، و إن كان هو الوثوق و الاطمئنان لا صفه العداله من حيث هی، فيقدم روايه من كان طريق ثبوت توثيقه أقوى من طريق توثيق الآخر.

قوله- قدّس سرّه-: (و يلحق بذلك التباس اسم المزكی)(۲).

(۲) الظاهر أنه بصيغه المفعول لكن فی حكمه التباس اسم المزكی بصيغه الفاعل بين من يجوز الاعتماد عليه و بين غيره.

ثم إنه لا حاجه إلى تطويل الكلام بذكر ما ذكروه من أسباب قوه الظن المنوط بها الترجيح، إذ بعد ما كان المدار عليها يكون تشخيصها موكولا إلى نظر المجتهد فى خصوص المورد.

قوله- قدّس سرّه-: (ان ترجيح أحد الخبرين بمخالفه العامه يمكن أن يكون بوجوه)(۳).

(۳) اعلم أن الفرق بين الوجه الثانى و الرابع اختصاص الرابع بمورد خبرين متعارضين، أحدهما موافق للعامه و الآخر مخالف لهم، بخلاف الثانى، فإنه يعم موارد انتفاء الخبر فى المسأله أصلا، فعلى تقدير ثبوته تكون مخالفه العامه أماره على أن الواقع هو الاحتمال المخالف لهم إن كان الاحتمال فى المسأله منحصرا فى اثنين، أو على كونه فيما بين الاحتمالات المخالفه لهم إن كان غير منحصر فيهما، فيعمل مع الاحتمال الموافق لهم معامله العدم، و فى غيره بمقتضى الأصول العمليه المقرره لصوره انحصار الاحتمال فى غيره.

۱- فرائد الأصول ۲: ۸۰۲.

۲- فرائد الأصول ۲: ۸۰۲.

۳- فرائد الأصول ۲: ۸۰۵.

و الحاصل: أنه يكشف عن أن الحق فى خلافهم، و لازمه فيما إذا انحصر الاحتمال فى اثنين كون الحق هو الاحتمال الواحد المخالف لهم، و فيما لم ينحصر كونه فى جمله الاحتمالات المخالفه لهم، و أيضا الوجه الرابع على تقدير ثبوته إنما يكشف عن صدور الموافق لهم من الخبرين تقيه، لا عن كون مضمونه باطلا بخلاف الوجه الثانى، فإنه إنما يكشف عن كون مضمون الموافق لهم باطلا و لا يكشف عن صدوره تقيه فتأمل.

ثم إن الوجه الأول و الثالث يشتركان فى كون الأمر بالأخذ بمخالف العامه مع كل منهما من باب التعبد، بمعنى أنه لا يكون الأمر لأجل كاشفيه المخالف لهم عن شى ء إلا أن الفرق بينهما أن الأول يختص بموارد خبرين متعارضين، أحدهما موافق لهم، و الثالث يعم موارد فقد الخبر رأسا كالوجه الثانى، فإنه بعد البناء على كون مخالفه العامه من العناوين المحبوبه فى أنفسهما، فتكون محبوبه و مطلوبه أينما تحقق موضوعها، و هو لا يتوقف على وجود خبر أصلا، بل إنما يتوقف على موافقه أحد الاحتمالين، أو الاحتمالات الموجوده فى المسأله لمذهبهم.

قوله- قدّس سرّه-: (أما الوجه الأول فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبنىّ اعتبارهما على الكشف النوعىّ ... إلى آخره)(۱).

(۱) وجه الاستبعاد أن المناسب للترجيح بين متعارضين. يكون اعتبار كل منهما فى نفسه من باب الطريقيه المحضه و الكشف- إنما هو جعل المرجح لأحدهما ما يتقوى به مورده من حيث الكشف، بمعنى كونه مما يقوى جهه كشفه، بحيث يكون مورده معه أقرب إلى الواقع أو أبعد عن الباطل من غيره المعارض له، فلا يناسب جعل المرجح من الأمور الغير المفيده لذلك أصلا، أو

۱- فرائد الأصول ۲: ۸۰۶.

ص: ۳۵۸

جعله من الأمور المفیده له مع عدم ملاحظه جهه تقویته لطریقیه مورده، بل یکون الأمر بالأخذ به من باب التعبد الصرف، کما هو الحال فی الأمر بأخذ المخالف العامه علی الوجه الأول من تلک الوجوه الأربعه.

و الحاصل: أن المناسب حینئذ إنما هو جعل المرجّح لأحدهما ما یکون مقویا لجهه الکشف فی مورده مع کون النّظر- فی اعتباره مرجّحا- إلی هذه الحیثیه و هی المناسبه بمثابه تبعه وقوع خلاف ما یقتضیه و إن لم تکن منافیه لإمکانه.

قوله- قدّس سرّه-: (إلا أنّه یشکل الوجه الثانی ...- إلی قوله-:

لأن خلافهم لیس حکما واحدا)(۱).

(۱) أقول: التعلیل الواقع فی الأخبار إنما هو کون الرشد فی خلافهم بذکر لفظه (فی) المفیده للظرفیه، لا کون الرشد هو خلافهم، و الإشکال الّذی ذکره (قدّس سرّه) إنما یتجه علی تقدیر کون العله فیها هو الثانی، لا الأول، لعدم استلزامه لکون المخالف لمذهبهم حکما واحدا، إذ غایه ما یفیده أن الرشد متحقق فی خلافهم، و لازم فی صوره انحصار الاحتمال المخالف لهم فی واحد کون الرشد هو ذلک الاحتمال، و فی صوره تعدده کونه فی جمله تلک الاحتمالات المخالفه لهم، بمعنی عدم کونه هو الاحتمال الموافق لهم.

و لا ینبغی أن یتوهم أنه ما الفائده فی کون الرشد فی جمله الاحتمالات المخالفه لهم، و أی فائده فی التعبد بالأخذ بتلک الاحتمالات، فإن الأخذ بها لا یترتب علیه أزید مما یترتب علی صوره عدم الأخذ بها، إذ علی تقدیر الأخذ بها لا یمتاز الرشد من الغی حتی یتبع، کعدم امتیازه منه علی تقدیر عدمه.

لاندفاعه بأن الفائده لا تنحصر فی ذلک حتی یلغی التعبد بالأخذ بها

۱- فرائد الأصول ۲: ۸۰۶.

ص: ۳۵۹

لفرض انتفاء تلک الفائده، فإن المعامله مع الاحتمال الموافق للعامه معامله العدم من الفوائد المهمه، لاختلاف حکم عدم إلقائه مع حکم إلقائه بالنظر إلی الرجوع فی الأصول و القواعد بالنسبه إلی غیره من الاحتمالات کما لا یخفی.

و الحاصل: أن مقتضی التعلیل المذکور فی الروایات المستفیضه کون مخالفتهم أماره علی کون الرشد فی خلافهم، غایه الأمر أنه مع تعدد الاحتمالات المخالفه لهم یکشف عن کون الحق و الرشد فیما بینهم- بمعنی عدم خروجه منها- فقوله (قدّس سرّه) (و کون الحق و الرشد فیه بمعنی وجوده فی محتملاته لا ینفع فی الکشف عن الحق) إن أرید به عدم نفعه فی الکشف عن

وجوده فيما بين تلك المحتملات فهو يناقض فرضه كون الرشد فى خلافهم على معنى كونه فى محتملاته، و إن أريد به عدم نفعه فى تشخيص الحق من بين تلك المحتملات كما هو الظاهر منه، فهو مسلم لكن اعتبار الكشف على هذا الوجه غير لازم فى مقام الترجيح، لكفايه الكشف على الوجه الأول فيه، بل يكفى ما دونه و هو كون المرجح موجبا لأبعديه مورده عن الباطل على تقدير الدوران بينه و بين فاقده مع احتمال بطلان كليهما كما اعترف به (قدّس سرّه) فى غير موضوع من كلامه، و التعليل المذكور فى الاخبار لا يقضى به- أيضا- كما عرفت.

نعم لا يمكن حمل التعليل المذكور على الدوام للعلم بأن جميع أحكام العامه ليست مخالفه للحق، فلا بد من حمله على الغلبه، فإنها غير منكره، بل الظاهر من ملاحظه جمله من الأخبار ذلك، و معها لا يكشف مخالفتهم عن كون الرشد فى خلافهم على سبيل القطع، لأن غايه ما يفيده غلبه الباطل على أحكامهم(۱) هو الظن فى خصوص الموارد الشخصيه بكون الرشد فى خلافهم، و من المعلوم أنه محتمل للخلاف و إلا لخرج عن كونه ظنا، و إنما يكشف مخالفتهم

۱- و الصحيح ما أثبتناه فى المتن و فى الأصل(أحكام).

حينئذ عن أبعديه خلافهم عن الباطل، لكن على هذا التقدير- أيضا- لا يفرق بين ما إذا كان خلافهم حكما واحدا و بين ما إذا كان أحكاما متعدده، إذ على الأول- أيضا- لا يعلم من غلبه الباطل على أحكامهم كون الحق هو ذلك الحكم المخالف لهم، بل غايه ما توجيه هى حينئذ- أيضا- إنما هو كونه أبعد عن الباطل، فلا تغفل.

قوله- قدّس سرّه-: (لكنه خلاف الوجدان)(۱).

(۱) أقول: لا يخفى إن الّذى يقضى ببطلانه الوجدان إنما هو غلبه الباطل على جميع أحكامهم حتى أحكامهم المتفق عليها من الخاصه- أيضا- و أما خصوص أحكامهم التى لم يوافقهم الشيعه فيها أصلا أو لم توافقهم فيها جلهم فمنع غلبه الباطل عليها فى حيّز المنع، إذ المتأمل فيها يجد غلبه الباطل عليها.

و كيف كان فلم يعلم عدم غلبه الباطل عليها، و مورد أخبار الترجيح إنما هو هذه الطائفه من أحكامهم، فمع عدم معلوميّه انتفاء تلك الغلبه لا يرد الإشكال بالتعبد بالعله، لأنا حينئذ نستكشف واقعيه العله و ثبوتها بنفس تلك الأخبار لصدورها من أهل البيت عليهم السلام الذين هم أدرى بما فى البيت.

ألا ترى أنه لو أخبرك أحدهم عليهم السلام بغلبه الباطل على الأحكام المذكوره فهل يبقى لك معه الشك فى ثبوت تلك الغلبه، و المحكى عنهم بمنزله المسموع منهم، فان الحكايه مبينه لما صدر منهم عليهم السلام.

نعم الإنصاف أن تلك الاخبار الحاكيه عنهم ذلك ليست قطعيه، لكن الإنصاف حصول الظن، بل الاطمئنان بصدقها و لو بملاحظه المجموع من حيث المجموع من أخبار الترجيح و من غيرها، مضافا إلى ما حكى عن أبى حنيفه، و من المعلوم أن الظن بصدقها ظن بثبوت تلك الغلبه،

۱- فرائد الأصول: ۸۰۶.

ص: ۳۶۱

فیکون بطلان الاحتمال الموافق لهم فی الموارد الشخصیه مظنونا، ضروره أن الظن بما یفید الظن بشی ء ملازم للظن بذلک الشی ء کالملازمه بین العلم بما یفید العلم بشی ء و بین العلم بذلک الشی ء.

و کیف کان فالغرض منع لزوم التعبد بعله الحکم، و قد عرفت وجهه.

ثم إن الترجیح بمخالفه العامه علی الوجه الأول من الوجوه الأربعه التی ذکرها المصنف (قدّس سرّه) إنما هو من باب التعبد الصرف.

و علی ثانیها: إنما هو جهه تقوی مضمون الخبر المخالف لهم بالنسبه إلی مضمون الموافق لهم، فیدخل مخالفه العامه علی ذلک الوجه فی المرجحات المضمونیه، کما أنها علی رابعها تدخل فی المرجحات لجهه الصدور دون المضمونیه أو الصدوریه أصلا.

و علی ثالثها: یکون الترجیح بها- أیضا- تعبدا کالأول، إلا أنه لیس تعبدا صرفا غیر ملحوظ فیه تقویته بموروده، أو کونه مطلوبا نفسیا- کما هو الحال فی الأول- لفرض کون مخالفه العامه فی الوجه الثالث من العناوین المطلوبه للشارع.

قوله- قدّس سرّه-: (أما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهه الصدور إلی قوله (قدّس سرّه) فالظاهر تقدیمه علی غیره و إن کان مخالفا للعامه بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفه العامه باحتمال التقیه فی الموافق)(۱).

(۱) یعنی بناء علی أن یکون الترجیح بها لأجل کشفها عن صدور الموافق تقیه کما هو الوجه الرابع من الوجوه المتقدمه الّذی قلنا إنها باعتباره تدخل فی المرجحات من حیث الصدور، و أما بناء علی أن یکون الترجیح بها لأجل کشفها

۱- فرائد الأصول ۲: ۸۱۲.

ص: ۳۶۲

عن أقربیه مضمون المخالف إلی الحق فقد عرفت أنها بذلک الاعتبار من المرجحات المضمونیه، و سیأتی من المصنف تقدیمها علی المرجحات الصدوریه فحکمه هنا بتقدیم المرجحات الصدوریه علیها مبنی علی کونها من المرجحات من حیث جهه الصدور.

قوله- قدّس سرّه-: (لأن هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا- کالمتواترین- أو تعبدا- کما فی الخبرین- بعد عدم إمکان التعبد بصدور أحدهما و ترک التعبد بصدور الآخر ... إلی آخره)(۱).

(۱) حاصل ما أفاده (قدّس سرّه)- فی وجه تقدیم المرجحات الصدوریه علی المرجحات من حیث جهه الصدور بتوضیح منا-

أن جهه الصدور متفرعه على أصل الصدور، لأنها متأخره عنه و متوقفه عليه طبعا، ضروره أن كون خبر صادرا لبيان الواقع، أو لغيره تقيه، أو لغيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع بصوره الواقع لا يعقل إلا أن يكون صادرا، فوصفا الصدور لبيان الواقع أو لغيره لا- يتحقق موضوعهما إلا- بأصل الصدور، و هذا الاعتبار يقتضى أن يكون الترجيح من حيث جهه الصدور ملحوظا بعد الفراغ عن أصل صدور كلا الخبرين المتعارضين قطعا أو تعبدا، لأجل وجود المقتضى للتعبد فى كل منهما على حد سواء مع عدم مرجح للتعبد بصدور خصوص أحدهما، و أيضا التعبد بجهه الصدور قبل التعبد بأصل الصدور لغو خال عن الفائده، لأنها نظير الدلاله، لا يترتب عليها شى ء الا بعد الفراغ عن صدور المتن، إذ معنى التعبد بها ليس التعبد بصدور الراجح من جهتها، لأنه راجع إلى التعبد بصدور الراجح، بل معناه إنما هو التعبد بكون الراجح لبيان الواقع على تقدير صدوره.

و بعباره أخرى: معناه هو التعبد بعدم كونه صادرا لبيان خلاف الواقع،

١- فرائد الأصول ٢: ٨١٢.

و هذا بمجرده لا يترتب عليه حكم أصلا، بل إنما ينفع بعد الفراغ عن إثبات أصل صدوره قطعا أو تعبدا، فلا بد من المصير أولا إلى الصدور، ثم بعد انقطاع اليد عن المرجحات الصدوريه إلى المرجحات من حيث جهه الصدور.

لا يقال: أن قضيه ما ذكر إنما هو إعمال المرجحات الصدوريه فى النص و الظاهر أو الأظهر و الظاهر بمعنى عدم جواز المصير إلى الترجيح أولا- بقوه الدلاله بالنصوصيه أو الأظهريه، بل يجب المصير أولا إلى المرجحات الصدوريه ثم بعد فقدها إلى الترجيح بقوه الدلاله، إذ كما أن جهه الصدور متأخره طبعا عن أصل الصدور فكذلك الدلاله متأخره عنه كذلك و كما أن جهه الصدور بمجردها لا يترتب عليها شى ء و لا فائده فيها من دون إحراز الصدور المتن فكذلك لا فائده فى قوه الدلاله من دون إحراز صدور الأقوى دلاله.

لأنا نقول: إن حاصل ما ذكرنا إنما هو لزوم المصير إلى جهه الصدور بعد الفراغ عن أصل الصدور، و قياس الدلاله على جهه الصدور إنما يقتضى لزوم المصير إليها بعد الفراغ عن صدور المتن، و هذا مسلم و أما اقتضائه لوجوب إعمال المرجحات الصدوريه فى النص و الأظهر مع الظاهر فلا، ضروره أن الرجوع إلى المرجحات الصدوريه إنما هو بعد حصول الدوران بين الخبرين من حيث الصدور، بأن يدور الأمر بين صدور هذا و بين صدور ذاك، و من المعلوم أن منشأ ذلك الدوران إنما هو تنافى مدلوليهما و تعارضهما على وجه لا- يفهم المراد منهما عرفا إلا ببيان ثالث، إذ بدونه لا مانع من الحكم بصدور كليهما بمقتضى دليل اعتبارهما من غير حاجه إلى دليل آخر أصلا، لأن عدم التعبد بصدور واحد منهما بمقتضى دليل اعتبارهما إنما هو نتيجه مقدمتين (١).

١- و لأجل ذلك، أعنى عدم اقتضاء دليل الاعتبار للتعبد بصدور واحد من المتعارضين فى الظاهرين، نظرا إلى المقدمتين المذكورتين، يكون الأصل فيهما هو التساقط، و يكون التعبد بصدور أحدهما أو كليهما محتاجا إلى دليل آخر غير ذلك الدليل بخلاف النص و الأظهر مع الظاهر، لأن مقتضى الأصل [بالنسبه] إلى ذلك الدليل كما مرّ غير مره هو التعبد بصدور كلا

المتعارضين من غير حاجه إلى أدله الترجيح أو التخيير أصلا. لمحرّره عفا اللّه عنه.

ص: ۳۶۴

إحداهما: دوران الأمر بين صدورهما لأجل تنافى مدلوليهما على الوجه المذكور.

و ثانيهما: عدم مرجح لأحدهما بالنظر إلى ذلك الدليل، بمعنى كونهما على حد سواء فى الدخول تحته.

و المقدمه الثانيه إنما يمنع من التعبد بأحدهما بالخصوص على تقدير ثبوت المقدمه الأولى، إذ على تقدير انتفائها يعمل بذلك الدليل فى كل منهما، بمعنى أنه يتعبد بصدور كل منهما لفرض شموله لهما مع عدم مانع من العمل به فى كل منهما، و من المعلوم انتفاء المقدمه الأولى فى النص و الظاهر و الأظهر، لما من غيره مره من عدم التنافى عرفا بين الظاهر و بين كل من النص و الأظهر، فلا دوران مع كون أحد المتعارضين نصا أو أظهر بالنظر إلى الصدور حتى لا يصلح دليل صدورهما لاقتضاء التعبد بصدور واحد منهما، فيقتضى التعبد بكل منهما، كاقتضائه لكون النص و الأظهر متصرفين فى الظاهر- كما مر فظهر بطلان المصير إلى المرجحات الصدوريه فى محل الفرض و ظهر- أيضا- أن المصير إلى الترجيح بقوه الدلاله إنما هو بعد الفراغ عن أصل الصدور بمقتضى دليل السند من غير حاجه إلى دليل آخر أصلا.

و من هنا ظهر اندفاع توهم المصير- فى النص و الأظهر مع الظاهر- إلى المرجحات من حيث جهه الصدور- أيضا-.

و توضيح اندفاعه أنها كالمرجحات الصدوريه مختصه بما إذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين على وجه عرفى، و أما مع إمكانه- كما هو المفروض و المتحقق

ص: ۳۶۵

مع النص و الأظهر- فلا مساس لها بوجه.

و الحاصل: أنه مع وجود المرجح لأحد المتعارضين من حيث الدلاله لا مورد للمرجحات الصدوريه و لا للمرجحات من حيث جهه الصدور أصلا، إذ معه لا تنافى بينهما عرفا حتى يلتجأ إلى الترجيح بإحدى الجهتين الأخيرتين.

و ما ذكرنا- فى مطاوى بعض كلماتنا المتقدمه- من أن الترجيح من حيث الدلاله مقدم على الترجيح من حيث الصدور أو من حيث جهه الصدور ليس المراد به أنه إذا دار الأمر فى مورد بين الترجيح من حيث الدلاله و بين الترجيح من حيث الصدور أو(۱) من حيث جهه الصدور يقدم الترجيح من حيث الدلاله حتى ينافى ذلك الّذى ذكره فى هذا المقام من أنه مع وجود الترجيح من حيث الدلاله لا مورد لغيره أصلا، بل المراد به إنما هو تقديمه على غيره بالنظر إلى نوع المتعارضين لا آحاده و أشخاصه.

و من هنا ظهر- أيضا- فساد قياس المرجح من حيث جهه الصدور فى الظاهرين على المرجح من حيث الدلاله فى النص أو الأظهر مع الظاهر، من حيث عدم المصير فيهما- أيضا- إلى المرجحات من حيث الصدور معللا بأن الأصل فى الخبرين

المتعارضين المفروض اجتماعهما لشرائط الحجيه التعبد بصدور كليهما كما هو الحال ثمه.

و توضيح الفساد أنه مع وجود المرجح من حيث الدلاله لا مورد للمرجحات الصدوريه أصلا، لاختصاصها بما لم يمكن الجمع بين المتعارضين عرفا و مع وجوده لا شبهه فى إمكانه، و الأخذ بالمرجحات من حيث جهه الصدور دون المرجحات الصدوريه مبنى على اختصاصها بموارد فقد المرجحات من حيث جهه الصدور و هو غير معلوم.

١- قد ورد فى هامش النسخه فى هذا المقام هكذا:(و ذلك فى مثل حروف الإيجاب صح).

ص: ٣۶۶

و يدفعه- أيضا- أن دعوى أن الأصل فى الخبرين الصدور إن كانت مع قطع النّظر عن ورود دليل على اعتبارهما فهى متّضحه الفساد، إذ معه يكون الأصل عدم الصدور حتى فى النص و الظاهر و الأظهر- أيضا-.

و إن كانت بالنظر إلى دليل اعتبارهما الّذى هو غير أخبار الترجيح أو التخيير و هو الدليل الأولى فهى مسلمه فى النص و الظاهر، و الظاهر و الأظهر، دون الظاهرين، لأن مؤداه إنما هو التعبد بكل خبر على وجه التعيين و هو غير ممكن فى الظاهرين معا، لأدائه إلى التعبد بالمتناقضين لو تعبّدنا الشارع بمدلوليهما معا- أيضا- أو إلى الإجمال على تقدير عدم تعبده بمدلوليهما معا فلا يزيد التعبد بصدورهما معا على عدم التعبد بصدورهما فائده، فيلغى التعبد بصدورهما معا على وجه التعيين مطلقا، و التعبد بأحدهما معينا دون آخر لا يقتضيه ذلك الدليل، لفرض دخولهما فيه على حد سواء، و التعبد بكليهما تخييرا ليس من مدلوله، مع أن المدعى التعبد بصدور كليهما معا و قد عرفت ما فيه.

هذا بخلاف خبرين يكون أحدهما نصا أو أظهر، إذ لا مانع فيهما من التعبد بصدور كليهما معا و التعبد بمدلوليهما حسبما تقضيه القواعد، و لا يرد حينئذ اللغويه المذكوره فى الظاهرين، لأن مقتضى القاعده إنما هو كون النص و الأظهر شارحين للظاهر فمدلول النص و الأظهر هو ظاهراهما الأوليان و مدلول الظاهر ما يبقى له بعد التصرف فيه بهما، و من المعلوم أنه على تقدير التعبد بذينك الخبرين يترتب عليهما تلك المداليل، و على تقدير عدم التعبد بهما لا يترتب عليهما شى ء منها. فتظهر الفائده بين التقديرين، فهى الفارقه بين المقامين.

و- أيضا- لا معنى للتعبد بصدور خبر يتعين طرحه لخلوه عن الفائده، و لذا لا يشمل أدله اعتبار الخبر لخبر يتعين حمله على التقيه على تقدير صدوره.

لا يقال: إن نظير هذا وارد على التعبد بصدور خبر ظاهر معارض للنص

ص: ٣۶٧

أو الأظهر، لأنه يجب طرح ظاهره على تقدير التعبد بصدوره.

لأنا نقول: المحذور إنما هى اللغويه الناشئه من عدم الفائده، و من المعلوم أن غايه ما هناك هى عدم التعبد بظاهر ذلك الخبر،

لکن لا یلزم منه خلو التعبد به عن الفائده رأسا لأنه علی تقدیر طرح ظاهره یؤخذ بمؤوله و یکون دلیلا و حجه علی إثبات معناه المؤول إلیه و هو من الفوائد المهمه.

فإن قلت: إن ما ذکر من لزوم اللغویه علی تقدیر التعبد بصدور ما یتعین حمله علی التقیه یلزمکم بعد مساواه الخبرین الظاهرین فی المرجحات الصدوریه، لأن عدم التعبد بصدور واحد منهما و إن کان مقتضی الأصل الأولی لکنه مخالف للإجماع، لقیامه علی التعبد بأحدهما لا محاله، و التعبد بأحدهما بالخصوص دون الآخر ترجیح بلا مرجّح، لفرض مساواتهما فی المرجّحات من حیث الصدور، فیجب التعبد بصدور کلیهما معا، فیلزم التعبد بما وافق منهما العامه الّذی یجب حمله علی التقیه، فیلزمکم الکرّ علی [ما] فررتم منه بالأخره.

قلنا: مقتضی الکلیه المستفاده من أخبار الترجیح هو الترجیح بکل مزیه موجبه لأقربیه موردها إلی الحق أو أبعدیته عن الباطل بالإضافه إلی فاقدها، و من المعلوم أنه مع فرض کون أحد الخبرین مخالفا للعامه مع مساواته للموافق لهم فی سائر الجهات یکون هو أبعد عن الباطل، فیجب ترجیحه علی الموافق لهم لذلک، فلا یلزم من مساواته له فی المرجّحات الصدوریه التعبد بکلیهما معا، لأنه مبنی علی عدم المرجّح، و قد عرفت أن مخالفه العامه مرجحه.

فإن قلت: معنی طرح الموافق للعامه إنما هو حمله علی التقیه، و من المعلوم أنه لا یعقل بدون التعبد بأصل صدوره، لأن صدوره تقیه متفرع علی أصل صدوره فیجب التعبد بصدوره- أیضا- فعاد المحذور لذلک.

قلنا: معنی طرحه لیس ما ذکر، بل إنما هو التعبد بالمخالف دون رأسا.

و بعباره أخری: المراد به إنما هو عدم التعبد بالموافق للعامه رأسا و من

أصله، لا التعبد بصدوره تقیه.

و بعباره ثالثه: الغرض أنه إذا دار الأمر بین خبرین أحدهما مخالف للعامه و الآخر موافق لهم مع فرض مساواتهما فی سائر الجهات، فنحن إنما نتعبد بالمخالف و لا نتعبد بالموافق أصلا لا بعدم صدوره من أصله و لا بصدوره تقیه(۱).

۱- انتهت النسخه الأصلیه، و بعدها توجد صفحه أخری ناقصه بحسب المطلب غیر قابله للاستفاده و کتب فی آخرها: أنا الراجی علی روزدری.

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحه

فی أصاله البراءه ۵

البراءه- الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی ۷

البراءه- الفرق بین التخصیص و الحکومه ۱۳

البراءه- صور الاشتباه فی الشبهه الحکمیه ۱۵

البراءه- الاستدلال بآیه نفی التکلیف علیها ۱۷

البراءه- الاستدلال بآیه نفی التعذیب علیها ۲۰

البراءه- رد الاستدلال بآیه نفی التعذیب ۲۵

البراءه- الاستدلال بآیه قُلْ لا أَجِدُ و غیرها ۲۶

البراءه- الاستدلال بحدیث الرفع ۲۹

البراءه- الاستدلال بالحسد و معصیه و غیره ۳۷

البراءه- الاستدلال بصحیحه عبد الرحمن ۳۹

البراءه- فی الاستدلال بالسنّه ۴۴

البراءه- فی الاستدلال بالإجماع و العقل ۵۲

البراءه- فی الاستدلال بالعقل ۵۵

البراءه- الاستدلال بالاستصحاب ۶۱

البراءه- الاستدلال علی الاحتیاط بالکتاب و السنّه ۶۳

البراءه- بیان العلاج بین ما دل علی البراءه و الاحتیاط ۶۸

البراءه- الجواب عن الروایات الداله علی الاحتیاط ۷۱

الموضوع الصفحه

البراءه- مفاد أدلّه الاحتياط ۷۶

البراءه- الشبهه المحصوره و أحكام أقسامها ۸۲

البراءه- التفصيل بين ما يعم البلوى و غيره ۹۵

البراءه- رجحان الاحتياط و وجوب التعليم ۹۷

البراءه- جريان أصاله الحل فى مورد الشك ۱۰۱

البراءه- وظيفه الجاهل عند عدم إفتاء المجتهد بالاحتياط أو البراءه ۱۰۴

البراءه- عدم استناد الحليه إلى أصاله الحل ۱۰۷

البراءه- التمسك بقوله (لا يحل مال) فى الشبهه الموضوعيه ۱۱۱

البراءه- إيراده على الحرّ العاملى ۱۱۳

البراءه- رجحان الاحتياط ۱۱۵

البراءه- بيان رأى المحدث الحرّ العاملى ۱۱۹

البراءه- تحقيق كلام المحقق الأسترآبادى ۱۲۰

البراءه- اخبار من بلغه ۱۲۲

البراءه- بيان موارد مشروعيه الاحتياط ۱۳۰

البراءه- اختصاص أدلتها بالشك فى الوجوب التعيينى و عدمه ۱۳۲

فى التعادل و الترجيح ۱۴۷

التعارض بين الحكم الواقعى و الظاهرى ۱۴۹

ميزان الحكومه و الورود ۱۷۶

الفرق بين الدليل الحاكم و المخصص ۱۷۸

الوجوه المتصوره فى اعتبار الأصول ۱۸۱

كيفيه الجمع بين الأمارات و الأصول ۱۸۴

جريان الورود و الحكومه فى الأصول اللفظيه ۱۹۰

تعليق حجيه العام على عدم القرينه ۱۹۳

قاعده: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ۱۹۵

ص: ۳۷۱

الموضوع الصفحه

بيان منشأ التعارض بين الخبرين ۲۰۸

عدم شمول الأدله لصوره التعارض ۲۱۱

تأسيس الأصل الأولى فى المتعارضين و المتزاحمين ۲۱۵

الفرق بين صوره تعارض الطريق المعتبر و اشتباهه بغيره ۲۲۰

تبعيه المدلول الالتزامى للمطابقى ۲۲۲

تأسيس الأصل الثانوى فى المتعارضين و المتزاحمين ۲۲۶

مفاد الاخبار عند التعارض ۲۳۵

حكم الترجيح عند تعارض الاخبار ۲۴۷

أدله القول باستحباب الترجيح و الجواب عنها ۲۴۹

المختار و الدليل فى حكم الترجيح ۲۵۶

عدم ثبوت التخيير مع احتمال وجوب الترجيح ۲۵۸

تأسيس الأصل فى الواجبين المتزاحمين ۲۶۰

كلام السيّد الصدر فى مفاد الاخبار و التحقيق فيها ۲۷۳

التعدى عن المرجحات و عدمه ۲۸۸

انقسام المرجحات ۲۹۹

الكلام فی الخبرين المتعارضين ۳۰۳

تشخيص موضوعی النص و الأظهر فی المتعارضات ۳۳۲

انقسام المرجحات إلی السنديه و المتنيه ۳۵۴

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوزات العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیۀ والانجلیزیۀ والفارسیۀ

الکلمۀ الأخیرۀ

نتقدم بکلمۀ الشکر والتقدیر إلی مکاتب مراجع التقلید منظمات والمراکز، المنشورات، المؤسسات، الکتّاب وکل من قدّم لنا المساعدۀ فی تحقیق أهدافنا وعرض المعلومات علینا.

عنوان المکتب المرکزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوکلی، الرقم ۱۲۹، الطبقۀ الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البرید الالکترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المکتب المرکزی ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

هاتف المکتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البیع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمین ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹